School of Theology at Claremont
10011437702

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

TOME SEPTIÈME

PASTORALES — PIROT

LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME SEPTIÈME

MM.

Arnaldez (R.), professeur à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Lyon.

Bagatti (B.), O. F. M., Studium biblicum franciscanum, Jérusalem.

Beaucamp (E.), O. F. M., Université du Latran *(Jesus Magister)*.

Benoit (P.), O. P., directeur de l'École biblique, Jérusalem.

Boismard (M.-É.), O. P., professeur à l'École biblique de Jérusalem.

Bouhot (J.-P.), Faculté de théologie, Lyon.

Cadiou (R.), professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris.

Cambier (J.), S. D. B., professeur à la Faculté de théologie, Université Lovianum, Léopoldville.

Camps (G.), O. S. B., abbaye de Montserrat (Espagne).

Carcopino (J.), de l'Académie française.

Cazelles (H.), P. S. S., professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris.

Delcor (M.), professeur d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Toulouse.

Denis (A.-M.), O. P., professeur au collège théologique de la Sarte, Huy (Belgique).

† Drioton (E.), professeur au Collège de France.

Dunand (M.), directeur de la Mission archéologique permanente au Liban.

Erlenmeyer (M.-L. et H.), Bâle.

Fenasse (J.-M.), O. M. I., Studium O. M. I., Louvain (Belgique).

Feuillet (A.), P. S. S., professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris.

George (A.), S. M., professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

Giblet (J.), professeur à l'Université de Louvain.

MM.

Henninger (J.), S. V. D., directeur de l'Anthropos Institut, Saint-Augustin (Allemagne).

Join-Lambert (M.), P. O., professeur au scolasticat de Monsoult (S.-et-O.).

Kopp (Dr Cl.), Bewerungen/Weser (Allemagne).

Le Moyne (J.), O. S. B., abbaye de Ligugé (Vienne).

Lyonnet (S.), S. J., doyen de la Faculté biblique de l'Institut biblique pontifical, Rome.

Places (Éd. des), S. J., professeur à l'Institut biblique pontifical, Rome.

Ménard (J.-E.), P. S. S., chargé de cours à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.

Michel (Amand), Paris.

Mondésert (Cl.), S. J., à Lyon.

Murphy-O'Connor (J.), O. P., École biblique, Jérusalem.

Renard (Chan. H.), professeur aux Facultés catholiques de Lille.

Schilling (O.), professeur au grand séminaire de Paderborn (Allemagne).

Schmitt (J.), professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.

Schwenck (P.), professeur au grand séminaire de Metz.

Spicq (C.), O. P., doyen de la Faculté de théologie à l'Université de Fribourg (Suisse).

Starcky (J.), directeur au Centre National de la Recherche Scientifique.

Sznycer (M.), attaché au C. N. R. S. Paris.

Trinquet (J.), P. S. S., professeur au grand séminaire d'Issy-les-Moulineaux.

Viard (A.), O. P., professeur aux Facultés dominicaines du Saulchoir.

† Vincent (L.-H.), O. P., professeur à l'École biblique de Jérusalem.

Ref.
BS
440
V7
supp.
v. 7

Vigouroux, Fulcran Grégoire,
1837-1915.

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

SUPPLÉMENT

COMMENCÉ PAR

L. PIROT
PROFESSEUR D'EXÉGÈSE AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

A. ROBERT
PROFESSEUR D'EXÉGÈSE A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS LA DIRECTION DE

Henri CAZELLES et André FEUILLET
PROFESSEURS D'ÉCRITURE SAINTE A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

TOME SEPTIÈME

PASTORALES — PIROT

PARIS-VI
LETOUZEY & ANÉ, ÉDITEURS
87, BOULEVARD RASPAIL, 87

1966

TOUS DROITS RÉSERVÉS
PRINTED IN FRANCE

Nihil obstat,
Lutetiæ Parisiorum, die 16ª martii 1966,
H. Cazelles, p. s. s.

Imprimatur,
Parisiis, die 24ª martii 1966,
J. Hottot, *vic. gen.*

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

P *(suite)*

PASTORALES (ÉPITRES). — I. Dénomination et genre littéraire. II. L'Église, société religieuse, enseignante et charitable. III. Organisation et hiérarchie. IV. Hérésie et hétérodoxie. V. Doctrine. VI. Authenticité. VII. Intégrité. VIII. Date et séquence. Bibliographie.

I. DÉNOMINATION ET GENRE LITTÉRAIRE. — Les épîtres à Timothée et à Tite, qui se présentent à certains égards comme un appendice par rapport à l'ensemble organique des autres lettres de Paul, forment un groupe aussi homogène que les lettres aux Romains et aux Galates ou que celles aux Éphésiens et aux Colossiens. Si I Tim. insiste davantage sur l'organisation de l'Église, Tit. sur la vie chrétienne et II Tim. sur la saine doctrine (cf. J. Johnston, *The Message of the Epistles*, dans *The Expository Times*, XLV, 1934-1935, p. 270-274), toutes les trois sont du même style, contiennent la même doctrine, visent les mêmes tendances hérétiques et supposent à peu près les mêmes conditions de temps et de lieux. Elles ne peuvent donc être issues que de la même plume et constituent une unité littéraire, historique et religieuse.

Si la dénomination d'un être exprime son caractère spécifique, on ne pouvait mieux souligner l'originalité de ces écrits qu'en les appelant *épîtres pastorales*. Ils sont les seuls, en effet, dans la littérature épistolaire du N. T., à déterminer les conditions du choix des ministres de l'Église, la nature et l'étendue de leurs fonctions, les vertus qu'ils ont à pratiquer. Davantage encore, ces « mandements » (παραγγέλλω, I Tim., I, 3; IV, 11; V, 7; VI, 13, 17) ont pour but d'instruire Timothée et Tite des tâches qui incombent aux chefs responsables d'une Église locale, de former leur conscience de « pasteurs » : « Je t'écris ces choses... pour que tu saches comment il faut se comporter dans une maison de Dieu » (I Tim., III, 15).

Ce caractère a été unanimement reconnu par la tradition et l'exégèse moderne. *Ad Titum una et ad Timotheum duæ pro affectu et dilectione, in honorem tamen Ecclesiæ catholicæ, in ordinationem ecclesiasticæ disciplinæ sanctificatæ sunt* (*Canon de Muratori*, l. 61-62); *De statu ecclesiastico* (Tertullien, *Adv. Marc.*, V, 21; *P. L.*, II, 524); *Quas tres apostolicas epistolas ante oculos habere debet, cui est in Ecclesia doctoris persona imposita* (S. Augustin, *De doctrina christiana*, IV, 16; *P. L.*, XXXIV, 103). *Hic instruit ipsos rectores Ecclesiæ... Tres sunt epistolæ secundum tria quæ competunt prælato : Quorum primum est, ut gubernet populum; secundum, ut populo subdito paliatur; tertium, ut malos coerceat* (S. Thomas d'Aquin, *In omnes S. Pauli apostoli epistolas commentaria*, II, Turin, 1902, p. 183). Le jésuite Cosmas Magalianus atteste que ces épîtres sont communément appelées « pontificales », car elles sont adressées aux « primats » d'Éphèse et de Crète par leur supérieur apostolique (*Operis hierarchici, sive de ecclesiastico principatu libri III, in quibus epist. tres B. Pauli Apostoli, quæ pontificiæ vocari solent, commentariis illustrantur*, Lyon, 1609). *In hac itaque epistola (Titi), quæ pastoralis est, primo ostendit qualis minister sit eligendus..., secundo quid et quomodo docere debeat* (D. N. Berdot, *Exercitatio theologico-exegetica in epistolam S. Pauli ad Titum*, Halle, 1703, p. 3 sq.). Cette épithète est attribuée aux trois lettres par P. Anton, dans ses conférences à l'université de Halle en 1726-1727 et éditées par J. A. Maier (*Exegetische Abhandlungen der Pastoralbriefe Pauli an Timotheum und Titum*, Halle, 1753).

Écrivant à deux de ses plus fidèles collaborateurs, l'Apôtre n'a fait que leur rappeler et préciser les conseils et les exhortations qu'il leur avait maintes fois adressés de vive voix au cours de ses voyages missionnaires (II Tim., I, 13; II, 2; III, 10-11). D'où la rédaction vivante et spontanée de tant de passages, où l'émotion et la passion vraie se trahissent par les anacoluthes, les parenthèses, le style si direct. Mais il ne s'agit pas d'épanchements personnels et de confidences d'un ami, comme dans les lettres privées. D'une part, Paul écrit comme apôtre, personnage officiel, ayant une autorité divine et exerçant sa fonction publique d'enseignement et d'administration, voire son droit de punir; d'autre part, au delà de Timothée et de Tite, il s'adresse à l'assemblée des fidèles dans des conjonctures très précises; ses instructions seront lues aux évêques, aux presbytres et aux diacres, aux hommes et aux femmes mariés, aux vieillards et aux jeunes, aux vierges et aux veuves, aux esclaves et à leurs maîtres, qui sont exhortés à observer les devoirs et les vertus de leur condition. Éclairée par les principes fondamentaux de la foi, l'Église locale prendra conscience d'elle-même, comme « famille du Dieu vivant » (I Tim., III, 15), « dans l'attente de la bienheureuse espérance » (Tit., II, 13). De ce chef, ces trois écrits, mi-personnels, mi-officiels, pourraient être considérés comme des lettres de direction unissant opportunité et réalisme; ils sont à rattacher à cette longue tradition des *lettres ouvertes* qui, d'Isocrate à Épicure et Plutarque, fleurirent dans les écoles comme procédé d'enseignement philosophique, moral ou scientifique, et qui fut particulièrement en vogue à l'époque impériale (cf. J. Souilhé, *Platon, Lettres*, Paris, 1926, p. V-XXIV; Th. Renoirte, *Les « Conseils*

politiques » *de Plutarque*, Louvain, 1951, p. 65 sq.). Mais le « Manuel de discipline » de Qumrân, précisant les devoirs des chefs vis-à-vis des fidèles, et si proche des normes de la conduite pastorale recueillies dans Matth., XVIII, 1-35 (cf. L. Vaganay, *Le problème synoptique*, Paris, 1954, p. 361 sq.), fournit un excellent type du genre littéraire « code ecclésial ». Les *Pastorales*, « directoire » pour les ministres de l'Église, sont surtout à rapprocher de la « Règle pour le surveillant du camp », contenue dans le *Document de Damas*, car il est prescrit au *mebaqqer* d'aimer la communauté « comme un père ses fils, et qu'il porte toute leur détresse comme fait un pasteur pour son troupeau » (XIII, 9).

II. L'ÉGLISE, SOCIÉTÉ RELIGIEUSE, ENSEIGNANTE ET CHARITABLE. — La tâche de Timothée et de Tite est de promouvoir la vie chrétienne des fidèles (οἱ ἀδελφοί, I Tim., IV, 6; οἱ πιστοί, ℣. 12; cf. V, 16; VI, 2; ἅγιοι, V, 10; οἱ ἡμέτεροι, Tit., III, 14) et de mettre au point leur existence communautaire. Le nombre croissant des fidèles et la conversion déjà ancienne d'un grand nombre d'entre eux exigent que les groupes locaux s'organisent et que des règles fixes déterminent leur structure et leurs activités : « Dans une grande maison, il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais aussi de bois et d'argile » (II Tim., II, 20; cf. *Evangelium veritatis*, XXV, 23-35). Si l'union de tous se réalise par une semblable profession de foi (I Tim., VI, 12), la prière et les assemblées du culte (II, 1-12; V, 5), la commune soumission à la hiérarchie, à l'instar des enfants au foyer familial, comment concevoir cette institution qui fait vivre des membres d'origine et de qualité si disparates?

1° *Société religieuse et cultuelle.* — Telle est sa définition expresse : « Je t'écris... pour que tu saches comment il faut se comporter dans une maison de Dieu, c.-à-d. (ἥτις, *quippe quæ*) l'Église du Dieu vivant, pilier et soutènement de la vérité » (I Tim., III, 15).

Depuis toujours, le temple est la maison terrestre du dieu au milieu de ses fidèles (L.-H. Vincent, *Jérusalem de l'A. T.*, II, Paris, 1956, p. 377), et dans la langue religieuse οἶκος désigne aussi bien le local où se célèbrent les actes du culte que l'association des croyants (Fr. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955, p. 55); de sorte que la « maison de Dieu » est le lieu de rencontre de Dieu avec ses fidèles (A. Dupont-Sommer, » *Maison de Yahvé* » *et vêtements sacrés à Éléphantine d'après un ostracon araméen du musée du Caire*, dans *Journal asiatique*, 1946, p. 79-87). On consultera : O. Eissfeldt, *Der Gott Bethel*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1930, p. 1-30; K. L. Schmidt, *Die Erbauung der Kirche mit ihren Gliedern als den* « *Fremdlingen und Beisassen auf Erden* » *(Hebr., XI, 13)*, dans *Wesen und Aufgabe der Kirche in der Welt*, I, Zürich, 1947, p. 5-36; G. Zuntz, *Baitylos and Bethel*, dans *Classica et Mediævalia. Rev. danoise de philologie et d'hist.*, VIII-2, 1947, p. 169-219; P. Bonnard, *Jésus-Christ édifiant son Église*, Neuchâtel-Paris, 1948; J. Schneider, *Die Gemeinde nach dem Neuen Testament*, Kassel, 1955; M. Rissi, *Gottesdienst und Gotteshaus*, dans *Theologische Zeitschrift*, 1956, p. 305-320; A. Soffer, *The House of God-Lord in the Septuagint of the Pentateuch*, dans *The Journal of Biblical Literature*, 1956, p. 144-145; Bishop Cassian, *The Family of God*, dans *The Ecumenical Review*, 1957, p. 129-142.

Qualifier l'Église de « maison de Dieu », c'est évoquer la présence et l'action du vrai Dieu parmi son peuple privilégié. Lorsque Jacob s'éveille après sa vision, il déclare : « Cette pierre que j'ai dressée en stèle sera maison de Dieu » (Gen., XXVIII, 22), et Iahvé s'adressant au patriarche se nomme : « Je suis le Dieu Béthel » (XXXI, 13). Plus tard, c'est l'arche d'alliance qui sera le signe de la présence divine et providentielle, par ex. : « pendant tout le temps que la maison de Dieu était à Silo » (Jud., XVIII, 31; cf. I Sam., I, 24). Mais ce sont David et Salomon qui construisirent une demeure digne de Iahvé (I Reg., III, 1), « de laquelle Iahvé avait dit : C'est dans Jérusalem que je placerai mon nom » (II Reg., XXI, 4), c.-à-d. : où je résiderai en personne. De fait, Dieu s'y manifeste et il y parle; les enfants d'Israël viennent y consulter, offrir des sacrifices (I Sam., X, 3; II Reg., XII, 27; Esdr., VI, 3) et louer le Seigneur (Ps., LXXXIV, 5; CXXXIV; Is., LXIV, 10); leur désir serait d'y habiter en permanence (Ps., XXIII, 6; XXVII, 4), car ce serait un gage de vie vertueuse et heureuse (Ps., XCII, 14; CXII, 3; CXXII, 1). Dans ce sanctuaire (*beth lamiqdaš*, I Chr., XXVIII, 10; cf. Ps., V, 8) — qui doit être purifié et sanctifié (II Chr., XXIX, 3-35), car la nuée ou la gloire de Iahvé, la toute-puissance et la sainteté divines le remplissent (I Reg., VIII, 10-11; cf. II Chr., V, 14; Ez., XLIII, 5; XLIV, 4) — un personnel nombreux y accomplit les fonctions liturgiques (I Chr., XXIII-XXVI). C'est ce temple du vrai Dieu que S. Paul évoque, après avoir rappelé l'urgence de la prière catholique (I Tim., II, 1 sq.) et fixé les aptitudes requises des candidats à l'épiscopat et au diaconat. Dieu est présent dans l'église et il y rencontre ses fidèles. Il leur parle directement par les paroles de l'Écriture que l'on y commente, et il se manifeste par l'octroi des charismes. Il reçoit l'adoration des siens et il agrée un culte dont les évêques, les prêtres et les diacres sont les ministres.

Mais une « maison » est constituée davantage par ceux qui l'occupent que par les bâtiments (Xénophon, *Écon.*, I, 5; Plutarque, *Banq.*, 12), et « la maison de Dieu » est plus qu'un sanctuaire, c'est la collectivité des croyants, une famille dont Dieu est le chef, et tous les chrétiens les membres (cf. οἰκεῖοι τῆς πίστεως, Gal., VI, 10; οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ, Eph., II, 19). C'est la foi, réponse à l'appel de Dieu, qui a constitué ceux-ci en une unité spécifique, grâce à la commune appartenance au Seigneur : *In Ecclesia est adunatio fidelium... et adunantur in Deum* (S. Thomas). Aussi bien οἶκος Θεοῦ, ἐκκλησία Θεοῦ est-il un génitif possessif qui signale d'emblée le caractère sacré de cette société et la sépare de tous les autres groupes humains : Ναὸς Θεοῦ ἐσμεν ζῶντος (II Cor., VI, 16). Une maison de Dieu, c'est une communauté de « saints » dans lesquels Dieu habite et en faveur desquels il agit. Or, cette présence et cette action se réalisent grâce à l'union de tous dans ce foyer familial qu'est l'Église. C'est dire que celle-ci détient et communique la vertu divine à l'instar du Christ lui-même en qui habite corporellement la plénitude de la divinité (Col., II, 9); ce qui tend à concevoir l'Église comme l'incarnation prolongée, puisque aussi bien cette « maison de Dieu » est « le mystère de la piété », Jésus-Christ (I Tim., III, 16).

L'épithète de « vivant », attribué douze fois à Dieu dans l'A. T., opposait le seul vrai Dieu aux idoles vaines, muettes et inertes du paganisme (Jer., X, 10; Dan., XIV, 4-24, etc.). Si la locution « maison du Dieu *vivant* » n'était pas employée (cf. cependant : « maison du grand Dieu », Esdr., V, 8; « maison du Dieu du ciel », VII, 23; « maison sainte du Tout-Puissant », II Mach., XV, 32), l'arche d'alliance était présentée comme le signe auquel on pouvait reconnaître que « le Dieu vivant » était au milieu de son peuple » (Jos., III, 10), la nation théocratique, dont il prenait la défense et qu'il sanctifiait. Ainsi, pour S. Paul, la maison du Dieu vivant désigne l'Église, sanctuaire du seul vrai Dieu, saint, tout-puissant et provident. L'accent est mis autant sur la véracité du Dieu qui ne ment pas et réalise ses promesses de salut (« Nous avons mis notre espoir dans le Dieu vivant qui est sauveur de tous les hommes », I Tim., IV, 10), que sur son intervention efficace en faveur des siens, pour les éduquer dans la grâce (Tit., II, 12), les sanctifier et leur conférer l'immortalité bienheureuse. En fonction de ce contexte, évêques, presbytres et diacres font figure d'officiants dans ce temple. Ils y conservent, selon l'usage contem-

porain, le plus précieux des dépôts : le trésor de la foi au seul vrai Dieu, et ils président les assemblées cultuelles; la première raison d'être de cette institution ecclésiale étant de supplier et de louer Dieu (ὁμολογουμένως, I Tim., III, 16).

Ce culte, dont l'organisation est encore très primitive, mais plus développée cependant que dans les épîtres antérieures (les manifestations charismatiques s'estompent), consiste surtout en professions de foi et chants d'hymnes et de doxologies liturgiques (I Tim., II, 5-6; III, 16; VI, 15-16; II Tim., II, 11-13), dans la lecture commentée des Stes Écritures (I Tim., IV, 13; II Tim., III, 16), l'enseignement de la doctrine fondée sur la parole du Christ (I Tim., II, 11; VI, 3; Tit., I, 1-3; II, 15; II Tim., IV, 2), la promulgation des prophéties (I Tim., I, 18; IV, 14), et surtout la prière ecclésiale (I Tim., II, 1-10). Tous éléments qui trahissent une nette influence de la synagogue où la première place était tenue par l'instruction religieuse et la prière. Mais désormais l'intercession passe par la médiation de Jésus-Christ (I Tim., II, 5), et n'a qualité qu'en fonction du culte intérieur : des mains pures et des cœurs sans colère ni dispute (ỹ. 8), parée de bonnes œuvres (ỹ. 10). On ne peut décemment participer aux assemblées de l'Église qu'avec une bonne conscience et une foi intègre (I, 19). Aucune règle officielle n'ayant déterminé les modalités de la prière collective, les coutumes locales ont déjà fixé certains rites, sans doute l'agenouillement (cf. Act., VII, 60; IX, 40; XX, 36; XXI, 5) ou la prostration (cf. Matth., XVII, 6; XXVI, 39; Apoc., XI, 16). Mais Paul, grand maître de prière (cf. E. Orphal, *Das Paulus Gebet*, Gotha, 1933; G. Harder, *Paulus und das Gebet*, Gütersloh, 1936; L. Cerfaux, *L'Apôtre en présence de Dieu. Essai sur la vie d'oraison de S. Paul*, dans *Recueil L. Cerfaux*, II, Gembloux, 1954, p. 469-487), exige que l'on prie debout, les mains levées, et que cette uniformité de l'attitude — source d'ordre, de dignité et de bienséance — soit appliquée « en tout lieu » (I Tim., II, 8).

La foi et la vie chrétienne dépendent de leur rattachement au Sauveur, et plus immédiatement à l'Église, la construction la plus stable que l'on puisse imaginer : « Assurément, le solide fondement de Dieu demeure, ayant ce sceau : *Le Seigneur connaît ceux qui sont siens*, et : *Que s'éloigne de l'iniquité quiconque nomme le nom du Seigneur* » (II Tim., II, 19). Chaque mot donne une impression de solidité et de sécurité. Le θεμέλιος est inamovible (I Tim., VI, 19; cf. I Cor., III, 10-11), posé par Dieu lui-même; c'est l'Église d'Éphèse, faisant partie de la grande Église de Dieu (cf. Eph., II, 20; I Tim., III, 15); inébranlable (στερεός; cf. Col., II, 5), elle est faite pour durer à jamais (le parfait ἔστηκεν indique la persistance d'un état qui remonte au passé).

A l'instar de la Jérusalem céleste (Apoc., XXI, 14), elle porte une inscription précisant son caractère. Si l'on traduit σφραγίς par « sceau » ou « signe », on se rappellera que celui-ci est employé pour certifier la propriété (II Cor., I, 22; Eph., I, 13; IV, 30; Apoc., VII, 3-4) ou l'authenticité (I Cor., IX, 2; Rom., IV, 11), et que, dans le culte, le sceau marque l'appartenance de l'objet à la divinité. Ici Dieu revendiquerait sa mainmise sur les personnes, et spécialement sur les docteurs de son Église. Mais l'Apôtre fait plutôt allusion à l'usage, qui remonte à la plus haute antiquité, de graver sur les temples et les édifices officiels une inscription précisant leur destination. Ainsi Dieu, architecte de l'Église, définit les « notes » de cette société. On comparera « Recours à la bannière de Iahvé », nom du premier autel élevé par Moïse (cf. L. Delporte, dans *Biblische Zeitschrift*, 1915, p. 117-120) et les signes (*'otholh*) inscrits sur les étendards et les trompettes de la « Congrégation » de Qumrân : « Appelés de Dieu, Règle de Dieu, Peuple de Dieu, Dieu frappe tous les fils de ténèbres, Congrégation et camp de Dieu, Familles de Dieu, Joies de Dieu au retour de la paix... » (*Guerre*, III, 3-IV, 10).

Le premier scellé, citation de Num., XVI, 5, atteste la science de Dieu qui reconnaît avec amour et distingue ceux qui lui appartiennent. Le Seigneur protège et guide les croyants mis en l'appartenance du Christ par le baptême et dont la foi intacte adhère totalement à lui; ils sont à l'abri (Joa., X, 29). Les premiers mots de la seconde inscription rappellent Ps., VI, 9; Is., LII, 11; la finale Lev., XXIV, 16; Jos., XXIII, 7; Is., XXVI, 13. Ici, ce sont les chrétiens qui adorent le Christ comme Seigneur et lui rendent un culte. Cette profession de foi comporte un engagement de vie vertueuse, une promesse de fidélité (cf. ὁμολογία, I Tim., VI, 12; Tit., I, 16) : quiconque appartient au Christ et entre dans cette construction qu'est l'Église doit renoncer au péché. Il porte aux yeux du monde un « cachet » de vie sainte. C'est donc que la sainteté est aussi propre à l'Église que la vérité. Dieu l'a marquée de ce double sceau. Il s'agit par conséquent de deux caractères immuables : fidélité de doctrine et droiture de vie, qui sont l'apanage de ses membres. Quiconque vit dans l'Église est immunisé contre l'erreur et le vice.

2° *Société enseignante.* — Si la nature de l'Église est d'être un temple, sa mission est d'être « colonne et soutènement de la vérité » (I Tim., III, 15). Les trois autres emplois de στῦλος dans le N. T. s'appliquent à des individus et non à une société (cf. C. K. Barrett, *Paul and the « Pillar » Apostles*, dans *Studia Paulina in honorem J. de Swaan*, Haarlem, 1953, p. 1-19; R. Annand, *Note on the three « Pillars ». Galatians, II, 9*, dans *The Expository Times*, 1956, p. 178); mais le présent contexte vise l'Église, et il faut mettre ces deux substantifs en apposition à ἐκκλησία. Si Dieu habite dans son Église, par son esprit chez les croyants et sa puissance chez les apôtres, ici il y demeure par sa parole reçue, conservée et enseignée. Plus précisément, la vérité repose sur l'Église (cf. Eccli., XXXVI, 24 : στῦλον ἀναπαύσεως) qui est son unique appui — sans quoi, elle vacille et s'écroule — comme dans un édifice les colonnes portent le toit, et les fondations supportent la maison tout entière. L'image est celle de la robustesse et de la pérennité (le verbe ἑδραιόω signifie « stabiliser », cf. Stauffer, dans G. Kittel, *Theol. Wört.*, II, 360). Le meilleur parallèle est sans doute I Reg., VIII, 13, où Salomon construit un Temple destiné à être pour toujours la résidence de Iahvé, ἕδρασμα τῆς καθέδρας τοῦ αἰῶνος.

Il est possible que la métaphore ait été suggérée par les deux colonnes que Salomon dressa aux portiques du Temple et qu'il nomma Jachin et Booz (I Reg., VII, 15-22; cf. R. B. Y. Scott, *The Pillar Jachin and Booz*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1939, p. 143-149; L.-H. Vincent, *Jérusalem de l'A. T.*, II, Paris, 1956, p. 406 sq.). Les disciples de R. Johannan ben Zakkai appelaient leur maître « colonne droite » (*Berak.*, 28 *b*; cf. Strack-Billerbeck, III, 537) et les rabbins auraient désigné ainsi le grand Sanhédrin (W. Lock, *The Pastoral Epistles*, Édimbourg, 1924, p. 43; cf. S. B. Hoenig, *The Great Sanhedrin*, Philadelphie, 1953, p. 81). Le substantif ἑδραίωμα est inconnu, non seulement de la Bible, mais de la littérature profane; il dérive de ἕδραῖος, « qui sert de siège, sédentaire », puis « ferme dans son assiette, solide »; d'où « base ferme, fondement, support »; il désigne ici le *soutènement* capable de résister à la masse et à la poussée d'éléments adverses. Dans le *Supplément à la Règle*, I, 12 (édité par D. Barthélemy et J. T. Milik, *Qumran Cave I*, Oxford, 1955, p. 110-112), la dernière étape de l'accès aux charges est ainsi décrite : « A vingt-cinq ans, il viendra siéger parmi les fondements (יְסוֹדוֹת) de la Congrégation sainte pour se dévouer aux services de la Congrégation. » Pour cet emploi métonymique de יְסוֹדוֹת, les éditeurs renvoient à Ez., XXX, 4 et aux « colonnes » de la communauté chrétienne primitive (Gal., II, 9); de même H. N. Richardson (*Some Notes on 1 Q. S. a*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1957, p. 151), qui observe cependant que le correspondant normal de στῦλον serait עַמֹּד ou מַצֵּבָה : mais précisément ἑδραίωμα serait une traduction heureuse de יְסוֹדָה, puisque les LXX ont traduit ce terme par θεμέλιον dans Ps., LXXXVII, 1, dans une métaphore analogue : « (Sion) *fondée* par lui sur les montagnes saintes. Sion, ses portes sont aimées de

lahvé plus que toutes les demeures de Jacob. » En tout cas, le Maître de Justice chantait : « Je me suis appuyé sur ta vérité, ô mon Dieu! Car c'est toi qui mettras la fondation (סוֹד) sur le rocher... et le fil à plomb de vérité pour contrôler les pierres éprouvées, en vue de construire une bâtisse robuste, telle qu'elle ne soit pas ébranlée et que nul de ceux qui y pénètrent ne chancelle » (*Hymn.*, VI, 25-27).

La vérité, qui est l'objet de la foi (II Thess., III, 12), un objet de soumission (I Petr., I, 22), la règle du langage (Eph., IV, 25) et de toute la vie (Rom., I, 18; II Cor., IV, 2), s'identifie pratiquement à la révélation de Dieu en Jésus-Christ (I Tim., III, 16; cf. Joa., I, 14, 17). De cette connaissance et des conséquences pratiques qui en découlent dans la vie morale, l'Église de Dieu est la seule gardienne au monde; sa mission est de les maintenir intégralement. L'accent est sur la droiture, la solidité et la stabilité de cette conservation sans défaillance et qui défie toute atteinte; c'est l'idée même du Seigneur dans le logion de son Église fondée sur le roc (Matth., XVI, 18); et comme Pierre était destiné à être le fondement inébranlable de l'Église du Christ, les évêques et tous les ministres chrétiens seront sans compromission les gardiens fidèles de la vérité et du mystère de la foi (I Tim., III, 9; cf. I, 19). S. Thomas cite ici Luc., XXII, 32 : « Affermis tes frères », un des textes sur lesquels s'est appuyé le concile du Vatican pour définir l'infaillibilité pontificale. De fait, la locution paulinienne ne peut avoir qu'un sens : l'Église est préservée de l'erreur. Il s'agit surtout de l'Église enseignante et apostolique (J. E. Belser, *Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus*, Fribourg, 1907; cf. Fl. V. Filson, *The Christian Teacher in the First Century*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1941, p. 317-328; H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Fribourg, 1956, p. 129-147), qui garde en dépôt la vérité révélée par le Christ : l'enseignement de la foi repose sur le plus solide fondement. « Ce verset déconcerte beaucoup d'exégètes. Il leur paraît impossible que S. Paul ait eu une conception aussi avancée de l'Église. Cette manière de voir ne nous semble pas fondée. Si l'on suit, en effet, le mouvement de la pensée de l'Apôtre à travers les épîtres de la captivité, on voit se préciser dans son esprit le concept qu'il finit par exprimer ici. Qu'on se rappelle, en particulier, l'allusion qui est faite par deux fois à l'expansion universelle, à la catholicité, comme signe distinctif de l'Évangile véritable (Col., I, 6, 23). Au chap. I, 26 de la même lettre, S. Paul insiste sur ce fait que le mystère, objet de l'Évangile, caché si longtemps, a été enfin révélé aux saints de Dieu, c.-à-d. aux chrétiens. Au chap. II, 18, l'Apôtre arguë contre les prédicateurs judéo-phrygiens de ce qu'ils suivent leur volonté propre et leurs visions personnelles et ne restent pas unis à la tête dont l'Église est le corps. Dans la lettre aux Éphésiens, les gentils sont édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes (II, 20), qui ont reçu, par le S.-Esprit, la révélation du mystère du Christ (III, 5). Très visiblement, à mesure que des groupes de tendance séparatiste et peu orthodoxes se forment parmi les croyants, la conception de l'Église, corps universel des saints, en tant que véritables bénéficiaires des révélations de l'Esprit et dépositaires de l'Évangile authentique du Christ, s'affermit, se précise, prend de l'importance dans la pensée de S. Paul. Il n'est pas étonnant que dans les épîtres pastorales, écrites du point de vue et avec les préoccupations que l'on sait, il en arrive à présenter l'Église, c.-à-d. avant tout le corps universel des saints unis à la tête qui est le Christ, comme la colonne et le fondement de la vérité » (A. Lemonnyer, *Épîtres de S. Paul*, Paris, 1905; cf. Col., I, 27, μυστήριον; Vulg., *sacramentum* = union sacrée).

Voilà pourquoi l'objet de la foi proclamée au baptême (ὁμολογουμένως, I Tim., III, 16; cf. τὸ μυστήριον τῆς πίστεως, ῾. 9) est conçu comme un mystère : τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον. Si l'on garde au suffixe -τήριον, sa nuance de lieu d'une action (cf. παιδευτήριον, ὁρμητήριον...) ou de moyen ordonné au but (φυλακτήριον, διδακτήριον), comme c'est le cas de nombreux termes rituels ou liturgiques (ἱλαστήριον, θυσιαστήριον...), le mystère paulinien garderait une valeur cultuelle (cf. *supra*, VI, 3, 39, 152 sq.). De même que l'Antéchrist est τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας (II Thess., II, 7) exerçant son œuvre néfaste dans le monde, l'Église est τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, déployant tous les bienfaits de l'incarnation, de la prédication et de la mort du Christ. Mais ici encore, les textes de Qumrân sont éclairants (cf. W. K. M. Grossouw, *The Dead Sea Scrolls and the N. T.*, dans *Studia catholica*, 1951, p. 289-299; 1952, p. 1-8; E. Vogt, « *Mysteria* » *in textibus Qumrân*, dans *Biblica*, 1956, p. 247-257; M. Verheijen, Μυστήριον, *Sacramentum et la Synagogue*, dans *Recherches de science relig.*, 1957, p. 321-337). Les « mystères » sont les conseils ou décrets cachés de Dieu qui concernent les derniers temps et que Dieu révèle à ses serviteurs et aux prophètes (*Com. Habac.*, VII, 1), notamment au Maître de Justice, conformément à Eccli., III, 19 : « Aux humbles sont révélés ses secrets » (μυστήρια, *sôd*; cf. VIII, 18, *raz*), et à Dan., II, 18, 27-30 (cf. *supra*, VI, 174 sq.). Ces mystères sont ceux du bon vouloir de Dieu (*Hymnes*, frag. III, 7; cf. Éph., I, 9), de sa sagesse (*Hymnes*, IX, 23; cf. Col., II, 3; IV, 3), de son intelligence, de sa science, de sa pensée, de sa prudence, et surtout de sa vérité : *sod emèt* (*Hymnes*, I, 27; II, 9; V, 9, 26; X, 4; XI, 4, 9, 16). Il s'agit alors des instructions ou des messages divins (cf. Sap., VI, 22; VIII, 4), dont les apôtres sont les interprètes (I Cor., IV, 1) et l'Église la détentrice (cf. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant S. Paul*, Paris, 1942, p. 239-274; C. Mohrmann, *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens*, dans *Harvard Theological Review*, 1954, p. 141-152). Alors que les disciples des rabbins étaient instruits des « mystères de la Loi, *razê tora* » (*Pirqê Abot*, VI, 2; cf. E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund, 1955, p. 3 sq.; H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, I, Tubingue, 1957, p. 23, *passim*), les chrétiens ont communication du mystère par excellence : tout ce qui concerne la personne et l'œuvre du Sauveur, réalisation de la sagesse multiforme de Dieu. Τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον est donc proprement la révélation chrétienne (cf. *Poimandrès*, IX, 4 : εὐσέβεια δέ ἐστι Θεοῦ γνῶσις). Les membres de la famille de Dieu en sont instruits par l'Église, y adhèrent unanimement et en vivent. Ces quelques mots apportent une riche précision à l'objet et à l'économie de la foi qui sauve, adhésion au mystère christologique révélé dans et par l'ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος.

En fonction de cette conception, S. Paul énonce le but de sa vocation d'apôtre : « pour que les élus de Dieu aient la foi et connaissent la vérité qui mène à la piété » (Tit., I, 1). Il prescrit à Timothée de garder intégralement l'enseignement traditionnel : Σὺ δὲ μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης (II Tim., III, 14), comparable à un dépôt que le dépositaire doit fidèlement conserver : τὴν παραθήκην φύλαξον (I Tim., VI, 20). La première tâche de ses collaborateurs est de proclamer la parole de Dieu : Κήρυξον τὸν λόγον (II Tim., IV, 2) et de se consacrer à l'enseignement : ἔπεχε... τῇ διδασκαλίᾳ (I Tim., IV, 16). Ils dispenseront la parole de vérité avec exactitude (II Tim., II, 15; cf. Tit., II, 1, 7-8) et hardiesse (II Tim., I, 8); la proposeront à tous les fidèles (I Tim., IV, 6), se portant garant ou donnant le témoignage le plus ferme (διαβεβαιοῦσθαι, Tit., III, 8; cf. II Tim., II, 14) de la doctrine officielle (I Tim., VI, 3). Ils ne choisiront comme évêques que des hommes capables d'enseigner (I Tim., III, 2; cf. II Tim., II, 24), et des presbytres aptes à « exhorter en prêchant la saine doctrine comme à réfuter les contradicteurs » (Tit., I, 9; cf. I Tim., V, 17). Ils n'admettront dans la hiérarchie ecclésiastique que « des hommes sûrs, qui soient capables d'en instruire également d'autres » (II Tim., II, 2).

Il ne s'agit pas d'une activité parmi d'autres, fût-elle spécialement opportune, mais d'une fonction essentielle de la hiérarchie, tenant à la constitution

même de l'Église. Lorsque l'Apôtre prescrit à Timothée de s'adonner « à la lecture, à l'exhortation, à l'enseignement » (I Tim., IV, 13), il rattache immédiatement cet office au charisme transmis par l'imposition des mains du *presbyterium* (℣. 14). L'article devant chaque substantif indique qu'il s'agit de trois interventions distinctes dans les réunions de l'Église. L'ἀνάγνωσις est la lecture publique de la Ste Écriture (ἀναγιγνώσκω signifie originellement « reconnaître les lettres, déchiffrer », puis « lire à haute voix », d'où ἀναγνώστης, « le lecteur »), telle qu'on la pratiquait à la synagogue (Luc., IV, 16; Act., XIII, 15; II Cor., III, 14; la « synagogue des Affranchis » à Jérusalem fut construite εἰς ἀνάγνωσιν νόμου καὶ εἰς διδαχὴν ἐντολῶν; cf. *Rev. bibl.*, 1921, p. 251). Cela suppose un choix avisé des passages à lire, une étude préalable du document, une diction intelligible, enfin un exposé correct (ἀνάγνωσμα, « explication de textes »; cf. Épictète, II, 19, 10; I. Bruns, *De schola Epicteti*, Kiel, 1897, p. 3 sq.). Timothée fera suivre sa lecture d'un commentaire *(midrash)* à la fois doctrinal et édifiant, mettant en valeur l'enseignement biblique et ses conséquences pratiques, exhortant enfin ses auditeurs à une vie meilleure. Jamais l'homme de Dieu n'est assez nourri de la révélation contenue dans la Bible et qui est l'objet même de sa prédication, car « toute Écriture, inspirée de Dieu, est utile pour enseigner, pour convaincre, pour redresser, pour éduquer dans la justice » (II Tim., III, 16). Mais ici encore la dispensation parfaite de la doctrine qualifie l'excellence du ministre, « afin que l'homme de Dieu soit accompli, équipé pour toute œuvre bonne » (℣. 17).

On sait que le judaïsme repose tout entier sur l'éducation par la Torah (cf. T. Perlow, *L'éducation et l'enseignement chez les Juifs à l'époque talmudique*, Paris, 1931), et que le rôle des maîtres enseignant cette Loi de vie est exalté au suprême degré : « Le mérite de celui qui enseigne la Torah aux enfants du peuple est si grand que ses prières sont assez efficaces pour modifier les décrets de la Providence » *(B. Meçia, 85 a)*. La tradition talmudique, évoquant Joseph, fils de Joezer, comme « le *hasid* dans le sacerdoce » (*Mishna, Hagigah*, II, 7), le considérait comme le dernier de cette longue chaîne de docteurs « qui étudiait la Torah comme Moïse notre maître. Depuis ce temps, la Torah n'a plus jamais été étudiée de cette manière » *(Temurah, 15 b)*. Mais les documents de Qumrân fournissent le meilleur parallèle à l'institution enseignante qu'est l'Église et ne permettent guère de douter de l'influence de ceux-là sur l'organisation pédagogique de celle-ci, telle qu'elle est évoquée par les Pastorales. Au sein de la communauté de Damas, l'interprétation de la Loi est conçue comme une source d'eaux vives (*Doc. Damas*, V, 3; VIII, 6; IX, *b* 28). Les religieux du *khirbet* Qumrân s'efforcent de « préparer la voie du Seigneur » (Is., XL, 3); or « la voie, c'est étudier la Loi » (*Règle*, VIII, 15). Puisque, par sa vérité, Dieu purifie toutes les actions de l'homme (*Règle*, IV, 20-21; cf. I, 11-12), qui devient « témoin de la vérité » (VIII, 6), Dieu pardonne leurs péchés à tous ceux qui écoutent l'*Enseignant de la justice* (*Doc. Damas*, XX, 27-34; cf. *Règle*, V, 8-13; VIII, 15). D'où l'imploration des *Shemoneh 'esreh* selon une recension palestinienne découverte à la genizzâh du Caire : « Daigne nous accorder, notre Père, une science venant de toi, une connaissance et une sagesse venant de la Torah. Béni sois-tu, Seigneur, qui daignes accorder la science (D. W. Staert, *Altjüdische liturgische Gebete*, 2e éd., Berlin, 1930, p. 12). Moïse était censé avoir uni un enseignement exact de la Loi avec une exhortation pressante (*Dires de Moïse*, I, 1-5; cf. D. Barthélemy et J. T. Milik, *Qumran Cave I*, Oxford, 1955, p. 92); à Qumrân, c'est le Maître de Justice d'abord, doté de l'esprit de science et dont la vérité est le ceinturon de ses hanches (*Recueil des bénédictions*, V, 25-26; cf. *ibid.*, p. 128), « qui est celui qui enseigne la Loi à son conseil et à tous ceux qui s'offrent pour être agrégés aux élus » (*Commentaire de Michée*, XIV, 6-7; cf. *ibid.*, p. 78). Dès qu'un postulant se présente à la communauté, en effet, il faut « qu'on l'instruise du livre de la Méditation et, en fonction de son âge, on lui enseignera les préceptes de l'Alliance » (*Annexe à la Règle*, I, 6; cf. *ibid.*, p. 112). Or c'est aux prêtres qu'est dévolue la charge d'instructeurs. Avec l'intendance de l'Alliance et la direction de l'agir quotidien, l'enseignement religieux est sans cesse signalé comme leur tâche propre (*Règle*, III, 13; VI, 15; IX, 18, 20; *Doc. Damas*, XIII, 5-6; XIV, 7 : « Les fils de Saddouq, les prêtres que Dieu a choisis afin... d'authentifier tous ses commandements au milieu de son peuple, afin de les instruire... » (*Recueil des bénédictions*, III, 23; cf. *Qumran Cave I*, p. 124). « Ils rassembleront les arrivants, des petits enfants jusqu'aux femmes, et ils proclameront à leurs oreilles tous les préceptes de l'Alliance, et qu'ils les instruisent de toutes leurs ordonnances » (*Annexe à la Règle*, I, 4-5; cf. *ibid.*, p. 111). Il ne s'agit pas d'une simple lecture de la Torah, mais de son commentaire à toute l'assemblée et avec toute l'initiative et l'autorité d'un maître : « à son gré » (liturgie des *Trois langues de feu*, 5; cf. *ibid.*, p. 131); de sorte que le prêtre est « un grand luminaire qui brille de science pour le monde et qui illumine de la sagesse de vie la face de la multitude » (*Recueil des bénédictions*, IV, 27; cf. *ibid.*, p. 126; comparer *Règle*, II, 3; IV, 2, 22; II Tim., I, 10 : φωτίσαντος δὲ ζωήν). Mais le prêtre ne peut suffire à tout, il aura des collaborateurs. Avant que Paul ait prescrit à Timothée de s'adjoindre des presbytres capables d'en instruire également d'autres (II Tim., II, 2), Moïse avait demandé aux fils d'Israël : « Désignez-vous des sages qui se chargeront de vous expliquer à vous et à vos fils toutes ces paroles de la Loi » (*Dires de Moïse*, II, 8-9; cf. *Qumran Cave I*, p. 94). A Qumrân, non seulement les lévites expliquent l'histoire sainte (*Règle*, I, 22; II, 4, 11), mais par groupe de dix religieux il y a « un homme qui scrute la Loi nuit et jour, continuellement, en vue du commun perfectionnement » (VI, 6-8; cf. *Doc. Damas*, XIII, 2; A. Neher, *Échos de la secte de Qumrân dans la littérature talmudique*, dans *Les manuscrits de la mer Morte. Colloque de Strasbourg*, Paris, 1957, p. 54 sq.). Dans le conseil de la communauté, il y a « douze hommes et trois prêtres parfaitement versés en tout ce qui est révélé de toute la Loi, pratiquant la vérité » (*Règle*, VIII, 1-2). Enfin, l'instructeur ou inspecteur présidant la Congrégation doit toujours parfaire ses connaissances pour les communiquer à tous les fils de lumière (III, 13; VI, 15) : « Qu'il enseigne toute la science... qu'il destine la connaissance véritable et la justice authentique à ceux qui choisissent la voie... pour les introduire dans la sagesse » (IX, 13, 17-18; cf. M. Delcor, *Contribution à l'étude de la législation des sectaires de Damas et de Qumrân*, dans *Rev. bibl.*, 1954, p. 533-553; 1955, p. 60-75). Cette Congrégation-Église garantit la fidélité des disciples à la « Nouvelle Alliance » de Dieu et leur en assure les bénédictions, grâce à la connaissance de la vérité qu'elle diffuse. Celle-ci est un « roc solide » (*Règle*, XI, 4), sur lequel « le Saint des saints » (VIII, 8; IX, 6) qu'est la communauté est édifié : « Ses fondations ne trembleront pas ni ne bougeront de leur place » (VIII, 8; cf. N. N. Glatzer, *Hillel the Elder in the Light of the Dead Sea Scrolls*, dans Kr. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, New York, 1957, p. 232-244; H. Riesenfeld, *The Ministry in the New Testament*, dans A. Fridrichsen, *The Root of the Vine*, Londres, 1953, p. 96-127; Bo Reicke, *Remarques sur l'hist. de la forme (Formgeschichte) des textes de Qumrân*, dans *Les manuscrits de la mer Morte. Colloque de Strasbourg*, Paris, 1957, p. 37-44).

3° *Société charitable.* — La morale des Pastorales se résume dans la pratique des « bonnes œuvres », au premier rang desquelles s'inscrit la bienfaisance envers le prochain. De même que Dieu a révélé sa « philanthropie » dans le don du Christ et de toutes les richesses du salut (Tit., III, 4), les croyants se consacreront au service de leurs frères, surtout à l'égard des nécessiteux. Il n'y a pas de vertu authentique sans assistance et secours des affligés (I Tim., V, 10, 16). Dès que l'on possède quelque avoir, on est tenu « de faire du bien, d'être riche en bonnes œuvres, d'être largement donnant, effectivement généreux » (VI, 18). L'hospitalité étant l'acte-type de la charité dans la primitive Église (Act., XVI, 15; Rom., XII, 13; Hebr., XIII, 2; I Petr., IV, 9), l'amour du prochain se manifestera d'une manière privilégiée dans l'accueil cordial et large aux frères de passage (I Tim., V, 10). Il ne s'agit pas seulement d'être bon, mais de faire porter tous ses fruits à la grâce qui stimule l'enfant de Dieu à aimer comme Dieu aime; il faut faire la preuve de son authenticité

chrétienne : « Que les nôtres aussi apprennent à être les premiers dans les bonnes œuvres pour subvenir aux besoins urgents, afin qu'ils ne soient pas des arbres sans fruit » (Tit., III, 14; cf. ℣. 8; III Joa., 5-6). Quiconque refuserait de se dévouer serait pire qu'un incroyant (I Tim., V, 8).

Plus que d'autres, l'évêque, représentant de la communauté locale, devra se montrer ami du bien et généreux (Tit., I, 8), non seulement hospitalier (III, 13), mais accueillant et sympathique à tous les étrangers (φιλόξενος, I Tim., III, 2), donnant ainsi la preuve d'un amour surnaturel et désintéressé. Si la charité est inséparable de la vraie foi, la hiérarchie ecclésiastique ne peut pas ne pas associer la bienfaisance à l'enseignement : « Sois un modèle par la parole, par la conduite, par la charité... » (I Tim., IV, 12).

Parmi toutes les détresses humaines, le veuvage est la plus grave selon la tradition biblique. Aussi bien, le chef de l'Église manifestera d'abord sa charité à ces femmes qui, ayant perdu leur mari et voulant rester fidèles à sa mémoire, vivent dans le dénuement : χήρας τίμα τὰς ὄντως χήρας (I Tim., V, 3). L'*agapè* signifiant à la fois honorer et assister (cf. C. Spicq, *Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, Louvain, 1955), toute l'Église exprime sa charité sous forme de respect et de secours envers ces veuves. Elle les prend à sa charge (℣. 3). Toutefois, ce devoir d'assistance sera assumé de préférence par la famille de la veuve (℣. 4) ou quelque chrétienne aisée et dévouée, comme cette Dorcas des Act., IX, 39, 41. « Si une croyante a des veuves (dans sa parenté), qu'elle les assiste et que la communauté n'en ait pas la charge, de façon qu'elle puisse assister celles qui sont de vraies veuves (absolument seules au monde) » (I Tim., V, 16), comme l'Église de Jérusalem en a pris l'initiative dès l'origine (Act., VI, 1-2; cf. IV, 34). Mais, voici de nombreuses années que les femmes chrétiennes se recommandent par leur dévouement admirable et sont des modèles de piété dans chaque communauté. A Corinthe, c'est Priscilla dont le zèle ne peut être surestimé (Act., XVI, 19; Rom., XVI, 3; II Tim., IV, 19); à Cenchrées, c'est Phoebé (Rom., XVI, 1-2); à Colosses, Nymphé (IV, 15), à Philippes, Lydie (Act., XVI, 14 sq.). A Rome, il n'y a pas moins de huit femmes qui se sont sacrifiées par esprit de foi au service de leurs frères (Rom., XVI, 6, 12). L'Église pourrait-elle oublier leurs services et ne pas les entourer de sollicitude lorsque, veuves, elles sont dans le dénuement? Aussi bien, S. Paul prescrit que ces saintes femmes, de réputation irréprochable, qui ont passé leur vie en bonnes œuvres (I Tim., V, 9-10; ℣. appliqués à une diaconesse d'Anatolie; cf. *Rev. archéologique*, II, 1941, p. 352), ont mis leur « espérance en Dieu et persévèrent dans les supplications et les prières, nuit et jour » (I Tim., V, 5), telle la prophétesse Anne (Luc., II, 37), et qui, ayant atteint la soixantaine, sont résolues à n'appartenir qu'au Christ, seront « cataloguées » ou « inscrites sur le rôle » (I Tim., V, 9, καταλέγω, « inscrire sur une liste officielle », puis : « recruter, incorporer »), afin d'être assistées par l'Église tout entière. De ce chef, les veuves constituent un groupe spécial et deviennent en quelque sorte des personnages officiels. Du moins le veuvage, reconnu comme un état de sanctification, assure à ses membres une place de choix dans l'Église et sans doute des marques privilégiées de respect. Ces femmes ont engagé leur foi au Christ et continueront de se dévouer au service des pauvres et des malades. L'institution, plus morale que juridique, dont l'Apôtre élabore les premiers éléments, est une nouveauté, mais en harmonie parfaite avec la croissance de la vie de l'Église (cf. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4e éd., II, Leipzig, 1924, p. 589 sq.). Il est notable qu'elle se caractérise et par la prière et par la dilection fraternelle, c.-à-d. comme une réalisation éminente de l'idéal chrétien.

III. Organisation et hiérarchie. — Sur cette *Ecclesia*, qui n'est rien moins qu'une administration et n'a pas encore de constitutions ou de charte officielle, l'Apôtre exerce une autorité souveraine. Il délègue Timothée et Tite pour le représenter et agir en son nom. Ces légats ou coadjuteurs apostoliques sont donc munis de pleins pouvoirs et jouissent sur les ministres locaux d'une autorité égale à celle de Paul lui-même (Tit., I, 5). Ils sont même appelés à lui succéder, du moins Timothée (II Tim., IV, 5-7) qu'une consécration spéciale a habilité à cette charge (I Tim., I, 18; IV, 14; II Tim., I, 6). On les voit exercer l'office de *docteurs*, enseignant la foi et veillant sur son orthodoxie (Tit., II, 8; II Tim., II, 15); de *pasteurs*, s'adressant à tous les âges et toutes les conditions, parlant, exhortant, prescrivant pour que chacun fasse honneur en tout à la doctrine de Dieu; *juges* ecclésiastiques (I Tim., V, 19), ils contrôlent la discipline et expulsent les hérétiques (Tit., III, 10); *chefs du culte*, ils déterminent la liturgie (I Tim., II, 1-12) et recrutent les ministres de l'Église : évêques-prêtres, diacres, diaconesses (I Tim., III, 1-13; V, 22; Tit., I, 5). Ce dernier office paraît le plus urgent, sinon le plus important. La rapide et vigoureuse croissance de l'Église nécessite la multiplication des organes de la hiérarchie; de sorte que ces épîtres attestent une nette distinction entre le peuple de Dieu et son clergé. Si embryonnaire que soit l'institution de ce dernier — elle se signale surtout par l'exigence d'une vertu plus assurée et patente, sinon plus haute — elle n'est nullement temporaire ou occasionnelle et constitue la structure permanente des communautés : chaque Église locale aura désormais son organisation propre, assurant à tous ses membres la participation de la connaissance, de la vérité et de la grâce (Tit., II, 11-15; III, 7-8; II Tim., III, 16).

1° *Les faits et leur évolution.* — Depuis toujours, un groupe spécialisé de ministres se distingue au sein des réunions chrétiennes et, sous des noms divers, fait figure de hiérarchie officielle, de notables (δοκοῦντες, Gal., II, 6; cf. C. K. Barrett, *Paul and the « Pillar » Apostles*, dans *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan*, Haarlem, 1953, p. 1-19). Dès l'an 36, à Jérusalem, les apôtres s'adjoignent sept *diacres*, qu'ils députent aux œuvres charitables en leur imposant les mains (Act., VI, 6). En 44, apparaissent les *presbytres* qui administrent les affaires de la communauté (XI, 30), contrôlent la doctrine (XV, 3-4, 6, 22-23; XXI, 18), prient et transmettent la grâce de Dieu (Jac., V, 14). En 51, à Thessalonique, les disciples sont invités à manifester de grands égards « envers ceux qui se donnent de la peine au milieu de vous, *qui sont à votre tête dans le Seigneur* et qui vous reprennent » (I Thess., V, 12). Ces προϊσταμένοι sont évidemment à identifier avec les charismatiques de Rom., XII, 8 (ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ) et les presbytres en charge de I Tim., V, 17 (οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι). Leur présidence effective ne fait pas de doute (cf. οἱ ἡγουμένοι, Hebr., XIII, 7, 17; Act., XV, 22), puisqu'elle dérive de l'un des charismes de gouvernement (I Cor., XII, 28, κυβερνήσεις) et suppose une aptitude naturelle des sujets : τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον (I Tim., III, 4; cf. 5; H. Greeven, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft* [= *Z.N.W.*], 1952, p. 1-43; W. Michaelis, *Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift*, Berne, 1953; G. Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 69 sq.; J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1956). Le Seigneur ayant exprimé les responsabilités du chef de l'Église sous la métaphore du pasteur

qui fait paître les brebis (Joa., xxi, 16; cf. x, 1 sq.), les presbytres d'Éphèse, en 58, sont considérés comme des *évêques*, c.-à-d. des gardiens ou intendants sur l'Église de Dieu (Act., xx, 17). Eux aussi ont été établis dans leur fonction par le S.-Esprit : ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν (ℵ. 28; cf. Eph., iv, 11-12 : τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους ...εἰς ἔργον διακονίας; I Petr., ii, 25). On insiste à juste titre sur la tâche pastorale des presbytres « surveillants »; ce dernier terme ne désignant pas un titre ou une charge distinctive (cf. G. M. Perrella, *Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei*, dans *Divus Thomas*, 1937, p. 172-176; R. Schnackenburg, *Episcopos und Hirtenamt*, dans *Episcopus. Festschrift für Kardinal M. von Faulhaber*, Regensburg, 1949, p. 66-88; J. Colson, *L'évêque dans les communautés primitives*, Paris, 1951, p. 40 sq.). Mais on oublie de signaler le caractère définitif des adieux de Paul. Celui-ci, en confiant son héritage aux anciens d'Éphèse, ne doute pas que ceux-ci disposent pleinement et dès maintenant de toutes les ressources juridiques et spirituelles pour gouverner l'Église, enseigner, transmettre la grâce, « construire l'édifice » (Act., xx, 32). En 62, l'épître aux Philippiens est adressée spécialement aux évêques et aux diacres de la cité (i, 1). Enfin, I Tim., iv, 14 (cf. i, 18) évoque l'intervention d'un « collège de presbytres » (πρεσβυτέριον) qui jadis, sans doute à Lystres, a imposé les mains à Timothée et lui a transmis un charisme ou don de grâce permanent (cf. *supra*, i, 1233-1243).

Dans II Tim., i, 6 l'Apôtre se réfère à la transmission de ce même χάρισμα τοῦ Θεοῦ, mais il rappelle que lui aussi a participé à cette imposition des mains sur son jeune disciple (comparer συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ, I Cor., v, 4). On sait, en effet, qu'à Lystres, Iconium et Antioche de Pisidie, c'est par ce rite que Paul et Barnabé avaient établi des presbytres dans chaque Église locale (Act., xiv, 23). La comparaison de ces derniers textes avec I Tim., i, 18; iv, 14, montre que la présence de l'Apôtre n'était pas indispensable (cf. I Tim., iii, 14 : « Je t'écris cela... au cas où je tarderais ») pour donner valeur à la *chirotonie* du *presbyterium;* celui-ci est doué d'un pouvoir sacramentel autonome. Par ailleurs, qu'il s'agisse des diacres hiérosolymitains, des chefs-présidents-pilotes de Rome et de Corinthe, ou des évêques éphésiens, c'est Dieu qui les « met en place » (τίθημι), le S.-Esprit qui les désigne ou les inspire, l'imposition des mains des apôtres et des autorités ecclésiastiques qui leur communique leurs pouvoirs et les habilite à leurs fonctions spirituelles. Dès lors, si l'on peut évoquer cent parallèles aux diacres, évêques et intendants du monde grec, exerçant de pures charges administratives et d'économat (cf. II Mach., iii, 4, προστάτης τοῦ ἱεροῦ; et l'ἐπιστάτης τῶν ἱερῶν des papyrus égyptiens, « contrôleur délégué par le roi pour surveiller l'organisation économique du temple », W. Peremans-E. van 'T Dack, *Notes concernant P. S. I.*, viii, 969, dans *Symbolæ R. Taubenschlag*, ii, Varsovie, 1957, p. 128), il est clair que les presbytres-épiscopes de l'Église chrétienne sont des personnages sacrés, possédant un pouvoir religieux (Jac., v, 14) en même temps qu'ils exercent l'autorité gouvernementale sur l'ensemble des fidèles. II Tim., i, 6-7 précise la nature du χάρισμα définitivement possédé par Timothée, « en vue de l'utilité commune » (I Cor., xii, 7), pour « édifier » l'Église (xiv, 12). S'il confère la prudence requise d'un pasteur d'âme, il est d'abord une force pour ne pas rougir de l'Évangile (cf. II Tim., iv, 17; I Tim., i, 12) et une charité pour diffuser la parole de Dieu. Or ce ministère de la parole est un office sacerdotal (Rom., xv, 16; II Cor., ix, 12; Phil., ii, 17; λειτουργεῖν est l'office des prêtres et des lévites dans le Temple, Ex., xxviii, 28, 35-43; xxix, 30; Num., iv, 34; xvi, 9; II Chr., xxxi, 2; I Mach., x, 42; cf. Ph. H. Menoud, *L'Église et les ministères*, Neuchâtel-Paris, 1949, p. 17 sq.; K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes*, Fribourg, 1957).

Le terme πρεσβυτέριον, qui était inconnu en dehors du N. T., a été dépisté par J. Jérémias dans une variante de la version de Théodotion sur Dan., xii, 50 (ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΙΟΝ *ausserchristlich bezeugt*, dans *Z. N. W.*, 1957, p. 127-132). Selon B, 88, 410, Daniel « tout jeune garçon » (ℵ. 45), ayant mis en doute la culpabilité de Susanne, les anciens (οἱ πρεσβύτεροι) lui disent : « Viens, siège au milieu de nous et renseigne-nous, car Dieu t'a donné la qualité (de jugement) d'ancien; ὅτι σοι δέδωκεν ὁ Θεὸς τὸ πρεσβεῖον » (ℵ. 50). Mais tous les autres témoins portent, au lieu de ce dernier terme, τὸ πρεσβυτέριον : Dieu demande de faire place au prophète dans le « Conseil des anciens », qu'il siège au « tribunal » de justice. — L'existence d'un collège presbytéral aux origines de l'Église ne peut surprendre, puisqu'il correspond à l'institution judéo-palestinienne du συνέδριον (cf. Luc., xxii, 66; Act., xxii, 5) ou γερουσία (I Mach., xii, 6; II Mach., i, 10; iv, 44; xi, 27), et que l'organisation de la communauté de Qumrân repose sur le pouvoir législatif et judiciaire réservé aux fils d'Aaron (cf. J. Schmitt, *Sacerdoce judaïque et hiérarchie ecclésiale dans les premières communautés palestiniennes*, dans *Rev. des sciences relig.*, 1955, p. 250-261). On peut remonter plus haut, puisque Esdras, après la destruction du Temple, instaurant une assemblée de scribes ayant à transmettre le texte des Écritures (la *kenéseth* de la Mishnah) — d'où sortira la Synagogue — ne fit que s'inspirer de l'institution babylonienne du « collège » des prêtres (*kinaštu;* cf. É. Dhorme, *Le texte hébreu de l'A. T.*, dans *Rev. d'hist. et de philosophie relig.*, 1955, p. 136). Serait-il surprenant que Théodotion ait trouvé dans son texte l'attestation d'une *beith ha-zeqenîm* ou d'un *mošab harabbîm*? Toujours est-il que le *presbyterium* de I Tim., iv, 14 procède à l'ἐπίθεσις τῶν χειρῶν qui est ici, de l'aveu quasi unanime, un rite d'ordination (cf. v, 22). L'imposition des mains exprime une solidarité entre celui qui accomplit ce geste et le sujet sur lequel il s'applique; elle implique la transmission d'un bien, le transfert d'une qualité ou d'une fonction d'un sujet à l'autre (cf. J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le N. T.*, Paris, 1925); on la pratique aussi bien pour les bénédictions et les sacrifices, que pour la consécration des lévites (Num., viii, 10; cf. xxvii, 15-20), l'installation dans une charge et l'ordination des rabbis (cf. N. Adler, *Taufe und Handauflegung*, Münster, 1951; D. Daube, *The New Testament and rabbinic Judaism*, Londres, 1956, p. 224-246). Il n'est pas sûr que l'ἐπίθεσις chrétienne soit à rapprocher de la *sémikhah* talmudique, puisque celle-ci n'apparaît, comme rite d'investiture, qu'au ii^e^ s. de notre ère (B. *Sanh.*, 13 *b;* Tos. *Sanh.*, i, 1); elle se rattache plutôt à la transmission de l'Esprit par l'imposition des mains (Deut., xxxiv, 9). Si l'ἐπίθεσις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου correspondait à la *semikhath zeqenim*, l'état construit de l'hébreu imposerait de comprendre πρεσβυτερίου non comme un génitif d'auteur, mais de finalité : l'imposition faite en vue de conférer la pleine autorité « d'ancien » pour enseigner et juger, comme dans la variante de Théodotion (cf. J. Jérémias et D. Daube, *op. cit.*). Mais cette interprétation ingénieuse ne s'accorde pas aux autres impositions des mains du N. T.; elle n'est pas le sens obvie de la formule grecque compris à la première lecture. Cf. Ed. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Gœttingue, 1951; H. van Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubingue, 1953; G. Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel-Paris, 1955; B. S. Easton, *Early Christianity*. Londres, 1955, p. 135 sq.; H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Fribourg, 1956, p. 135 sq.; J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1956, p. 72 sq.

2° *A Éphèse et en Crète.* — La méthode apostolique de S. Paul est constante : une fois qu'il a évangélisé une ville et converti des disciples, il revient assurer leur persévérance et, pour ce faire, organise la communauté locale, notamment en instituant des presbytres (Act., xiv, 21, 23 : χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους). Pour la Crète, c'est à Tite qu'il confie cette œuvre d'achèvement et de stabilité, ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους (Tit., i, 5). Où l'on voit que

la κατάστασις (terme classique pour l'installation des fonctionnaires dans leur charge) est ici identique à l'ordination *(cheirotonia)* par l'imposition des mains. Le verbe κατίσθημι en effet, « établir dans une fonction ou un état déterminé, constituer, ériger », s'emploie du juge et du chef recevant pouvoir sur les sujets (Luc., XII, 14; Act., VII, 10, 27), et le Seigneur concevait de la sorte la constitution hiérarchique des ministères dans son Église (Math., XXIV, 45; Luc., XII, 42); aussi bien, est-ce le terme qui désigne l'ordination des diacres (Act., VI, 3) et celle du grand prêtre (Hebr., V, 1; VII, 28; VIII, 3). Puisque les presbytres ont pour fonction privilégiée de prêcher (I Tim., V, 17), leur accession à cette charge comporte la transmission d'une doctrine, à l'instar d'un dépôt sacré (παρατιθέναι, II Tim., II, 2; cf. Luc., XII, 48; I Tim., I, 18), lequel ne peut être confié qu'à des hommes absolument sûrs : πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται (II Tim., II, 2). Il s'agit, d'une façon plus générale, de ministres qui joueront le rôle d'intendants dans la maison de Dieu qu'est l'Église (Tit., I, 7, ὡς Θεοῦ οἰκονόμον; cf. I Petr., IV, 10); c'est par ce terme que le Maître les avait désignés (Luc., XII, 42; cf. C. Spicq, *L'origine évangélique des vertus épiscopales selon S. Paul*, dans *Rev. bibl.*, 1946, p. 36-46); or « ce qui en fin de compte est requis chez les intendants, c'est que l'on soit trouvé fidèle » (I Cor., IV, 2; cf. Xénophon, *Écon.*, XIV, 2). L'Apôtre, qui avait été appelé par le Christ parce qu'il possédait cette qualité (I Tim., I, 12), demande plus énergiquement encore à Timothée de faire montre d'une extrême circonspection dans le choix des candidats aux fonctions ecclésiastiques : « N'impose hâtivement les mains à personne (χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει) et ne participe pas ainsi aux péchés d'autrui » (I Tim., V, 22). Il devra, d'une part, procéder à une enquête et rassembler de bons témoignages en faveur des sujets (I Tim., III, 7 : δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν), d'autre part, apprécier personnellement leurs aptitudes, selon les normes qui sont énumérées I Tim., III, 2-12; Tit., I, 6-9. Cette δοκιμασία (cf. I Tim., III, 10, οὗτοι δὲ δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον), était, en Grèce, une vérification de l'aptitude ou de l'éligibilité des candidats aux charges : magistrats, généraux, membres du conseil, jeunes gens à admettre parmi les éphèbes, et surtout choix des prêtres athéniens (cf. P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs*, Paris, 1873, p. 10, 146). Le Seigneur avait fait cette vérification avant d'instituer Pierre à la tête de son Église (Joa., XXI, 15-17); de même, les Apôtres avant de choisir Matthias (Act., I, 21-22; Cf. Bo Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde*, Zürich, 1957, p. 24 sq.) et les diacres (VI, 30); et à Qumrân, nul n'accédait à la vie religieuse et à ses différents stades sans examen renouvelé (*Manuel*, V, 21, 24; VI, 17). Ni la chose, ni le mot ne sont donc nouveaux (I Cor., XI, 28; cf. II Cor., VIII, 8; XIII, 5; δόκιμος, II Tim., II, 15; ἀδόκιμος, Tit., I, 16); mais l'originalité porte sur la précision de ce contrôle et trahit une évolution de l'organisation ecclésiastique. On ne s'en remet plus au S.-Esprit et aux « sorts » pour connaître les bons candidats (Act., I, 24, 26; XIII, 2), les responsables de l'Église font œuvre de la vertu de prudence en examinant si les sujets offrent toutes les garanties de capacité et de moralité requises. Mais, par ailleurs, celles-ci ne sont nullement juridiques et, quoi qu'il en soit de leur multiplicité, elles sont ambivalentes, car on pourrait les exiger de candidats à bien d'autres fonctions. C'est dire que ces points d'examen sont encore primitifs et supposent une notion de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat antérieure au IIe s. et aux épîtres de S. Ignace d'Antioche.

On illustrera le ταχέως de I Tim., V, 22 par la longue et complexe procédure prescrite au IIe s. pour la circoncision des aspirants à la prêtrise et résumée par J. Nicole (*Textes inédits de la collection papyrologique de Genève*, Genève, 1909, p. 22 sq.) : *a)* les parents du candidat demandent au stratège du nome sa recommandation pour le grand prêtre d'Égypte; *b)* le stratège s'informe près du collège des prêtres de la localité si le candidat réunit les conditions requises; *c)* le collège des prêtres locaux appuie parfois sa réponse du témoignage de prêtres plus élevés dans la hiérarchie; *d)* le stratège remet aux requérants, pour l'ἀρχιερεύς, une lettre exposant leur demande; il certifie que les formalités d'usage ont été observées et que le candidat remplit les conditions requises; *e)* le grand prêtre, qui a pris connaissance de cette lettre, fait comparaître le candidat, s'assure qu'il a été dûment examiné et ordonne de procéder à la circoncision. — Par ailleurs, la responsabilité des supérieurs est engagée dans les défaillances des subalternes : « Si tu es investi de l'autorité, n'utilise jamais un homme malhonnête dans tes services, on te fera porter la responsabilité des fautes qu'il aura commises » (Ps.-Isocrate, *Démonicos*, 37); « Toute souillure, quels qu'en soient les auteurs, peut se communiquer à vous (les juges), vous devez être circonspects en pareille matière... Punissez-le par un bannissement. Ne partagez pas sa souillure » (Antiphon, *IIe Tétr.*, III, 11-12; cf. Num., XVI, 26; II Joa., 11; *Testament Gad*, VI, 3-4 : de peur que tu ne commettes un double péché); « Celui qui installe un juge indigne élève un temple idolâtrique en Israël » (Simon b. Lakisch, *Sanh.*, 7 *b*). Plus précisément I Tim., V, 22 doit être comparé à l'ἀνάδοσις, la présentation d'un candidat à une fonction (λειτουργία, ἐπιμέλεια), car il est constamment affirmé que tout collège ou particuliers qui soumettent une liste de présentation au pouvoir central le font sous leur propre responsabilité, τῷ ἑαυτοῦ κινδύνῳ (*P. Philad.*, I, 48, 55), ἰδίῳ κινδύνῳ (*P. Ryl.*, I, 77, 45), τῶν ἡμῶν κινδύνων (*P. Ryl.*, I, 90, 30-32; *P. Oxy.*, IV, 708, 10; VIII, 1119, 10; X, 1254, 24-25; *B. G. U.*, I, 235, 13-14; *P. Fay.*, 26; *P. Fam. Tebt.*, 15). Non seulement celui qui propose un fonctionnaire à un poste officiel est solidaire des fautes de son candidat, mais l'on voit des supérieurs obligés d'acquitter les dettes que leur subordonné n'a pas payées au fisc (*P. Oxy.*, I, 57; cf. C. Kunderewicz, *Évolution historique de la responsabilité des fonctionnaires dans l'Égypte ptolémaïque, romaine et byzantine*, dans *Rev. internationale des droits de l'Antiquité*, 1957, p. 167-217; cf. *Id.*, dans *Eos. Symbolæ R. Taubenschlag dedicatæ*, Varsovie, II, 1957, p. 101-115). On comprend mieux ainsi que Timothée, instituant « trop vite » dans l'épiscopat un néophyte (I Tim., III, 6) ou un chrétien qui ne possède pas de garanties sérieuses, soit tenu pour solidaire et responsable des déficiences de celui-ci. Tout le monde, à l'époque, en était d'accord.

Rien n'est plus vague que la διδασκαλία ou la διδαχή de I Tim., V, 17 (cf. Tit., I, 9; II Tim., II, 2; IV, 2), la διακονία de I Tim., III, 10 (cf. *v.* 13; I, 12; II Tim., I, 18; IV, 5, 11) et même le προΐστημι de I Tim., V, 17. Heureusement, ce dernier verbe strictement paulinien (I Thess., V, 12; Rom., XII, 8) est clairement précisé par le contexte de ses emplois dans les Pastorales. L'Église, en effet, est une famille dont Dieu est le Père et les chrétiens ses enfants (I Tim., III, 15); l'évêque-presbytre est l'intendant de cette maison (Tit., I, 7, οἰκονόμος) et il ne pourra accéder à ce rôle de chef que s'il a préalablement fait preuve dans son propre foyer familial de ses aptitudes au gouvernement : il faut que l'évêque « gouverne bien sa propre maison (τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον), tenant ses enfants dans la soumission. Mais si quelqu'un ne sait pas gouverner sa propre maison (εἰ δέ τις τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι οὐκ οἶδεν), comment prendra-t-il soin d'une Église de Dieu? » (I Tim., III, 4-5). L'argument est classique : « Lorsque tu as l'intention de choisir un conseiller pour défendre tes intérêts, examine d'abord comment il a réglé ses propres affaires. Qui a été mal inspiré pour gérer son bien, ne conseillera jamais convenablement les autres » (Isocrate, *A Démonicos*, 35); « Gouverne ton État comme la maison de tes pères » (Id., *Nicoclès*, II, 19); « Si quelqu'un veut former des gens aptes à veiller à ses affaires, il faut qu'il soit lui-même apte à surveiller et à examiner les travaux » (Xénophon,

Écon., XII, 19; cf. Tacite, *Agr.*, 19). Lorsque l'Apôtre précise que l'évêque ne doit être ni adonné au vin, ni ami de l'argent (I Tim., III, 3, μὴ πάροινον, ἀφιλάργυρον; Tit., I, 7, μὴ αἰσχροκερδῆ), on peut encore comparer Xénophon exigeant que le régisseur (ἐπίτροπος) se dévouant aux affaires de son maître (ἐπιμελεῖσθαι) ne soit ni buveur, « car l'ivresse fait oublier tout ce que l'on doit faire » (*Écon.*, XII, 11), ni se laisse gagner par l'amour du gain (φιλοκερδεῖς, *ibid.*, XII, 16). Mais S. Paul, ajoutant μὴ πλήκτην ἀ μὴ πάροινον (I Tim., III, 2; Tit., I, 7), se réfère au logion évangélique du πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος établi par le Seigneur sur toute sa maisonnée (ὃν καταστήσει ὁ κύριος) et qui se mettrait « à frapper les serviteurs et les servantes et à manger et à boire et à s'enivrer » (Luc., XII, 42-48). Il s'agit d'un δοῦλος (℣. 43) auquel le Maître confie un poste de confiance, et voilà pourquoi l'Apôtre exige semblablement des diacres : τέκνων καλῶς προϊστάμενοι καὶ τῶν ἰδίων οἴκων (I Tim., III, 12). S'il y a, par conséquent, de nombreux προεστῶτες dans l'Église (I Tim., V, 17), tous devront se comporter en bons chefs de famille et posséder une autorité naturelle, sinon des dons pédagogiques reconnus. Il ne s'agit pas d'une présidence d'honneur, ni seulement d'administrer les ressources de la communauté chrétienne, d'organiser, mais de commander. Nul ne peut être évêque ou diacre, s'il n'a su se faire obéir de ses enfants et les bien éduquer. C'est dire que la qualité fondamentale de l'intendant de Dieu est la prudence gouvernementale.

Dans la langue du temps, προστάτης, προεστηκώς désignent le chef ou le régisseur (*P. Oxy.*, II, 290, 21, de 83 ap. J.-C.; 299, 4; *P. Lille*, XIX, 8; *P. Petr.*, II, 30 *e* 4), et le verbe correspondant s'applique aux surintendants, aux chefs d'une corporation (*P. Ryl.*, II, 132, 3; *P. Oxy.*, VI, 891, 12; X, 1275, 8), aux maires d'un village : ὁμνύω... μηδὲ μὴν ἀπὸ τοῦ νῦν προστήσεσθαι κώμης (*P. Oxy.*, II, 239, 11, en 66 de notre ère; cf. *P. Ryl.*, II, 122, 6; *P. Hamb.*, I, 35, 3; Moulton et Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1949, *in h. v.*). L'asiarque Kentaurianos, président de la gérousie de Tralles, est désigné comme προεστῶτος τοῦ συνεδρίου (cité par L. Robert, *Inscriptions et institutions agonistiques*, dans *Symbolae R. Taubenschlag dedicatæ*, II, Varsovie, 1957, p. 235).

Ce n'est pas une sinécure, car προΐστημι ne signifie pas seulement « présider, placer en avant », mais « donner tous ses soins, s'occuper, prendre en charge ». A l'époque de Josué, ceux qui avaient le commandement (ἡγεμονία) se montrèrent négligents du bien commun : ἀμελῶν προστάντων τοῦ κοινῇ συμφέροντος (Fl. Josèphe, *Ant.*, V, 90). Le grand prêtre, qui est aussi ethnarque, prend en main la cause des Juifs injustement traités (*ibid.*, XIV, 196; cf. *Ép. Aristée*, 182; *P. Fay.*, XIII, 5; *P. Tebt.*, II, 326), et c'est en ce sens que les croyants doivent s'adonner et se consacrer aux bonnes œuvres, ἵνα φροντίζωσιν καλῶν ἔργων προΐστασθαι (Tit., III, 8; cf. ℣. 14). Les presbytres προεστῶτες, par conséquent, devront gouverner l'Église avec toute l'application qu'un artisan met à exercer son métier, un négociant à traiter ses affaires, un magistrat municipal à administrer sa commune; et c'est précisément en cette activité et ce dévouement que le Seigneur avait résumé la fidélité de son οἰκονόμος, prêt nuit et jour à rendre ses comptes au Seigneur (Luc., XII, 43, 47-48; cf. XVII, 7-10). Ces qualités de zèle et de vigilance sont davantage soulignées par le verbe ἐπιμελεῖσθαι, que les écrivains médicaux et S. Luc (X, 34-35; cf. Act., XXVII, 3, ἐπιμέλεια) entendent des soins donnés au malade, que I Tim., III, 5 emploie pour dire le dévouement au service de l'Église (πῶς ἐκκλησίας Θεοῦ ἐπιμελήσεται ;), et que Platon avait déjà associé au précédent : προεστάναι τῆς πόλεως καὶ ἐπιμελεῖσθαι (*Gorg.*, 520 *a*).

Ἐπιμελέομαι exprime au premier chef l'activité des fonctionnaires, des administrateurs et des gouvernants, qu'il s'agisse des citoyens les plus honorables élus pour prendre soin des éphèbes (Aristote, *Const. Ath.*, XLII, 2, ἐπιμελεῖσθαι τῶν ἐφήβων), ou des Athéniens qui se montrèrent des administrateurs particulièrement avisés à Délos : τῶν τε ἱερῶν ἅμα καὶ τῶν ἐμπόρων ἐπεμελοῦντι ἱκανῶς (Strabon, X, 5, 4). Les Eumolpides et les Kéryces se partagent l'administration du sanctuaire (Aristote, *op. cit.*, XXXIX, 2; acception cultuelle constante, cf. Fr. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955, n° 13, 19, 49, 59, etc.). Si, dans l'Égypte ptolémaïque, l'épimélète (latin *curator*) est le principal fonctionnaire des finances du nome, dans les cités grecques il est soit un commissaire temporaire nommé pour « surveiller » telle ou telle construction publique ou organiser des fêtes et des concours athlétiques, soit un magistrat régulier ayant la charge d'un département propre (cf. F. Durrbach, *Choix d'inscriptions de Délos*, Paris, 1922, p. 121). Dans maintes sociétés, orgéons et thiases, c'est à lui qu'il incombe de convoquer les assemblées, et il remplit souvent le rôle de secrétaire ou de trésorier, si bien que pour les mêmes fonctions, les ἐπιμεληταί sont désignés ailleurs comme ἐπίσκοποι, λογισταί, σύνδικοι. Tantôt ce sont de simples commissaires ou des préposés à une curatelle de l'administration municipale, à l'instar des liturgies, tantôt des officiers commandant un corps de troupe comme à Rahmnontes. Moïse priait Dieu de lui donner un successeur apte au commandement (εἰς ἡγεμονίαν) et qui prendrait soin de son peuple comme un père à l'égard de ses enfants, ὃς οἷα πατὴρ ἐπιμελήσεται τῶν ὑπηκόων (Philon, *De virt.*, 57; cf. *De spec. leg.*, IV, 21 : ἐπιμελητὰς καὶ ἄρχοντας αἱροῦνται τῆς κοινῆς εὐκοσμίας καὶ ἀσφαλείας). Dans l'ordre religieux, ils veillent à la célébration du culte, organisent des processions, offrent des sacrifices ou en surveillent la célébration, τὴν ἐπιμέλειαν τῶν ἱερέων (Fl. Josèphe, *Contra Ap.*, II, 188; cf. Aristote, *op. cit.*, LVII, 1 [cf. les six colonnes de références dans l'Index de Dittenberger, *Syl.*, IV, 345, *in h. v.*]).

La notion d'ἐπιμέλεια, à la fois très large et bien définie, évoque l'ampleur et les diversités de la fonction pastorale et religieuse à Éphèse. De même que toute cité grecque a son administration propre, ses magistrats et ses fonctionnaires, ainsi la maison de Dieu réserve certains de ses membres au gouvernement de l'ἐκκλησία. Le rôle joué jadis, plus ou moins occasionnellement, par les charismatiques est devenu une fonction stable à laquelle l'autorité supérieure assigne d'emblée les titulaires; mais parce que l'institution est encore toute proche de son origine, ceux-ci sont désignés par les activités qu'ils exercent (cf. l'emploi des verbes προΐστημι, ἐπιμελεῖσθαι, διακονεῖν) plutôt que par un titre approprié et spécifique. C'est ce que confirme la dénomination de cette intendance ou curatelle comme ἐπισκοπή : « Si quelqu'un aspire à un *episcopat*, c'est une bonne œuvre qu'il désire » (I Tim., III, 1). Ce terme, très rare dans le grec profane (Beyer, *in h. v.* dans G. Kittel, *Theol. Wört.*, II, 602 sq.; cf. ἐπισκοπεία, *P. Tebt.*, I, 5, 189), est courant chez les Septante où il traduit le plus souvent פְּקֻדָּה.

Il dérive, en effet, de ἐπι-σκοπέω, « observer attentivement » (Hebr., XII, 15, *hap.* N. T.), puis « surveiller, donner ses soins », soit au sens profane : le légat contrôle la Méditerranée (ἐπισκοπεῖ... τὴν μεσόγαιαν, Strabon, III, 4, 20; cf. XVII, 1, 11), soit au sens religieux : les dieux inspectent et président (cf. les références rassemblées par Weinreich, dans Dittenberger, *Syl.*, III, p. 985, n. 23; et l'inscription de Philadelphie : Agditis, patronne de la chapelle, est préposée à la surveillance des prescriptions morales imposées à la communauté, Fr. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955, p. 54, l. 33). L'*épiscopè* de I Tim., n'est pas une charge quelconque de surveillant, mais une fonction ecclésiastique notable (cf. τὰ ἱερὰ ἐπεσκόπει, *I. G.*, XII, 5, 141), un ministère. L'office apostolique, en effet, occupé par Juda est une ἐπισκοπή (Act., I, 20 = Ps., CIX, 8; cf. Ed. Schweizer, *Zu Apg., 1, 16-22*, dans *Theologische Zeitschrift*, 1958, p. 46), désignée comme διακονία au ℣. 17; et selon Num., IV,

16, Éléazar, fils d'Aaron, est qualifié d'ἐπισκοπος, parce qu'on lui confie ἡ ἐπισκοπή ὅλης τῆς σκηνῆς.

Mais comment est-il nécessaire de stimuler les chrétiens à accepter ce rôle d'intendant? Précisément parce qu'il est ingrat; il s'agit moins de dignité que de service; d'un humble dévouement de charité (cf. Joa., XIII, 3-17) et non de suprématie (Luc., XXII, 26 : ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν). Les titulaires des charges ecclésiastiques ne sont pas encore entourés des honneurs qui leur seront attribués plus tard. A Corinthe, à Rome ou à Éphèse, ce sont les charismes d'enseignement et d'instruction (apôtres, prophètes, didascales), puis ceux de puissance et de miséricorde (miracles, guérisons) qui sont les plus élevés et les plus prisés; ceux de gouvernement, de présidence et de pastorat n'interviennent qu'à la dernière place, avec la glossolalie (I Cor., XII, 28; Rom., XII, 6-8; Eph., IV, 11). S'il est louable d'ambitionner certains charismes, ce doit être surtout ceux de prophétie (I Cor., XIV, 1). Assurément, l'*épiscopè* est une καλὸν ἔργον : un travail au service de Dieu (I Cor., IX, 1; XVI, 10; cf. Act., XV, 38); et l'ἔργον τοῦ Θεοῦ est une οἰκοδομή de la communauté (Rom., XIV, 20; cf. Éph., IV, 12); mais gouverner et administrer n'est pas un office bien relevé. L'Apôtre n'avait-il pas suggéré de constituer juges « ceux qui comptent pour rien dans l'Église » (I Cor., VI, 4)? Ce qui est conforme à *Doc. Damas*, XIII, 6 : « Même si le *Cohen* est simple d'esprit, c'est lui qui fera enfermer (le lépreux); car c'est à eux (aux Cohen) de juger »; mais contraire à la *Règle* de Qumrân : « Qu'aucun simple d'esprit n'aît part à l'exercice de l'autorité sur la Congrégation, ni ne défende une cause, ni ne porte la charge de la Congrégation » (*B*, 1 *b*, 19-20; D. Barthélemy et J. T. Milik, *Qumran Cave I*, p. 115, cf. p. 112). Or dans la communauté éphésienne, où un « rabbinat » plus ou moins hétérodoxe jouit d'un prestige immense — θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι (I Tim., I, 7; cf. A. Schlatter, *Die Kirche der Griechen*, Stuttgart, 1938) — l'ἐπισκοπή n'exerce guère de séduction sur les esprits, et les candidatures doivent être rares; il y a tant de charismes plus exaltants! Voilà pourquoi l'Apôtre précise que cette charge demeure belle et bonne (καλός au sens stoïcien, « ce qui rend digne de louanges celui qui le possède », Diogène Laerce, *Zénon*, 100), très honorable, et qu'il faut encourager ceux qui s'y sentiraient attirés; ils n'ont pas lieu d'en être humiliés aux yeux des autres (cf. C. Spicq, *Si quis episcopatum desiderat*, dans *Rev. des sciences phil. et théol.*, 1940, p. 316-325). D'ailleurs, si imprécises que soient les attributions de ces ministres, elles comportent une part d'enseignement (I Tim., III, 2, διδακτικόν; cf. VI, 3 sq.; Tit., I, 9; II Tim., II, 24), comme le laissait déjà entendre Eph., IV, 11 associant ποιμένας καὶ διδασκάλους, et conformément à la conception plus précise de l'Église, maîtresse de vérité et gardienne de la doctrine révélée (I Tim., III, 15).

Il va de soi que l'administrateur ou curateur d'une ἐπισκοπή sera appelé ἐπίσκοπος, littéralement « surveillant, inspecteur », terme qui s'appliquait à l'époque aux magistrats, préfets, fonctionnaires, à quiconque exerçait une fonction plus ou moins publique (cf. *supra*, II, 1307 sq.; B. Haussoulier, dans Daremberg et Saglio, *Dict. des antiquités grecques et romaines*, II-1, p. 698 sq.). Si, dans une association rhodienne, les ἐπίσκοποι siègent à côté des ἐπιμεληταί (Dittenberger, *Syl.*, II, 619, 40), le légat du Sénat arrive à Alexandrie comme πόλεων, ἐθνῶν, βασιλέων ἐπίσκοπος (Posidonius, *Frag.*, 13; cf. C. Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, III, 255). Très fréquemment usité dans la langue religieuse, ce vocable qualifie notamment les dieux gardiens des contrats, protecteurs des cités et des hommes, témoins vengeurs des crimes (Homère, *Iliade*, XXII, 255; Pindare, *Olymp.*, XIV, 5; Eschyle, *Choéph.*, 126). Artémis est *épiscopos*, protectrice du temple d'Élis (Plutarque, *Quæst. græc.*, 47), gardienne des routes et des ports (Callimaque, *Hymn. Art.*, 39; cf. *Anth. Pal.*, VI, 266; cf. IX, 22). Les Septante reconnaissent le vrai Dieu comme ὁ Θεὸς ἐπίσκοπος (Sap., I, 6; Job, XX, 29; cf. Philon, *De migr. Abr.*, 81, 135; comparer I Petr., II, 25) et considèrent les ἐπίσκοποι humains comme de véritables chefs (ἄρχοντες, Jud., IX, 28; Is., LX, 17), ayant autorité sur tout le peuple (I Mach., I, 53), ou des officiers exerçant un commandement (Num., XXXI, 14; II Reg., XI, 15). Par conséquent, si l'ἐπισκοπή pouvait être identique à l'ἐπιμέλεια ou à une διακονία quelconque, l'emploi paléo-testamentaire de ἐπίσκοπος réserve de préférence ce titre aux supérieurs, à des ministres exerçant des fonctions relevées ou réservées, aux prêtres et aux lévites par ex. qui remplissent une liturgie sacrée (II Reg., XI, 18; Neh., XI, 9, 14, 22). Effectivement le titre d'ἐπίσκοπος dans le N. T. n'est attribué qu'à des personnages religieux : le Christ (I Petr., II, 25), les ministres de la communauté de Philippes qui précèdent les diacres (Phil., I, 1), les pasteurs d'Éphèse (Act., XX, 28) et les chefs des Églises de Crète et d'Éphèse qui ont à « gouverner » l'Église locale, à l'instar d'un père de famille exerçant l'autorité sur ses enfants (Tit., I, 7; I Tim., III, 2). On ne peut guère se tromper en les identifiant aux προϊστάμενοι de I Thess., V, 12; Rom., XII, 8; d'ailleurs I Tim., III, 4-5 leur attribue expressément cette présidence (προστῆναι).

Ils ne sont pas les seuls ministres que les délégués apostoliques dussent instituer. Des *diacres* assisteront et aideront les épiscopes (I Tim., III, 8-13; cf. Phil., I, 1), comme ceux de Jérusalem allégeaient la charge des apôtres (Act., VI, 1-6; cf. Bo Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde*, p. 115 sq.). « Ministres subalternes » (Matth., XXIII, 11), ils ne jouent pas de rôle représentatif, mais ils rendent singulièrement service (διακονείτωσαν, I Tim., III, 10; cf. Act., XIII, 5, ὑπηρέτης; Philon, *Vit. cont.*, 71-72; C. F. D. Moule, *Deacons in the New Testament*, dans *Theology*, 1955, p. 405-407). Ils sont eux-mêmes suppléés dans le ministère auprès des femmes : visite des malades, préparation au baptême, etc., par des *diaconesses* (I Tim., III, 11, γυναῖκας ὡσαύτως), à l'instar de Phœbè dans l'Église de Cenchrées (Rom., XVI, 1; cf. Ed. J. Goodspeed, *Phoebe's Letter of Introduction*, dans *The Harward Theological Review*, 1951, p. 55-57). S'ils se montrent dévoués et capables, efficients (καλῶς διακονήσαντες), ils se désignent eux-mêmes pour des offices plus importants. C'est du moins ainsi que l'on peut entendre βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται (I Tim., III, 13). L'*hapax* néo-testamentaire βαθμός, très rare dans les papyrus, signifie « seuil » (I Sam., V, 5; Eccli., VI, 36) ou « degré » (II Reg., XX, 9; Athénée, I, 1 *c*), qu'il s'agisse de marche (Fl. Josèphe, *Guerre juive*, I, 420; V, 206) ou de vertu (*ibid.*, IV, 171 : οἱ τῶν τολμητάτων βαθμοί; Cyrille d'Alexandrie, *In Matth.*, VII, 7, dans J. Reuss, *Matthäus-Commentare*, Berlin, 1957, p. 179, n. 85). Mais si l'on se souvient que le Seigneur promet un office plus relevé dans son royaume aux serviteurs qui se seront bien acquittés des emplois subalternes (Luc., XII, 44, 48; XVI, 10-12; XIX, 13-19), on donnera à βαθμός le sens de « rang » ou « promotion », comme dans l'inscription de Mytilène : τοῖς τὰς ἀξίας βαθμοῖς ἀνελόγησε (*I. G.*, II, 243, 16) et les *Hadriani sententiæ* : Ἐὰν καλὸς στρατιώτης γένῃ, τρίτῳ βαθμῷ (promotion) δυνήσῃ εἰς πραιτώριον μεταβῆναι (cité par P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles*, Oxford, 1921, p. 165). Ce qui correspondrait aux « catégories » (μοῖραι) des esséniens (Fl. Josèphe, *Guerre juive*, II, 150) et aux étapes de l'accès aux charges qumrâniennes : « A la

mesure de son intelligence et de ses mérites, que chacun se tienne ferme à son poste pour s'acquitter du *service* dont il est responsable à l'égard du groupe plus ou moins étendu de ses frères. Aussi reconnaîtra-t-on aux uns une *dignité* plus élevée qu'aux autres. » (*Annexe à la Règle*, *B*, I *a*, 18; éd. Barthélemy et Milik, p. 112; cf. les phases de l'agrégation à la communauté : après examen et temps de probation, le néophyte est inscrit « selon la coutume, à son rang (תכנו), au milieu de ses frères » (*Règle*, VI, 22).

Enfin Tite doit établir des *presbytres* dans chaque ville (Tit., I, 5, ἵνα...καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους); I Tim., V, 17 évoque ceux d'entre eux qui s'acquittent bien de la présidence et se consacrent au ministère de la parole; le ℣. 19 interdit de les suspecter sans vérifier le bien-fondé des accusations dont ils seraient l'objet. Cette triple mention oblige à considérer ces presbytres comme les chefs officiels des communautés locales; ce qui ne devait surprendre, quoi qu'on en dise et écrive de nos jours, aucun Grec de l'époque. Πρεσβύτερος, en effet, est le comparatif de πρέσβυς, « âgé » (cf. E. Fraenkel, *Zur griechischen Wortforschung. 1 Griech.* πρέσβυς, πρεσβῆες, πρέσβεις, *und* πρεσβῦτης, πρεσβῦτις, dans *Glotta*, 1955, p. 301-309), et signifie « aîné » (Luc., XV, 25; Act., II, 17; I Tim., V, 1-2), « vétéran » (*P. Enteuxis*, XII, 1); d'où « ancien » avec les nuances de « vénérable, très digne de respect » et de « conseiller, supérieur », l'âge étant normalement une garantie de sagesse (cf. Platon, *Lettres*, VIII, 353 *a*, *b* : σύμβουλον καὶ πρεσβύτερον; Eschine, I, 11, σωφρονεστάτη ἡλικία = 40 ans). Les Grecs attachaient les idées d'honneur et de prudence à celle de vieillesse, si bien qu'ils considéraient les vieillards comme les conseillers les plus autorisés, tout désignés pour participer aux affaires publiques (cf. Plutarque, Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον; Juncos-Ariston, Περὶ γήρως, dans Stobée, V, 50, 85, p. 1049), d'autant plus qu'ils sont les détenteurs de la tradition (H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 19 sq.; P. Roussel, *Étude sur le principe de l'ancienneté dans le monde hellénique*, Paris, 1942). Voilà pourquoi l'administration des cités et des associations grecques est confiée à un comité (γερουσία) composé d'anciens (πρεσβύτεροι; cf. J.-B. Frey, *Les communautés juives à Rome aux premiers temps de l'Église*, dans *Recherches de science relig.*, 1931, p. 134 sq.), et les prêtres de la cité platonicienne devaient être sexagénaires (*Lois*, VI, 759, *d-e*). Les presbytres ne sont donc plus de simples fonctionnaires (ἐπιμεληταί), mais des gouvernants, des supérieurs au sens strict, chargés des responsabilités les plus hautes.

Dans l'Égypte des Ier-IIe s., sur laquelle les papyrus fournissent les renseignements les plus détaillés, les πρεσβύτεροι τῆς κώμης ou πρεσβύτεροι τῶν δημοσίων γεωργῶν constituent l'autorité locale la plus éminente, associés en 54 de notre ère à l'ἡγούμενος καὶ ἀσχολούμενος (*P. Bad.*, VI, 170; *P. Fouad*, XVIII, 6, 9; XIX, 3) ou au comogrammate (*P. Mich.*, III, 176; VI, 421, 18 sq.). D'abord simples notables, choisis en raison de leur âge, de leur situation sociale et de leur expérience des affaires, pour défendre et gérer les intérêts de la communauté rurale, ils exercent un rôle d'arbitres et de contrôle (*P. Cair. Zén.*, III, 59520; *P. Amh.*, II, 30) et sont compétents en matière d'état civil (*P. Ent.*, 22). Peu à peu, leur charge devenant une liturgie, ils sont responsables des redevances (*P. Tebt.*, XLVIII, 11; LXVI, 56 sq.; 787, 20), jusqu'à la garantie totale (*P. Leipz.*, 106; *B. G. U.*, 1779, 1815, 1829); intervenant dans la police et les affaires administratives du bourg, ils sont chargés du maintien de l'ordre. L'âge des candidats à la πρεσβυτερεία (*P. Iand.*, 138, 8; *P. S. I*, 1243, 18; *P. Lond.*, III, 131, 4) ne joue aucun rôle. Il varie de trente à soixante-huit ans; le plus fréquent est la cinquantaine; mais certains γέροντες ont à peine vingt ans (*P. Grenf.*, II, 51; cf. H. Hauschildt, Πρεσβύτεροι *in Ägypten in I. bis III. Jahrhundert n. Christ*, dans *Z. N. W.*, 1903, p. 235-242). A Tebtunis en l'an 37, à Oxyrhynque en 53, à Théadelphie en 54, il y a respectivement 6, 5, 12 presbytres (*P. Mich.*, II, 121, rect. IV, 12; V, 344; *P. Fouad*, XVIII, 19; *P. Bad.*, VI, 170), ayant à leur tête un ἡγούμενος (*P. Fouad*, XIX, 1; *Sammelbuch*, III, 7199, 1 : Τῷ Φαβαβικι Πνεφερῶς ἡγουμένῳ πρεσβυτέρων). Ils sont distincts des πρεσβύτεροι des confréries ou corporations de métiers à Alexandrie, qui ont un caractère religieux (cf. l'exposé exhaustif de A. Tomsin, *Étude sur les* πρεσβύτεροι *des villages de la* χώρα *égyptienne*, dans *Bull. de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique*, Bruxelles, 1952, p. 92-130, 467-532.

C'est la même conception du « vieillard » qui inspira d'une part l'institution par Moïse de soixante-dix anciens d'Israël, ayant la charge du peuple (Num., XI, 16 sq.; cf. R. de Vaux, *Les institutions de l'A. T.*, I, Paris, 1958, p. 108 sq.); d'autre part, l'organisation des communautés synagogales administrées par un collège de *zeqénim* (I Mach., XI, 23; XII, 35; *Lettre d'Aristée*, 310), préposés aux affaires civiles comme à l'interprétation de la Loi et à la direction de la prière (cf. Matth., V, 21; l'épitaphe : Μητρόδωρος πρεσβύτερος ἐνθάδε κεῖτε de la catacombe juive de Monteverde, dans J. B. Frey, *Corpus inscriptionum iudaicarum*, I, Cité du Vatican, 1936, p. 378; ou l'inscription de Golgoi à Chypre : Ἰωσῆς πρεσβύτερος υἱὸς Συνεσίου ἀνενέωσαν τὸ πᾶν ἔργον τῆς Ἑβραϊκῆς, dans *Rev. des études juives*, 1911, p. 285), sous la présidence d'un γερουσίαρχης (cf. A. Marmorstein, *La dignité de guérousiarque de la Synagogue*, *ibid.*, 288-292). Dans le Sanhédrin, ils prennent rang après le grand pontife et avant les prêtres dont le ministère est strictement réservé au Temple (I Mach., XII, 6; XIV, 20; cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, Leipzig, 1907, p. 241-258; S. B. Hoenig, *The Great Sanhedrin*, Philadelphie, 1953, p. 152; J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1956, p. 92-112). Il n'est donc pas surprenant que les πρεσβύτεροι apparaissent pour la première fois dans le N. T. sur le sol palestinien comme représentants de l'Église de Jérusalem (Act., XI, 30), associés de très près aux Apôtres (XV, 2, 4, 22-23; XVI, 4; XXI, 18), institués par imposition des mains (XIV, 23), constituant une classe hiérarchique au sein d'une communauté (XX, 17) qui lui doit obéissance (I Petr., V, 1-2, 5). A Éphèse et en Crète, ce « collège d'anciens » représente à coup sûr l'autorité locale suprême, et cumule les charges administratives et disciplinaires, judiciaires et financières, doctrinales et sacramentelles.

3° *La « communauté » de Qumrân et des Pastorales.* — Voici l'Église de Dieu parfaitement constituée, à l'instar d'une maison au fondement robuste et à la solide armature (I Tim., III, 15; II Tim., II, 19) ou d'un corps aux organes différenciés aptes aux fonctions les plus vastes (I Cor., XII, 4-31). Non seulement aucun écrit du N. T. ne présente un tableau aussi complet de la hiérarchie locale : épiscopes, presbytres, diacres, diaconesses, voire institut de veuves charitables et orantes, mais la pérennité de ces offices est assurée. Les candidats aux charges seront l'objet d'un examen (δοκιμασία), choisis avec discernement, installés officiellement dans leur office (κατάστασις) par une imposition des mains; et peut-être même le parfait exercice des fonctions subalternes pendant un certain temps sert-il de probation pour l'accès à un rôle plus élevé (βαθμός). Autant on admirera la sagesse et l'évolution de cette structure ecclésiale, autant on s'étonnera de la banalité des termes qui l'expriment. D'une part, on retrouve à Éphèse et en Crète les mêmes « officiers » mentionnés ici ou là dans les autres communautés chrétiennes — seul leur groupement est original; d'autre part, leurs titres et leurs fonctions, loin d'être désignés techniquement, le sont par des métaphores ou des mots courants en usage dans le monde grec contemporain. Il s'agit, en effet, d'inten-

dants (ἐπίσκοποι), de présidents (προεστῶτες), d'économes, d'épimélètes, de ministres (διάκονοι), d'anciens et de conseillers (πρεσβύτεροι). Leur rôle est de servir (διακονεῖν) ou de faire une belle œuvre (καλὸν ἔργον). Cette double constatation suggère que les Pastorales, tout en témoignant d'un progrès dans l'organisation ecclésiastique, sont encore très proches des origines de l'Église. Si elles expriment l'évolution de celle-ci par des vocables grecs, et les plus communs, elles gardent un lien immédiat avec la communauté primitive, notamment celle de Jérusalem, comme le confirme la hiérarchie religieuse de Qumrân. En d'autres termes, la structure de l'Église des Pastorales est judéo-chrétienne, revêtue d'un manteau grec. Si l'attention s'est d'abord et naturellement portée sur celui-ci qui est le plus apparent, il importe de comprendre celle-là en fonction de son milieu génétique.

Trois documents principaux révèlent l'organisation d'une congrégation religieuse juive, immédiatement antérieure à l'expansion de l'Église chrétienne : le *Document de Damas (= Dam.)*, la *Règle (= R.)*, l'*Annexe à la Règle (= An.)*, celle-ci établissant les dispositions à prendre pour la guerre eschatologique. Dans les trois cas, le sacerdoce joue un rôle de premier plan; ce sont les prêtres qui occupent les premières places de la hiérarchie (selon les *Dires de Moïse*, I, 3 : Moïse doit expliquer la Loi aux prêtres et aux Lévites, et simplement la notifier au peuple; cf. I. Lévy, *Un écrit sadducéen antérieur à la destruction du Temple*, dans *Rev. des études juives*, 1911, p. 165; E. Stauffer, *Jüdisches Erbe im urchristlichen Kirchenrecht*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1952, col. 201-206; J. Colson, *Les fonctions ecclésiales...*, 110 sq.; J. T. Milik. *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris, 1957, p. 63 sq.; L. E. Toombs, *Barcosiba and Qumran*, dans *New Testament Studies*, IV-1, 1957, p. 65-71). A Damas, il y a deux grands chefs : « le prêtre inspecteur des nombreux » (*Ha-kôhen ha mupqad al ha-rabbîm; Dam.*, XIV, 6; cf. XV, 8; en général, les « nombreux » désignent la foule, le peuple avec ou sans les prêtres; cf. R. Marcus, *Mebaqqer and Rabbim in the Manual of Discipline*, VI, 11-13, dans *Journal of Biblical Literature*, 1956, p. 298-302; H. Huppenbauer, רוב, רב, רבים, *in der Sektenregel* [1 *Q. S.*], dans *Theologische Zeitschrift*, 1957, p. 136-137; J. Jérémias, art. Πολλοί, dans G. Kittel, *Theol. Wört.*, VI, 536-545) et « le surintendant de tous les camps » (*Ha-mebaqqer 'ašer lekol ha-maḥanôt*). « Il aura de trente à soixante ans, maître en tous secrets humains et en toute langue... C'est d'après sa décision que ceux de l'alliance viendront chacun à son rang, et chaque fois que quelqu'un aura une affaire à traiter, il en parlera au surintendant pour toute querelle et contestation » (*Dam.*, XIV, 8-12; cf. XV, 13).

Mais chaque camp a aussi son intendant (*mebaqqer*), chargé d'enseigner les religieux, de surveiller et de guider les novices, de gérer ou de contrôler les biens de la communauté : « Voici la règle de l'intendant du camp. Il instruira la foule des actions de Dieu et lui fera connaître les miracles de sa puissance et il leur racontera ce qui s'est passé autrefois dans son détail. Et il sera compatissant pour eux comme un père pour ses fils... comme le pasteur pour son troupeau... Et quiconque s'adjoindra à la communauté, il s'informera de ses actions et de son intelligence et de son énergie et de sa valeur et de sa fortune, et il l'inscrira à sa place... Que nul ne se permette parmi les membres du camp d'introduire personne à la communauté sans le consentement de l'intendant du camp... et que personne ne fasse d'achats ou de ventes sans en prévenir l'intendant qui est dans le camp » (*Dam.*, XIII, 7-16; cf. IX, 18; XIV, 8; XVI, 1 sq.; XIX, 8 sq.). Le terme מבקר est inconnu par ailleurs. Il évoquerait une autorité décisive, s'il est vrai que « la racine בקר suggère presque le terme d'inquisiteur » (M.-J. Lagrange, *La secte juive de la Nouvelle Alliance au pays de Damas*, dans *Rev. bibl.*, 1912, p. 230). On peut le traduire par « censeur » (S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaires*, Cambridge, 1910; I. Lévy, *Un écrit sadducéen...*, *loc. cit.*, 195; W. Staerk, *Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus*, Gütersloh, 1922, p. 68), « inspecteur » (cf. Bo Reicke, *The Constitution of the Primitive Church in the Light of Jewish Documents*, dans Kr. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, New York, 1957, p. 151). Philon mentionne que les prêtres les plus éprouvés (οἱ δοκιμώτατοι τῶν ἱερῶν) ont la charge d'inspection (ἐπίσκεψιν) des animaux destinés aux sacrifices (*De spec. leg.*, I, 166). Fl. Josèphe rappelle que les esséniens élisent des officiers pour pourvoir aux intérêts de la communauté (χειροτονητοὶ δ'οἱ τῶν κοινῶν ἐπιμεληταί, *Guerre juive*, II, 123), appelés aussi ἐπιτρόποι (II, 134) et auxquels on obéit strictement (II, 129); « ils ne font rien sans l'ordre de leurs épimélètes » (II, 134). Si l'on se souvient que les Septante traduisent presque toujours פקד ou l'un de ses dérivés par ἐπίσκοπος (Jud., IX, 28; Neh., XI, 9, 14, 22; cf. J. Ph. Hyatt, *The Dead Sea Discoveries*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1957, p. 9-10; comparer les administrateurs פרנשין de la communauté de Beit Mashkô; R. de Vaux, *Quelques textes hébreux de Murabba'at*, dans *Rev. bibl.*, 1953, p. 269-275), on est autorisé à voir dans l'*épiscope* des Pastorales l'équivalent du פקיד de *R.*, VI, 14, ou du *mebaqqer* damasquin, puisqu'il unit les fonctions de surveillance et d'inspection, de docteur et de pasteur, voire d' « économe ». C'est un *épimélète*, doué d'une fine psychologie (*maître en tous secrets humains*), auquel on confie la direction spirituelle des jeunes recrues (cf. Philon, *Quod omn. prob. lib.*, 82, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει; *Vit. cont.*, 31), et qui exerce les devoirs de sa charge comme un père éduquant ses enfants, exactement comme il sera prescrit I Tim., III, 4-5 (cf. J. Jérémias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, II B, Goettingue, 1937, p. 132 sq.; Bo Reicke, *The Jewish « Damasius Documents » and the New Testament*, dans *Symbolæ biblicæ Upsalienses*, VI, 1946, p. 16; H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Scrolls*, Oxford, 1952, p. 36-37; Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford, 1954, p. 47).

A Qumrân, on retrouve l' « inspecteur à la tête des nombreux » (*Ha-'îš ha-pâqîd bero'š ha-rabbîm*, *R*, VI, 14), et le « surintendant des nombreux » (*Ha-'îš ha-mebaqqêr al ha-rabbîm*, *R.*, VI, 11, 19-20), auquel correspond le prince ou chef guerrier de *An.*, V, *b*, 20 : *Nasî kôl ha-'édah*. Ici et là, ce sont les prêtres, fils d'Aaron ou de Sadoq, qui sont « désignés pour présider aux services et mener la Congrégation » (*An.*, I *a*, 16-17). Ils promulguent les ordonnances et interprètent la Loi (*An.*, I, 4-5; *R.*, V, 8 sq.), ayant autorité sur tous les membres (*R.*, V, 2-3), notamment pour admettre les postulants, juger leurs qualités (*R.*, V, 21 sq.; VI, 14 sq.) et décider de leur progression religieuse (τὸ ἦθος δοκιμάζεται καὶ φανεὶς ἄξιος, Fl. Josèphe, *Guerre juive*, II, 138; cf. 150). Cet examen, ainsi que celui des intérêts généraux de la secte, relève d'un *conseil* présidé par le surintendant (*R.*, V, 11 sq.), constituant « les fondements de la Congrégation sainte » (*An.*, I *a*, 12). En Damascène, il est composé de dix « juges de l'Assemblée » dont « quatre pour la tribu de Lévi et Aaron, et six d'Israël (laïcs); connaissant bien le livre du *Hégou*, et les statuts de l'alliance, depuis l'âge de vingt-cinq ans jusqu'à l'âge de soixante ans » (*Dam.*, X, 4-5; cf. Eccl., VII, 19 : les dix princes qui sont dans la ville; selon I. Lévy et M.-J. Lagrange, le *Hégou*

était probablement un traité commençant par le mot הגו, « Méditez »; H. E. Del Medico, traduit : « Le livre des déductions », dans *L'énigme des mss. de la mer Morte*, Paris, 1957, p. 572). A Qumrân, il est formé de « douze hommes et trois prêtres parfaitement versés en tout ce qui est révélé par la Loi, pratiquant la vérité, la justice, la charité bienveillante et la modestie entre confrères, gardant la fidélité sur la terre avec un caractère inébranlable et avec un esprit contrit, expiant les fautes par la pratique du droit » (*R.*, VIII, 1-4). Selon l'*Annexe*, ce sont les « chefs de milliers d'Israël, les commandants de centaines et de dizaines » (I *a*, 14-15) qui constituent le conseil de notables ou « Pères de la Congrégation » (I, 16). On ne peut pas ne pas évoquer l'autorité « oligarchique » des douze apôtres et des anciens dans l'Église de Jérusalem; certains rapprochent même les trois colonnes : Jacques, Céphas et Jean de Gal., II, 9 sq., et les trois prêtres du conseil de Qumrân (cf. Bo Reicke, dans Kr. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, 143-156; S. E. Johnson, *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts*, *ibid.*, 129-142).

Ce qui est sûr, c'est que le rôle administratif et doctrinal des *anciens* dans les Pastorales, notamment leur activité en corps constitué de *presbyterium*, trouve son répondant dans la hiérarchie qumrânienne et sa distribution fondamentale en fils d'Aaron et lévites (= diacres?; *An.*, I *b*, 22-24) d'une part, laïcs (= Israël) d'autre part; le *mebaqqer* (= épiscope?) faisant figure de président et chef responsable de la communauté : « De part et d'autre, mêmes fonctions de vigilance religieuse et de surveillance disciplinaire, même préséance sur un collège plus ou moins restreint de conseillers, même appellation enfin. Au jugement de la critique (J. Jeremias, P. Benoit, G. Kuhn), l'identité des deux institutions est à ce point nette que la dignité réformiste *(mebaqqer)* est selon toute vraisemblance à l'origine de son homologue chrétien » (J. Schmitt, *Sacerdoce judaïque et hiérarchie ecclésiale dans les premières communautés palestiniennes*, dans *Rev. des sciences relig.*, 1955, p. 257). L'organisation de cette *qehillah* qumrânienne est même beaucoup plus précise que dans l'Église chrétienne, puisque les membres sont répartis en groupes ou « cellules » plus ou moins nombreuses; mais à la tête de chacune, c'est un prêtre qui a l'autorité (cf. Fl. Josèphe, *Guerre juive*, II, 146, τοῖς δὲ πρεσβυτέροις ὑπακούειν) et l'ordre des préséances est toujours celui-ci : « Les prêtres les premiers, les lévites les deuxièmes, et les fils d'Israël les troisièmes » (*Dam.*, XIV, 3-4; *R.*, II, 19-25; V, 8-10; *An.*, I *b*, 22-24). Tous, enfin, sont soumis au prêtre en chef (*An.*, *B*, 3; II, 11-16). C'est une royauté sacerdotale qui exerce le pouvoir, et il devient anachronique de décider qu'un épiscopat monarchique est impensable dans l'Église avant le IIe s. Assurément, les Pastorales ne le mentionnent point, et à Qumrân l'administration monarchique est tempérée par un collège de notables dont l'autorité et la compétence sont éminentes, exactement comme on voit les anciens intervenir dans la communauté de Jérusalem sous l'autorité de Jacques (cf. E. Stauffer, *Zum Kalifat des Jacobus*, dans *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1952, p. 193-214). Serait-il surprenant qu'à Éphèse et en Crète il y ait un équivalent du *mebaqqer* ou du « prêtre qui a rang de chef sur toute la congrégation d'Israël », fût-ce même un « presbytre » sous la présidence duquel se réunissent « les anciens des prêtres fils d'Aaron » (*An.*, *B*, 3; II, 12-14), ὁ πρόεδρος ...ἡγεμὼν δὲ καὶ ἔξαρχος, comme s'exprime Philon (*Vit. cont.*, 79, 83) au sujet du docteur et du chef du culte des thérapeutes?

4° *Évêque ou prêtre?* — Ni la littérature qumrânienne ni les Pastorales ne précisent la corrélation des offices hiérarchiques. Autant ceux-ci sont multiples, autant demeure vague la subordination de leurs titulaires. Dans un cas, tout le monde doit une stricte obéissance aux fils de Sadoq; dans l'autre, les presbytres-présidents détiennent l'autorité locale; mais il est aussi difficile de savoir la compétence du *mebaqqer* par rapport au conseil, que le rôle de l'*épiscope* par rapport aux anciens. Plus exactement, l'ἐπίσκοπος n'est-il qu'un πρεσβύτερος analogue aux autres et désigné par sa fonction, comme d'autres sont dits pasteurs, docteurs, présidents, ou est-il un ministre aussi distinct des « prêtres » que l'étaient jadis les lévites et que le sont alors les diacres ?

Les interprètes ont toujours été divisés (sur l'histoire de la tradition, cf. U. Holzmeister, *Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*, dans *Biblica*, 1931, p. 41-69). De nos jours, les partisans de la distinction se multiplient (aux grands noms de A. von Harnack, Batiffol, Réville, etc., cités par J. Colson, *Les fonctions ecclésiales*, p. 109, on ajoutera J. Felten, dans *Theologische Revue*, 1915, col. 168; J.-B. Colon, art. *Paul*, dans *Dict. de théol. cathol.*, XI-2, col. 2472-2473; E. Lombard, art. *Pastorales*, dans *Dict. encyclopédique de la Bible*, II, 304; Ph. H. Menoud, *L'Église et les ministères selon le N. T.*, Neuchâtel-Paris, 1949, p. 51-52; Fr. D. Gealy, *The First and Second Epistles to Timothy and the Epistle to Titus*, New York, 1955, p. 346; A. Schlatter, *The Church in the New Testament Period*, Londres, 1955, p. 78). L'argument le plus sérieux des tenants de l'identité — outre la similitude de fonctions : ἐπίσκοπος προϊστάμενος (I Tim., III, 4), προεστῶτες πρεσβύτεροι (V, 17) — est le parallélisme des listes de qualités requises de l'évêque (I Tim., III, 2 sq.) et des presbytres (Tit., I, 5 sq.). Mais ces répertoires de « vertus » sont des lieux communs qui n'ont rien de spécifique, puisqu'on les retrouve à peu de choses près appliqués aux diacres et aux diaconesses, aux veuves surtout, et même aux vieilles femmes qui doivent être aussi pédagogues, sobres et καλοδιδασκάλους (Tit., II, 2 sq.) que les évêques ! De surcroît, après avoir évoqué les conditions requises de chaque candidat-presbytre (Tit., I, 5-6), S. Paul continue : δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι (℣. 7) et, poursuivant sa liste de vertus, semble bien identifier ces deux ministères. Mais il n'est pas sûr que l'on doive considérer γάρ comme explicatif et donnant la raison de ce qui vient d'être énoncé. Il n'est pas rare, tant dans le grec classique que dans celui des papyrus (cf. J. D. Denniston, *The Greek Particles*, 2e éd., Oxford, 1954, p. 69-81; Ed. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri*, II-3, Berlin, 1934, p. 121 sq.), que γάρ introduise une pensée annexe à la précédente; il est à la fois anticipatif et progressif, marquant une transition vers une idée nouvelle plus ou moins en relation avec la précédente (cf. Marc, XIV, 2; Hebr., II, 5, etc.). On le traduira alors par « aussi bien » (cf. Aratos, *Phénom.*, 5 : Τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν, « aussi bien nous sommes sa descendance »; le début de la lettre aux prêtres de Tebtunis, au Ier s. av. J.-C. : Ποσειδώνιος τοῖς ἐν Τεπτύνει ἱερεῦσι χαίρειν καὶ ἐρρῶσθαι, ὑγίαινον δὲ καὶ αὐτός· καταντήσαντος γὰρ εἰς τὴν πόλιν κτλ., *P. Tebt.*, I, 59, 1-4; Βοήθῳ συνγενεῖ καὶ ἐπιστρατήγῳ καὶ στρατηγῷ παρὰ Δρύτωνος· ὑπαρχόντων γάρ μοι ἐν Διοσπόλει ἐπαρδίων, *P. Amh.*, XXXVI, 1; cf. *P. Bour.*, XXIII, 8; *P. Ent.*, VIII, 2, etc.). Si l'on se souvient que Tite, postérieure à I Tim., résume rapidement les qualités des candidats aux charges ecclésiastiques exposées dans la première lettre, on comprendra Tit., I, 5 sq. de la façon suivante : « Je t'ai laissé en Crète pour que tu établisses des presbytres... Ce doit être quelqu'un d'irréprochable... *Aussi bien* faut-il que l'épiscope soit (lui aussi et bien davantage) irréprochable *en tant qu'intendant de Dieu.* » L'accent de la phrase porte sur ὡς Θεοῦ οἰκονόμον (℣. 7), désignation propre de la fonction épiscopale, et c'est à elle que se réfère le γάρ initial. Sur ce, l'Apôtre énonce une liste de vertus bien plus importante que la précédente et qui ne fait pas double emploi avec elle, puisqu'il s'agit d'un nouveau personnage. Ce texte, si l'on admet cette exégèse, présente une hiérarchie à deux degrés : l'épiscope dont il a été fait longuement mention I Tim., III, 1 sq., et les presbytres que le délégué apostolique avait reçu mission expresse de choisir et d'établir.

En faveur de cette distinction, on fera les observations suivantes : *a)* L'organisation de l'Église eût-elle été de type strictement démocratique, il aurait été

nécessaire qu'une autorité déléguée pensât et exprimât le bien commun de cette société. En fait, elle était de type oligarchique et, dans le « conseil des anciens », quelques membres seulement, voire un seul, devaient présider la réunion et assurer l'exécution des décisions. — *b)* Normalement, la distinction des vocables suppose une distinction des réalités signifiées, surtout dans un même contexte; par ex. πρεσβύτερος pourrait être un état, et ἐπίσκοπος le titulaire d'une fonction. — *c)* A l'exception des écrits tardifs comme II Joa., 1; III Joa., 1, et de l'acception profane de « vieillard » (I Tim., v, 1), πρεσβύτεροι est toujours employé au pluriel. Au contraire, ἐπίσκοπος, employé au pluriel comme désignation de fonction des prêtres-surveillants, pasteurs (Act., xx, 28; cf. Phil., i, 1), n'est usité qu'au singulier dans les Pastorales et dans I Petr., ii, 25 qui l'applique au Christ, Pasteur suprême. — *d)* Dans ses deux emplois de I Tim., iii, 2; Tit., i, 7, ἐπίσκοπος est précédé de l'article, omis devant les διάκονοι (I Tim., iii, 8, 12) et les πρεσβύτεροι (v, 19; Tit., i, 5; s'il est ajouté I Tim., v, 17, c'est qu'il s'agit de déterminer une catégorie particulière de presbytres). Tout se passe comme s'il y avait des presbytres et un évêque dans chaque communauté. *A priori*, hors de tout contexte historique, rien ne s'opposerait dans nos lettres à ce que les Églises d'Éphèse et de Crète eussent un épiscopat monarchique, de quelque façon que celui-ci soit envisagé. — *e)* I Tim., iii, 4-5 insiste sur les qualités de maître de maison requises de l'épiscope. L'assimilation du πολιτικός à l'οἰκονομικός, de la gestion d'un ménage à celle des affaires de l'État a été accentuée par Platon (*Phèdre*, 248 *d*; *Polit.*, 258 *e*-259 *c*) et Xénophon (*Mém.*, III, 4, 6-12; III, 6, 14; IV, 4, 16). Mais Aristote présente l'autorité du chef de famille comme type du gouvernement monarchique, et compare son rôle à celui du roi soucieux du bien de ses sujets (*Polit.*, I, 7, 1255 *b*, 19; III, 14, 1285 *b*, 31-33; *Econ.*, I, 1, 1343 *a*, 1; cf. P. Moraux, *Le dialogue « Sur la Justice »*, Paris-Louvain, 1957, p. 149-150); de sorte que normalement l'épiscope fait figure de chef unique de la maison de Dieu. — *f)* Une « tradition » conservée par Clément d'Alexandrie (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 23, § 6) confirme cette distinction : L'apôtre Jean, après son exil à Patmos, passe dans les villes habitées par les païens « tantôt pour y établir des évêques, tantôt pour y organiser des Églises complètes, tantôt pour choisir comme clerc un de ceux qui étaient désignés par l'Esprit » (*ibid.*, § 6). Dans l'une de ces Églises il confie un adolescent plein de promesses à « l'évêque qui était établi sur cette Église... L'évêque le reçut et promit » de le garder (*ibid.*, § 7). A son retour, Jean demande de ses nouvelles : « Allons, évêque, rends-nous le dépôt que moi et le Christ nous t'avons confié devant l'Église à laquelle tu présides » (§ 12). Il est manifeste qu'il n'y a qu'un seul évêque dans cette communauté. Or au § 8, il est désigné comme πρεσβύτερος; ce qui est conforme au lexique des Pastorales : l'évêque est un prêtre, exerçant la charge suprême de surveillance, il est le responsable de l'Église.

En tenant compte de ces données, on peut reconstituer l'évolution vivante de la hiérarchie ecclésiastique de la façon suivante. Depuis toujours, à Jérusalem, et bientôt en Asie Mineure, existent dans chaque Église des presbytres et des diacres. Les premiers seuls ont une autorité gouvernementale, ils président et commandent (I Thess., v, 12-13), tels des pasteurs sur le troupeau qu'ils surveillent (ἐπισκόπους, ποιμαίνειν, Act., xx, 28); ils enseignent, veillent à la discipline, imposent les mains aux nouveaux ministres, etc. Selon Rom. et Cor., nombre de ces fonctions sont exercées par les détenteurs d'un charisme; car un corps évolué doit avoir des organes différenciés. Les Pastorales attestent l'existence d'un corps de presbytres-présidents (οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι, I Tim., v, 17), que l'on doit spécialement révérer (℣. 19); mais les uns se contentent d'exercer l'autorité; d'autres, plus méritants, se livrent à la prédication (v, 17). Les tâches sont donc diverses; certaines sont plus relevées et davantage représentatives de l'Église; elles méritent une τιμή particulière; par leur importance même, elles se spécifient très vite, et leur titulaire se distingue des autres ministres. Entre toutes, la « charge d'épiscope » (ἐπισκοπή, I Tim., iii, 1) prend de plus en plus de relief. Le terme désignait le ministère apostolique dans Act., i, 16, et chez Clément de Rome une λειτουργία éminente (xliv, 1-4). Le fait est que I Tim., iii, 1 introduit cet office en tête de tous les autres et de la façon la plus solennelle : Πιστὸς ὁ λόγος κτλ., et lui subordonnera le diaconat, comme Phil., i, 1, conformément au rôle d'auxiliaires que les diacres jouaient par rapport aux Douze (Act., vi, 1-6). Or, à Jérusalem, les diacres aidaient les apôtres dans l'assistance aux veuves; on peut donc penser qu'à Éphèse ils exerçaient la même fonction, en collaboration avec l'épiscope responsable matériellement et spirituellement de « l'ordre des veuves » (I Tim., v, 3 sq.; cf. Numa, τῶν ἱερῶν παρθένων ἐπίσκοπος, Plutarque, *Numa*, ix, 5). De même que les ἐπίσκοποι païens étaient souvent des trésoriers (cf. les références dans M. Dibelius et H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe*, 3e éd., Tubingue, 1955, p. 45-47), la charge administrative de l'évêque chrétien devait comporter la gestion des ressources de l'Église, et voilà pourquoi il sera requis qu'il soit désintéressé en même temps qu'hôte libéral (I Tim., iii, 2-3; Tit., i, 7-8 : μὴ αἰσχροκερδῆ, ἀλλὰ φιλόξενον; cf. Clément d'Alexandrie : ὦ ἐπίσκοπε, τὴν παραθήκην ἀπόδος ἡμῖν, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 23, 12). Ceci s'entend mieux si l'on se souvient que, dans chaque ville, les esséniens désignaient expressément l'*un* d'entre eux pour recevoir les étrangers de passage et pourvoir largement à leurs besoins : Κηδεμὼν δ' ἐν ἑκάστῃ πόλει τοῦ τάγματος ἐξαιρέτως τῶν ξένων ἀποδείκνυται, ταμιεύων ἐσθῆτα καὶ τὰ ἐπιτήδεια (Fl. Josèphe, *Guerre juive*, II, 125).

Par ailleurs presbytres, diacres, charismatiques, « la plupart des frères » (Phil., i, 14) s'adonnent à la prédication, avec des compétences diverses. Ne faut-il pas « surveiller » cet enseignement? D'autant plus que l'hérésie se développe (I Tim., iv, 1 sq.). Or les Pastorales requièrent de l'épiscope non seulement des aptitudes doctrinales (iii, 2), mais la plus stricte orthodoxie et la réfutation de l'erreur. D'après Tit., i, 9 sq., c'est à lui qu'incombe le contrôle de la pureté de la foi, comparable à la garde d'un dépôt (I Tim., vi, 20; II Tim., i, 14). Cette nouvelle responsabilité s'ajoute aux précédentes et ce cumul tend à constituer l'évêque surintendant de toute l'Église. Effectivement celle-ci est la maison de Dieu (οἶκος Θεοῦ, I Tim., iii, 15), que tous les ministères contribuent à édifier progressivement (Rom., xv, 20, οἰκοδομέω; I Cor., iii, 9, οἰκοδομή; cf. I Tim., i, 4, οἰκονομία). Mais, parmi les autres présidents ou chefs de l'Église, l'évêque fait figure de Θεοῦ οἰκονόμος (Tit., i, 7), assumant seul la charge de cette « maison » (πῶς ἐκκλησίας Θεοῦ ἐπιμελήσεται, I Tim., iii, 5), à l'instar des ἐπίσκοποι profanes dirigeant et surveillant la construction des édifices publics. Son ἐπισκοπή est décidément une charge hautement honorable (καλὸν ἔργον), digne d'une ὄρεξις (℣. 1); et s'il est prescrit d'entourer tous les presbytres de respect (v, 17), on redoute que l'épiscope ne s'enorgueillisse (iii, 6) et ne devienne arrogant (μὴ αὐθάδη, Tit., i, 7; cf. Diotréphès, φιλοπρωτεύων, III Joa., 9). En vérité, il est pratiquement le chef aux attributions les plus vastes, gouvernant l'Église comme un père le foyer domestique (I Tim., iii, 4-5).

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω (Homère, *Iliade*, II, 204; Théophraste, *Car.*, 26).

Une telle suprématie, qui apparaissait jadis anachronique avant la mort de S. Paul, est devenue intelligible par les antécédents qumrâniens, où *mebaqqer* et *paqîd* sont élevés au-dessus de la plupart des anciens et des prêtres. A ceux-ci correspondent les presbytres des Pastorales, tandis que l'épiscope est assimilable au surintendant essénien (cf. J. Daniélou, *La communauté de Qumrân et l'organisation de l'Église ancienne*, dans *La Bible et l'Orient*, Paris, 1955, p. 110 sq.; A. Metzinger, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das Neue Testament*, dans *Biblica*, 1955, p. 464). C'est même une hiérarchie à trois degrés que révèlent les Pastorales, car les diacres sont analogues aux lévites de Qumrân (cf. *An.*, *B*, 1 *a*, 23; D. Barthélemy et J. Milik, *Qumran Cave I*, 115). Enfin, on ne peut omettre de comparer la situation faite aux femmes dans l'assemblée chrétienne d'une part, qu'elles soient épouses, diaconesses ou veuves (1 Tim., II, 11-12; III, 11; V, 5 sq.; Tit., II, 3-5), et l'association des ésséniennes à la prière de la communauté (Philon, *Vit. cont.*, 68 sq.), voire leur présence aux délibérations de la Congrégation sainte (*An.*, *B*, 1 *a*, 11).

IV. Hérésie et Hétérodoxie. — Selon I Tim., I, 3, l'objet formel de la mission de Timothée à Éphèse est de couper court à la propagation des fausses doctrines; et selon Tit., I, 9 sq., c'est surtout à l'épiscope qu'il revient de faire taire les insubordonnés, sots, bavards et séducteurs. Les délégués apostoliques eux-mêmes devront de prime abord les avertir (νουθεσίσ, Tit., III, 10), les réfuter (ἔλεγχε, I, 13; II, 15), les museler (δεῖ ἐπιστομίζειν, I, 11), et finalement s'en détourner (παραιτοῦ, III, 10). Ce sont des êtres particulièrement dangereux dont la psychologie, l'état moral et religieux sont fustigés avec tant de décision et de vigueur, que l'on peut considérer les Pastorales comme le « lieu théologique » de la condamnation de l'hétérodoxie.

1° *Caractériologie de l'hérétique.* — Ces doctes professent connaître Dieu, mais ils sont abominés de Dieu (Tit., I, 16). Bouffis d'orgueil (I Tim., VI, 4), ils prétendent posséder la gnose (℣. 20), quoiqu'ils ne sachent rien (℣. 4), et ne soient même pas intelligents (μὴ νοοῦντες, I, 7). Ce sont des esprits faux (διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν, VI, 5), des malades (νοσῶν, ℣. 4). Ce qui ne les empêche pas de discourir à perte de vue sur des futilités (I, 6; Tit., I, 10) et de s'imposer comme docteurs (διδάσκαλοι, II Tim., IV, 3). Ils sont atteints d'un véritable prurit de propagande, notamment dans les milieux féminins (II, 18), où leur démence (ἡ ἄνοια, III, 9) se propage comme la gangrène (II, 17) et bouleverse des familles entières (Tit., I, 11). Passionnés de polémiques, en effet, ils suscitent querelles et discussions (ἔρις, διαπαρατριβαί; I Tim., VI, 4; Tit., III, 9). Se posant en chefs d'école et provoquant des scissions au sein de la communauté, ils ne sont ni plus ni moins que des factieux (cf. Rom., XVI, 17), des *hérétiques* (Tit., III, 10, αἱρετικὸς ἄνθρωπος, *hapax* biblique; cf. J. Dupont, *Le schisme d'après S. Paul*, dans *L'Église et les Églises*, Chévetogne, 1954, p. 124 sq.).

Au moral, ce sont des charlatans, des « bourreurs de crâne » (φρεναπάται, Tit., I, 10, *hapax* biblique; cf. κενοὶ φρενῶν, Philon, *De spec. leg.*, IV, 200; *De migr. Abr.*, 138), des imposteurs (II Tim., III, 13), hypocrites (I Tim., IV, 2, ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων; cf. le comique Cratinos, *Frag.*, II, 8, εἰς ὑπόκρισιν λόγων, édité par P. Mazon, *De nouveaux fragments de Cratinos*, dans *Mélanges Bidez*, II, Bruxelles, 1934, p. 603-612), qui enseignent pour gagner de l'argent (Tit., I, 11), considérant la religion comme une affaire avantageuse (I Tim., VI, 5). Incapables de réelles vertus (Tit., I, 16), ils sont prisonniers du diable (II Tim., II, 26; I Tim., IV, 1), Satan étant toujours la source de l'erreur et du mensonge (II Cor., XI, 13-14; Eph., IV, 14; VI, 12; Apoc., II, 24). De même que santé d'esprit et orthodoxie vont de pair, l'hérésie, déviation doctrinale, traduit une sorte de déséquilibre mental. Si les faux docteurs sont incapables d'un jugement correct, c'est que leur νοῦς est égaré (διαφθείρω, litt. « endommagé, gâté », I Tim., VI, 5), autant que leur conscience est souillée (IV, 2); et voilà pourquoi ils ne peuvent jamais parvenir à connaître la vérité, encore qu'ils soient toujours en train d'apprendre (II Tim., III, 7). C'est à ce point qu'ils sont incapables de supporter une doctrine saine (IV, 3-4). Les traits sont durs, mais nettement pauliniens, ayant la vigueur et l'ironie que l'Apôtre a toujours mises en œuvre contre les adversaires de sa personne et de la doctrine du Christ (Act., XIII, 10; Gal., V, 12; I Cor., IV, 7 sq.; II Cor., X, 12). Ils sont d'ailleurs en harmonie avec les sarcasmes en usage dans le monde littéraire contemporain.

« Tout chez lui n'est qu'impiété... Des contes sacrilèges, un tissu de folies blasphématoires étalent leur délire à travers ses deux poèmes » (Héraclite le rhéteur, *Probl. homér.*, 1; du 1er s.). « Comme sous l'influence de l'ivresse..., ils ont perdu la raison (ἐξεστηκότες)..., en proie à la folie délirante (κορυβαντιωσιν)..., marque complète de bassesse et de petit esprit » (*Du sublime*, III, 4-5; V, 1). « Les Grecs n'ont que des discours vides, bons à produire des démonstrations; c'est là, en effet, toute leur philosophie, un bruit de mots » (*Corp. herm.*, XVI, 2). Archestrate récuse les « vains parleurs vantards », ἀλαζονυχαυνοφλύαροι (Athénée, I, 52 = 29 *b*). Lucien de Samosate (*Pisca*tor, *Bis accusatus*, *De morte Peregrini*) comme Tacite (*Dial. des Or.*, 26, 31, 35) dénoncent les faux sages, prédicateurs paresseux, ascètes hypocrites. Cette verve humoristique et ces saillies malignes étaient un trait caractéristique de la *diatribè*. Mais le ridicule de ces artifices rhétoriques (λόγων τέχναι, Philon, *De spec. leg.*, III, 121) existe, et il devient péché dans le domaine de la religion, τὰς ματαίους καὶ πεπατημένας καὶ χλεύης ἀξίας μυθογράφων ἢ μιμολόγων ἢ τυφοπλαστῶν τὰ μηδενὸς ἄξια σεμνοποιούντων μακρὰς ῥήσεις μὴ προσιέμενα (*ibid.*, IV, 59). « Nous ne prononcerons pas les paroles sacrées devant ceux qui sont possédés d'un mal incurable, l'enflure des mots et la chicane des noms et la manie de couper les cheveux en quatre » (*De cherub.*, 42). Les sectaires de Qumrân n'ont pas assez d'épithètes pour stigmatiser « la langue railleuse, la cécité des yeux et la dureté des oreilles, la raideur de la nuque et l'endurcissement du cœur » des impies (*R.*, IV, 9-11), « les interprètes de mensonge et les voyants de tromperie » (*Hym.*, IV, 5-6; cf. I, 3, etc.). On en rapprochera II Petr. II, 17 sq.; Jude, 12 sq.

Vis-à-vis de l'autorité de l'Église et de son enseignement officiel, l'attitude de ces docteurs se caractérise par l'indépendance, l'indocilité, l'obstination. Ils sont désobéissants et rebelles (ἀπειθεῖς, Tit., I, 16), insubordonnés (ἀνυπότακτοι, ℣. 10; I Tim., I, 9), toujours portés à la contradiction (ἀντιλέγοντας, Tit., I, 9); ils résistent à la vérité (ἀντιδιατιθεμένους, II Tim., II, 25), s'y opposent (ἀνθιστάναι, III, 8; IV, 15; ἀντικεῖσθαι, I Tim., I, 10), s'en écartent (ἀφιστάναι, I Tim., IV, 1), lui tournent le dos (Tit., I, 14; II Tim., IV, 4, ἀποστρέφω), et en sont à jamais privés (I Tim., VI, 5, ἀποστερέω). A l'inverse du vrai croyant se confiant à la parole du Seigneur, ils n'adhèrent point au sain enseignement du Christ (μὴ προσέρχεται, ℣. 3). Dévoyés par conséquent (ἐξέστραπται, Tit., III, 11), ils dévient ou s'égarent (ἀστοχήσαντες, I Tim., I, 6; VI, 21; II Tim., II, 18; ἀπεπλανήθησαν, I Tim., VI, 10) de la voie du salut, et finalement répudient la foi (ἀπωσάμενοι, I Tim., I, 19), la renient (ἀρνέομαι, V, 8; II Tim., II, 12), la rejettent (ἀθετέω, I Tim., V, 12) et la ruinent chez les autres (ἀνατρέπω, II Tim., II, 18; Tit., I, 11). Ils font naufrage (I Tim., I, 19) et se tournent vers l'erreur (ἐκτρέπεσθαι, I, 6; V, 15; VI, 20; II Tim., IV, 4; ce verbe, inconnu du N. T., sauf d'Hebr., XII, 13, est employé à propos des thérapeutes par Philon, *Vit. cont.*, 37). Une telle dérobade ne vient

pas seulement d'un vice de l'esprit, c'est un refus lucide de la doctrine de l'Église et des injonctions de ses pasteurs, donc un péché grave, dont les fauteurs portent l'entière responsabilité : ὁ τοιοῦτος καὶ ἁμαρτάνει ὢν αὐτοκατάκριτος (Tit., III, 11).

Quelques-uns de ces dévoyés ne sont prédits que pour l'avenir (I Tim., IV. 1-3; II Tim., III, 1-5); mais tous sont des chrétiens vivant dans l'Église et sur le point de la quitter. Désormais, les pasteurs sauront discerner les traits de ces candidats à l'apostasie; ils sont avertis de surcroît que l'hérésie sera un phénomène constant dans l'Église; elle deviendra même de plus en plus virulente. Les défections actuelles se multiplieront par la suite — « l'Esprit le dit formellement » (I Tim., IV, 1) — et c'est pourquoi l'Église fera toujours figure de pilier et de soutènement de la vérité contre la poussée des doctrines erronées qui la menacent (III, 15).

2° *Contenu de l'hérésie.* — Les précédentes références montrent que S. Paul dénonce une mentalité et des tendances plutôt que des hérésies caractérisées. Il y a cependant une erreur dogmatique bien nette, proposée par Hyménée (déjà livré à Satan, I Tim., I, 20) et Philétos (inconnu par ailleurs) : « Ils se sont écartés de la vérité, disant que la résurrection a déjà eu lieu, et ils ruinent la foi de quelques-uns » (II Tim., II, 18). Sans doute, ces docteurs, confondant la résurrection des corps, objet de l'espérance chrétienne (Joa., V, 28; XI, 25), et la résurrection mystique et morale accomplie au baptême (Rom., VI, 1-11; Eph., II, 6; V, 14; Col., II, 12; III, 1), entendaient-ils l'ἀνάστασις d'une manière purement spirituelle (cf. Fr. Z. Browne, *What was the Sin of Hymenaeus and Philetus?*, dans *Bibliotheca sacra*, 1945, p. 233-239). Cette interprétation peut avoir sa source dans la conception grecque envisageant la chair comme mauvaise, et mettant son idéal dans la libération progressive de l'esprit par rapport au corps (prison ou sépulcre, cf. Platon, *Gorg.*, 493 *a*; *Crat.*, 400 *b*). Si tous aspirent à l'immortalité, nul sage ne songe à une réanimation de son propre corps, n'aspire à revivre dans sa chair (Act., XVII, 32; I Cor., XV, 12 sq.). Pour rendre le dogme chrétien de la résurrection des corps moins choquant aux hellènes, nos docteurs devaient en proposer une « allégorisation » tendancieuse. Mais, dans le judaïsme, Philon comprenait l' « enlèvement » d'Hénoch (Gen., V, 24) comme une « métathèse », le type de la conversion ou d'une ascension vers un plus haut degré de vie morale (*De Abr.*, 17 sq.). Nicolas, prosélyte d'Antioche (Act., VI, 5), aurait été coupable d'une confusion analogue sur la résurrection (Hippolyte, *Philosophoumena*, VII, 36); de même le Samaritain Ménandre, disciple de Simon le Magicien (cf. S. Justin, *Apol.*, I, 26 : ὃς καὶ τοὺς αὐτῷ ἑπομένους ὡς μηδὲ ἀποθνήσκοιεν ἔπεισε); et les *Actes de Paul et de Thècle*, 14 : « Démas et Hermogène dirent à Thamyris... Nous t'apprendrons ce qu'est la résurrection, dont [Paul] a dit qu'elle va venir; elle est déjà survenue par les enfants que nous avons et nous ressuscitons en reconnaissant le vrai Dieu. » Dans les cercles juifs, cette conception de l'ἀνάστασις actuellement accomplie est liée à celle du *millenium* déjà inauguré : la mort est abolie avec l'avènement du Messie. Les textes de Qumrân attestent, avec Luc., VII, 22, que la résurrection caractérise les derniers temps (cf. Kr. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, New York, 1957, p. 13-17). L'Église chrétienne ne dit pas autre chose, lorsqu'elle évoque la sortie du tombeau de nombreux morts le vendredi saint (Matth., XXVII, 52) et qu'elle qualifie Jésus de premier-né d'entre les morts (Col., I, 18); mais nos docteurs confondent anticipation et accomplissement; ce simple déplacement d'accent, propre de l'hérésie, suffit pour que la doctrine s'écarte de la *vérité* et annihile la *foi* ! C'est un blasphème (cf. Num., XVI, 30 = II Tim., II, 19) et qui mérite l'excommunication apostolique (I Tim., I, 20).

L'enseignement des agitateurs a au moins le mérite de la cohérence. Leurs conclusions ascétiques, déduites des thèses spéculatives, appliquent à la vie pratique le principe du mépris de la chair. D'où, l'interdiction du mariage (I Tim., IV, 3), vraisemblablement associée à la conception erronée de la résurrection, et pouvant s'appuyer sur Matth., XXII, 30. Il est notable que les *Actes de Paul et de Thècle* unissent λόγος Θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως (§ 5) et fassent dire à Hermogène et Démas : « Paul écarte les jeunes gens des femmes et les vierges des hommes, en disant : Il ne peut y avoir pour vous de résurrection que si vous restez chastes, et si, loin de souiller votre chair, vous la conservez pure » (§ 12; cf. 11; thème repris dans les *Actes de Thomas*, 11-12; *d'André*, 5-6, etc.; cf. A. J. Festugière, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954, p. 221 sq.). Précisément, les esséniens dédaignaient le mariage (ὑπεροψία γάμου; Fl. Josèphe, *Guerre juive*, II, 120), non pas comme mauvais en soi, mais s'opposant soit à la sainteté particulière dont ils avaient fait leur idéal, soit à la concorde requise dans la vie commune la plus étendue : Ἐσσαίων γὰρ οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα κτλ. (*Apol.*, 380; XI, 14; cf. Pline, *Hist. nat.*, V, 17).

Dans le même ordre d'idées, les hérétiques prescrivent de s'abstenir de certains aliments (I Tim., IV, 3; Tit., I, 14-15), et l'Apôtre — à la suite du Seigneur (Marc., VII, 2 sq.; cf. Matth., XV, 1-10) — avait déjà eu l'occasion d'éclairer la conscience des chrétiens sur ces interdits alimentaires (Rom., XIV, 1 sq.; Col., II, 20-23), fréquents dans le monde païen (J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, 1935), depuis les hippémolgues galactophages de l'*Iliade*, XIII, 5-6 (cf. Philon, *De vit. cont.*, 17), jusqu'à l'orphisme et aux pythagoriciens — dont on sait l'influence au Ier s. (cf. M.-J. Lagrange, *Les légendes pythagoriciennes et l'Évangile*, dans *Rev. bibl.*, 1937, p. 5-28) — qui se seraient abstenus de manger du poisson parce qu'il symbolisait pour eux la vertu du silence qu'ils prisaient tant (Eustathe, *Comment. ad Hom.*, 1720, 32; cf. Diogène Laërce, VIII, 34; Plutarque, Περὶ σαρκοφαγίας, 1; *Banq.*, 16 sq.). Mais à Éphèse et en Crète, ce sont des docteurs d'origine juive qui prônent cet ascétisme, et on les rapprochera par conséquent des esséniens appliquant strictement la distinction entre les aliments purs et impurs (Fl. Josèphe, *Guerre juive*, II, 123, 138, 143, 152) — mais dont on sait aussi les attaches pythagoriciennes (Id., *Ant.*, XV, 371) — ou des sadocites damasquins : « Que personne ne se souille en mangeant de quelque animal sauvage ou de reptile depuis les ruches d'abeille jusqu'aux êtres vivants qui se remuent dans l'eau. Qu'ils ne mangent pas de poissons, à moins qu'ils n'aient été fendus vivants et que leur sang n'ait été versé » (*Dam.*, XII, 11-14; cf. VI, 17; *Lettre d'Aristée*, 128 sq.; *Jubilés*, VI, 13). Mais la présence d'imposants amas d'ossements d'animaux à Qumrân prouve que les « repentants » de l'Alliance n'étaient pas végétariens.

Ce sont là des ἐντολαὶ ἀνθρώπων qui ne concordent pas avec les ἐντολαὶ Θεοῦ (I Cor., VII, 9); préceptes sans autorité, parce qu'ils sont des décisions arbitraires d'hommes sans mandat. Mais si cette éthique de la nourriture peut faire « tourner le dos à la vérité » (Tit., I, 14) et « apostasier la foi » (I Tim., IV, 1, 3), c'est qu'elle s'oppose à un article fondamental du dogme : toute créature vient de Dieu (℣. 5) et ne peut être que bonne (Gen., I; Eccli., XXXIX, 16, 24, 27). Considérer certaines réalités comme mauvaises, c'est faire injure à leur auteur. De soi, elles sont indifférentes. Leur qualité morale vient de l'usage qu'on en fait. Ce qui compte, ce n'est pas l'observance cérémo-

nielle, mais la pureté du cœur (Matth., v, 8; I Tim., II, 8); et dès lors tout est pur pour les purs (Luc., XI, 41; Rom., XIV, 20). Seuls les croyants savent user des aliments comme dons de Dieu (λαμβανόμενον, I Tim., IV, 4), en les référant à lui et en lui rendant grâces (Rom., XIV, 6; I Cor., X, 30; cf. Fl. Josèphe, *Guerre juive*, II, 131; *Sibyl.*, IV, 26). Les « souillés et les incroyants » (Tit., I, 15; cf. l'interprétation traditionnelle dans B. Haensler, *Zu Tit. I, 15*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1915, p. 121-129), au contraire, étant incapables d'une juste appréciation morale et d'agir religieusement, appellent bien ce qui est mal et mal ce qui est bien; ils ne peuvent rien « sanctifier » (ἁγιάζεται, I Tim., IV, 5; cf. Agg., II, 13; Philon, *De spec. leg.*, III, 208-209). Cette impuissance et cette perversion viennent du νοῦς et de la συνείδησις que la grâce n'a pas purifiés, et voilà comment un geste matériel devient une aberration religieuse. Aussi bien, ces contre-vérités chrétiennes (ψευδολόγοι) sont-elles proposées par des menteurs-hypocrites, sous l'influence des démons. S'ils se présentent comme des spirituels et des pneumatiques, ce sont en réalité des imposteurs diaboliquement inspirés (I Tim., IV, 1-2).

3° *L'hétérodoxie.* — Sans que l'on puisse tracer une ligne nette de démarcation entre hérésie et hétérodoxie, la plupart des textes des Pastorales ne jugent pas toutes les doctrines erronées avec une telle sévérité; ils invitent à distinguer entre les erreurs susdites proprement contraires à la foi et certaines déviations d'esprit ou erreurs de méthode d'enseignement qui, pour dangereuses qu'elles soient, n'ont pas la même gravité. Les faux docteurs sont à combattre parce qu' « ils enseignent autre chose » que la doctrine révélée : ἑτεροδιδασκαλεῖν (I Tim., I, 3; VI, 3); λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα (V, 13); διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ (Tit., I, 11). Sans doute importent-ils dans le christianisme des philosophies étrangères (ξέναι, Hebr., XIII, 9); mais, il s'agit moins de déviations doctrinales que de fadaises (μωραί, Tit., III, 9; II Tim., II, 23), de bavardage vain et creux (ματαιολογία, I Tim., I, 6; Tit., I, 10), de verbiage (κενοφωνία, I Tim., VI, 20; II Tim., II, 16), qui n'a rien à voir avec le salut; c'est de la rhétorique profane (βέβηλος, I Tim., I, 9; IV, 7; VI, 20; II Tim., II, 16; comparer l'acception de l'*hapax* biblique ἑτεροδιδασκαλεῖν, I Tim., I, 3; VI, 3, et ἔνθα μηδενὶ τῶν ἑτερο δόξω ν ἐπιτέτραπται παρελθεῖν, dans Fl. Josèphe, *Guerre juive*, II, 129), et par conséquent inutile (ἀνωφελής, Tit., III, 9), inefficace pour la piété (I Tim., VI, 3; cf. ὠφέλιμος, II Tim., III, 16). Les hétérodoxes éphésiens et crétois seraient les émules de ces prédicateurs corinthiens qui apportent à la construction de la théologie chrétienne des matériaux vils et non éprouvés (I Cor., III, 11-15). Ce qui est sûr, c'est qu'ils ont une furieuse passion pour la spéculation, les investigations (ἐκζητήσεις, I Tim., I, 4), les recherches les plus bizarres (ζητήσεις, Tit., III, 9), sorte de lubie — sinon de maladie mentale — propre aux dégénérés et aux décadents (νοσῶν περὶ ζητήσεις, I Tim., VI, 4); car il ne s'agit pas de ces mises en question et de ces interrogations que se pose tout esprit scientifique, mais d'imagination sans contrôle et tout à fait déraisonnable : τὰς δὲ μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις παραιτοῦ (II Tim., II, 23). Timothée et Tite ont affaire à des autodidactes vaniteux qui n'ont jamais appris à penser, alors que la docilité aux enseignements de l'Église les aurait maintenus dans la sobriété et la sécurité. On pourrait évoquer leur tournure d'esprit par la sentence philonienne : « Une vaine opinion ajoute toujours à l'authentique le bâtard, à ce qui est approprié l'étrangeté, à ce qui est vrai l'illusoire, à ce qui se suffit l'excessif, à la vitalité l'amollissement, à l'existence l'inconsistance de la fumée » (*De somn.*, II, 47).

a) Les trois épîtres pastorales précisent la matière de ces recherches : les hétérodoxes s'attachent aux *mythes* et aux *généalogies :* μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις (I Tim., I, 3; cf. IV, 7; Tit., I, 14; II Tim., IV, 4; μῦθος et γενεαλογία, semblablement associés par Platon, *Tim.*, 23 *b;* Polybe, IX, 2, 1; pour la formule, cf. Épictète, III, 24, 18 : Ὁμήρῳ πάντα πρόσεχεις καὶ τοῖς μύθοις αὐτοῦ). A l'origine, μῦθος, à peu près synonyme de λόγος, « parole », s'oppose à ἔργον : autre chose de parler, autre chose d'agir (cf. H. Fournier, *Les verbes « dire » en grec ancien*, Paris, 1946, p. 215-216). Il peut désigner un « conte », tel que les femmes en disent aux enfants (γραώδεις μύθους, I Tim., IV, 7; cf. Platon, *Gorg.*, 527 *a; Rép.*, 350 *e*, 377 *a;* Aristophane, *Lys.*, 781; Plutarque, *Thésée*, XXIII, 4; Quintilien, *Inst. or.*, I, 8, *Aniles fabulæ*); un récit allégorique à but pédagogique, tel l'apologue de Menenius Agrippa (Dion Cassius, I, 33; cf. Aristote, *Rhét.*, II, 20, 1393 *b*); enfin le mythe proprement dit, un ensemble de légendes ou de fictions concernant les dieux et les demi-dieux ou les événements antérieurs aux premiers faits historiques connus (cosmogonies). La sémantique de μῦθος est liée à celle du rationalisme et du scepticisme grecs critiquant la mythologie homérique, car on s'efforce, surtout depuis Platon, de donner du merveilleux et du divin une interprétation rationnelle; de telle sorte qu'au I^er^ s., le mythe est devenu un thème de spéculation, ou mieux un genre littéraire didactique (πρὸς ἐπιστήμην ἀλληγορῶν...πρὸς τὸ παιδευτικὸν εἶδος τοὺς μύθους ἀναφέρων, Strabon, I, 2, 7 et 9; cf. μύθῳ φιλοσοφεῖν, Plutarque, *Quæst. conv.*, I, 1, 3; cf. P. Friedländer, *Platon*, 2^e^ éd., I, Berlin, 1954, p. 182-221), le moyen privilégié d'expression des conceptions religieuses qui ne se laissent point traduire en langage propre. Dans les écoles de l'époque hellénistique, on enveloppe sous des images et des symboles les conceptions philosophiques et morales, soit pour mieux permettre aux simples de les saisir, soit au contraire pour les soustraire aux profanes incapables de pénétrer la réalité divine, « les ignorants qui n'entendent point le langage allégorique d'Homère, qui n'ont pas su pénétrer les arcanes de sa sagesse, qui sont incapables de discerner la vérité » (Héraclite le Rhéteur, *Problèmes hom.*, 3; du I^er^ s.). Le mythe est alors une initiation réservée aux seuls esprits cultivés, avides de connaître le monde céleste, et dont la curiosité est piquée par le sens voilé des figures (αἴνιγμα).

Si le mythe représente la vérité sous une forme imagée : Μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδής, εἰκονίζων τὴν ἀλήθειαν (Suidas; cf. Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, p. 3 sq.), il est entendu que l'histoire elle-même n'est pas vraie, et l'accent est toujours mis sur l'irréalité du sujet, difficile à vérifier — les honneurs soi-disant rendus à Rhéa, en Crète, sont du domaine de la légende : τοὺς δὲ λέγοντας μυθολογεῖν μᾶλλον ἢ ἱστορεῖν (Strabon, X, 3, 20; cf. XI, 5, 3; 6; Stählin, *in h. v.*, dans G. Kittel, *Theol. Wört.*, IV, 769 sq.) — ou aisé à déformer. Μῦθος s'oppose à ἀληθής, vrai et historique (Tit., I, 14; II Tim., IV, 4; cf. Aristote, *Poét.*, IX, 1451 *a, b;* Diodore de Sicile, IV, 8, 4; 77, 9; Clément d'Alexandrie : οὐ μῦθον ἀλλὰ ὄντα λόγον, d'après Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 23, 6); la fiction est un mensonge : « L'art nous trompe en nous séduisant par des fables » (Pindare, *Ném.*, VII, 22; cf. Plutarque, *Thésée*, XXVIII, 1). « Les plus récents des hiérologues... inventant des allégories et des mythes, ont fabriqué et établi des mystères... et les ont chargés de beaucoup d'insanité » (Philon de Byblos, cf. Eusèbe, *Præp. evang.*, I, 9). C'est pourquoi Bar., III, 23 pouvait dénoncer la vanité des « recherches » des μυθολόγοι : ἐκζητηταὶ τῆς συνέσεως; II Petr., I, 16 oppose la

vision physique de la Transfiguration (ἐπόπται) aux σεσοφισμένοις μύθοις; et I Tim., VI, 4, le vrai scientifique (ἐπιστάμενος) aux ζητήσεις sans issues parce qu'elles portent sur des fictions.

Sur μῦθος (ψευδής, ou ἀδύνατον comme s'exprime Palaiphatos, *De incredibilibus*, dans *Mythographi graeci*, III, 2), ἱστορία (ἀληθής), πλάσμα (*argumentum*, cf. Plutarque, *Def. orac.*, 46), cf. K. Barwick, *Die Gliederung der Narratio in der rhetorischen Theorie*, dans *Hermès*, 1928, p. 270-275. — Sur le mythe grec et le N. T., cf. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904; F. H. Colson, *Myths and Genealogies*, dans *Journal of Theological Studies*, 1918, p. 265-271; H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich, 1945; P. Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris, 1952; R. Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique*, Paris, 1953; Fr. C. Grant, *Hellenistic Religions*, New York, 1953; P. Bonnard, *Les mythes du N. T.*, dans *Rev. de théologie et de philosophie*, 1955, p. 32-40; H. Riesenfeld, *The Mythological Background of New Testament Christology*, dans W. D. Davies et D. Daube, *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge, 1956, p. 81-95; et surtout F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956; C. K. Barrett, *Myth and the New Testament. The greek Word* μῦθος, dans *The Expository Times*, LXVIII, 11, 1957, p. 345-348; J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

Les mythes comportent mille histoires scabreuses, prêtent aux dieux et aux déesses les passions et les faiblesses humaines. On ne saurait donc, sous peine d'impiété ou de ridicule, les entendre littéralement, mais symboliquement (cf. Plutarque, *Quæst. conv.*, IX, 14, 6 : οὐ κατὰ λόγον... τῷ μύθῳ). Sous le sens apparent et trompeur, il faut découvrir, comme à l'arrière-plan, la pensée profonde, l'idée sous-entendue, un sens « sous-jacent », l'ὑπόνοια, que l'on appellera, à partir du Ier s. l'ἀλληγορία (Plutarque, *De audiendis poet.*, 4; cf. Porphyre, *Le Styx*, dans Stobée, II, 1, 32, p. 14). « Ces peintures [d'Homère, *Iliade*, XX], à moins de les interpréter par l'allégorie, sont absolument impies et inconvenantes » (*Du sublime*, IX, 7); « Tout chez le poète n'est qu'impiété, si rien n'est allégorique » (rhéteur Héraclite, *Probl. hom.*, 1). De là l'engouement — surtout chez les néo-platoniciens et les néo-pythagoriciens — pour une exégèse symbolique, cherchant à discerner sous le voile des mots ce que l'auteur voulait faire entendre (ἄλλα μὲν ἀγορεύων, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, *ibid.*, 5). Le « signe » permet de passer du visible au caché, d'approcher de la vérité, de circonscrire le mystère. Les stoïciens s'attachent particulièrement au rapport de la lettre à l'esprit et voient dans l'étymologie, au prix de calembours ou d'audacieuses fantaisies, la clef privilégiée de l'exégèse allégorique (cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, 60 sq.). Philon illustre au plus haut point le parti spirituel que l'on peut tirer d'une exégèse des noms (cf. *De congr. erud.*, 43-45, etc.); mais on est édifié sur l'arbitraire de ces recherches, lorsqu'on voit Tryphon se demander pourquoi un *alpha* a été ajouté au nom d'Abram (Abraam) et un *rho* à celui de Sara (cf. S. Justin, *Dial.*, CXIII, 2). Si S. Paul ne pouvait pas ne pas pratiquer cette exégèse symbolique de son temps (ἅτινα ἐστιν ἀλληγορούμενα, Gal., IV, 24; cf. W. den Boer, *Hermeneutic Problems in Early Christian Literature*, dans *Vigiliæ christianæ*, 1947, p. 150-167) — ne serait-ce que pour se placer sur le terrain de ses adversaires (comparer Tit., III, 9 et Act., XVIII, 15, ζητήματά περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου) — il s'aperçoit, à la fin de sa vie, des ravages que peuvent causer ces interprétations artificielles, à tout le moins de l'inanité de ces jeux d'esprit. Il dénonce ces investigations vers le « profond » : ὑπόνοιαι πονηραί (I Tim., VI, 4), la trituration des étymologies : ζητήσεις καὶ λογομαχίας (*ibid.*; cf. II Tim., II, 14); et il aurait pu écrire comme Plutarque, à propos de la vie des âmes séparées, sur la lune : « C'est bon à faire entendre à des femmes, à cause du romanesque, διὰ τὸ μυθῶδες » (*De aud. poet.*, 16 *e*). Il faudrait épurer la fable par la raison, ἐκκαθαιρόμενον λόγῳ τὸ μυθῶδες (Id., *Thésée*, I, 5).

Le danger est grave, car les judéo-chrétiens ont autant de passion que les Grecs pour ce genre de « recherches ». Ce sont des νομοδιδάσκαλοι (I Tim., I, 7) à Éphèse, οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς (Tit., I, 10) en Crète, qui appliquent à l'A. T. la méthode d'exégèse allégorique : μάχας νομικάς (III, 9), προσέχοντες Ἰουδαϊκοῖς μύθοις (I, 14). Assurément Philon et les rabbins palestiniens abominent la mythologie païenne, polythéiste et idolâtrique (*De præm.*, 8; *De virt.*, 102; *De spec. leg.*, IV, 178) — Moïse a rejeté l'imposture des mythes (*De opif. mundi*, 2); mais ils s'y réfèrent (Caïn et Scylla, *Quod det. pot.*, 178; Déméter = Terre-Mère, *De opif. mundi*, 133; Ganymède, l'échanson des cieux, *De somn.*, II, 249; les Dioscures et l'échelle de Jacob, *ibid.*, I, 150-152, et *Decal.*, 56; le chant des Sirènes, *Quæst. in Gen.*, III, 3; cf. en outre, *De conf. ling.*, 6; Strack-Billerbeck, IV, 405-414; Orphée charmant les animaux dans la synagogue de Doura-Europos : A. Grabar, *Le thème religieux des fresques de la synagogue de Doura*, dans *Rev. de l'hist. des religions*, CXXIII, 1941, p. 143-192; CXXIV, 1-35) et surtout « allégorisent » le texte sacré, dans le même esprit que les Grecs à l'égard d'Homère, pour purger la Bible de ses anthropomorphismes ou découvrir un sens plus spirituel et édifiant que n'en offre la lettre du texte. Chez les thérapeutes, en particulier, « l'exégèse des Stes Écritures se fait en recourant au sens profond, aux allégories (δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις). Ces hommes-là pensent que la Loi tout entière ressemble à un être vivant : elle a pour corps la lettre des prescriptions, et son âme, c'est le sens invisible, sous-jacent dans les mots. C'est là que l'âme raisonnable s'est mise à contempler excellemment son objet propre : sur le miroir des noms, elle a vu en quelque sorte se réfléchir les beautés singulières des pensées; elle a ouvert et découvert les symboles, amené les idées toutes nues à la lumière, pour ceux-là qui peuvent, à la suite d'une simple évocation, contempler l'invisible à travers le visible » (Philon, *Vit. cont.*, 78; cf. 28).

La présence d'esséniens à Éphèse est hautement probable et leur influence certaine (Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris, 1922, p. 236). Dans la capitale de l'Asie Mineure, il existe à l'Artémision une classe sacerdotale d'essènes, absolument originale, pratiquant la vie claustrale et la continence (*ibid.*, 191 sq.; cf. *Inscript. de Sardes*, VI, 2 : « Si quelque Sardien désire devenir citoyen d'Éphèse, les essènes lui assigneront une tribu... afin qu'il puisse avoir accès au conseil et à l'assemblée du peuple », vers 100 av. J.-C.). Il est tentant de rapprocher ces ἐσσαῖοι-ἐσσηνοί des *hassa'îm* qui habitaient dans les dépendances du Temple de Jérusalem, où la Mishna localise une « salle des Silencieux » (*Sheqalîm*, V, 6; cf. M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 318); car, au dire de Fl. Josèphe, le silence rigoureux des esséniens donnait « l'impression d'un mystère effrayant » (*Guerre juive*, II, 132-133; cf. Philon, *De vit. cont.*, 24-25). Il serait dès lors vraisemblable que leur méthode d'interprétation scripturaire y ait reçu un accueil fervent. En tout cas, la mention de Jannès et Jambrès (II Tim., III, 8), inconnus de la Bible, et dont le Targum palestinien sur Ex., I, 15; VII, 11; Num., XXII, 22, fait des fils de Balaam, est déjà connue de la secte de Damas (V, 18).

De toutes façons, c'est en Asie Mineure, surtout à Éphèse, que se faisait au plus haut degré la fusion des idées religieuses et philosophiques de l'Orient et de l'Occident. La révélation chrétienne ne pouvait pas

ne pas s'y confronter avec l'éclectisme de la pensée hellénistique. Les hétérodoxes des Pastorales sont des Juifs convertis au christianisme, mais familiarisés avec l'art et les méthodes de ces rhéteurs sophistes-philosophes dont maintes épitaphes ont été relevées par J. Keil (*Vertreter der zweiten Sophistik in Ephesos*, dans *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes*, XL, 1953, p. 5-26) et commentées en fonction de la biographie des sophistes de Philostrate. Ils devaient penser, comme le pythagoricien Numénius d'Apamée, qu'il fallait concilier Platon et Pythagore, Brahmanes, Juifs, mages et Égyptiens (Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 7; *P. G.*, XXI, 696) ou, comme Aristobule, que Pythagore et Platon — « le Moïse de l'Attique » (Clément, *Strom.*, I, 22, 150) — tenaient leurs doctrines de Moïse (cf. E. Schürer, *Geschichte*, 3e éd., III, 386). Celui-ci était identifié avec Musée (Μουσαῖος, *ibid.*, 354), et Pline en fera un mage aux côtés de Jannès et d'Hystaspe (*Hist. nat.*, XXX, 3 sq.; cf. Apulée, *Apologie ou de la Magie*, 90; J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés*, I, Paris, 1938, p. 41 sq.). Les traits pythagoriciens insérés dans la légende de Moïse par Artapane (Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 27; *P. G.*, XXI, 728 sq.), Philon et Josèphe, ont été dépistés par I. Levy (*La légende de Pythagore en Grèce et en Palestine*, Paris, 1927, p. 137 sq.). Peut-être les docteurs crétois spéculaient-ils sur le mythe de Dionysos, dont Plutarque écrira : τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη ... ἡνιγμένος (*l.* ἀνηγμένος), ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν (*Carn. Es.*, I, 7 = II, 996 *c*), un mythe qui se rapporte comme une énigme à la renaissance... Ce qui expliquerait la présence de cet *hapax* paulinien dans Tit., III, 5, et peut-être la croyance d'Hyménée à la résurrection déjà accomplie.

Ce qui est certain, c'est que ce syncrétisme est mortel pour la foi. Il faut choisir entre mythe et révélation, inventions humaines et vérité de la Parole de Dieu. Qu'il s'agisse de spéculations haggadiques ou d'autres fictions gratuites et non moins extravagantes, elles s'opposent au fait historique du Christ, de son incarnation (I Tim., III, 16) et de sa mort salvatrice sur la croix (II, 5). Davantage encore, l'Apôtre dénonce les dangers d'une certaine forme d'exégèse, la recherche de sens symboliques, les allégorisations intempestives, une herméneutique de sous-entendus, permettant de tout dire à propos de n'importe quel texte, et de le concilier avec n'importe quel autre, puisqu'il rend tous les accords possibles (*panharmonios;* Olympiodore, *Vie de Platon*, éd. Didot, p. 4, 29 sq.). Ce serait la voie ouverte à tous les subjectivismes et méconnaître la valeur du sens littéral, sacré puisqu'il est inspiré par Dieu (θεόπνευστος, II Tim., III, 16). De même donc que Platon expulsait les mythologues de sa cité (*Rép.*, II, 378 *d;* III, 398 *a*) pour qu'ils n'obscurcissent pas par leurs fables la vraie conception de Dieu (Fl. Josèphe, *Contra Ap.*, II, 256), et que Sanchuniathon éliminait mythes et allégories dans le récit des origines (Eusèbe, *Præp. evang.*, I, 9), S. Paul les rejette hors de l'Église, refuge du bon sens et de la robuste vérité, puisqu'ils n'apportent « aucune preuve, aucune certitude » (Plutarque, *Thésée*, I, 3).

b) Dans l'ensemble de légendes relatives aux dieux et aux origines du monde que constituent les mythes, les cosmogonies et les anthropogonies tiennent une place considérable et sont bien propres à susciter la curiosité des Grecs : « Certains prosateurs ont passé leur vie à explorer la généalogie des demi-dieux » (Isocrate, *L'échange*, 45). Mais ici encore, les *généalogies* de I Tim., I, 4 sont judéo-chrétiennes, et l'importance que la Bible attache aux *toledoth* de l'univers ou des grands serviteurs de Dieu dit suffisamment l'intérêt que les Juifs convertis pouvaient porter aux ascendances et aux générations (cf. G. Kittel, *Die* γενεαλογίαι *der Pastoralbriefe*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft*, 1921, p. 49-69). Celles-ci constituent le canevas-type de l'histoire, et Philon appelle τὸ γενεαλογικόν le récit mosaïque exposant l'évolution de l'humanité depuis la création jusqu'au don de la Loi (*Vita Mos.*, II, 46-48; cf. *De præm.*, 1). Aussi l'apologète Fl. Josèphe blâme-t-il les historiens grecs de ne pas avoir tenu dès l'origine leurs annales officielles (*Contra Ap.*, I, 19 sq.) et souligne qu'en Israël le soin de composer et de rédiger celles-ci était confié aux grands prêtres et aux prophètes (I, 29 sq.; cf. *Ant.*, XI, 71), de telle sorte qu'au Ier s., Simon ben Azaï pouvait découvrir à Jérusalem un « rouleau de généalogies » préfaçant une partie des Livres saints (*Yebamoth*, XLIX, 2; cf. P. Padva, *La découverte du Livre des généalogies*, Paris, 1943). Mais comment les haggadistes scrutant le texte sacré ne tireraient-ils pas parti de l'autorité de ces grands noms pour en tirer des leçons de morale. Les faits de l'histoire et les personnages illustres vont devenir des cas ou des types de vertus ou de vices (cf. *Doc. Damas*, II, 14-IV, 2). On interprétera par conséquent les généalogies comme les mythes, allégoriquement. Philon assure que telle était la dévotion scripturaire des thérapeutes (*Vit. cont.*, 29; cf. *Quod omn. prob.*, 80; cf. Bo Reicke, *Remarques sur l'hist. de la forme (Formgeschichte) des textes de Qumrân*, dans *Les mss. de la mer Morte. Colloque de Strasbourg*, Paris, 1957, p. 40 sq.). Il se peut qu'à l'instar de l'historien juif Malchus (*alias* Cléodème), établissant que Aphra, la petite-fille d'Abraham, était devenue la femme d'Héraclès (Fl. Josèphe, *Ant.*, I, 241), certains nomodidascales éphésiens aient combiné les généalogies bibliques avec les fables païennes; mais le nombre de *midrashîm* qui nous sont parvenus (avant tout le *Livre des jubilés* ou *Petite Genèse;* la *Genèse apocryphe*, éditée par N. Avigad, Y. Yadin, Jérusalem, 1956; *Le testament de Lévi*, sinon celui des *XII Patriarches;* tous de la bibliothèque de Qumrân; cf. la légende judéo-égyptienne de *Joseph et Aseneth*, d'origine essénienne selon P. Riessler, dans *Theol. Quartalschrift*, 1922, p. 1 sq., 145 sq.; les *Antiquités bibliques* du Ps.-Philon) prouve que les commentateurs avaient de quoi gloser abondamment sans recourir aux légendes étrangères. Ils suppléaient hardiment aux omissions du récit sacré, estompaient les éléments gênants, interprétaient les passages difficiles, glosaient sans scrupule et n'hésitaient point à montrer que la Loi ou le judaïsme tardif étaient rigoureusement observés par les patriarches (cf. R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford, 1913, p. 1 sq.; W. Lütgert, *Die Irrlehrer der Pastoralbriefe*, Gütersloh, 1909, p. 65).

Il est probable que l'épithète rare ἀ-πέραντος (I Tim., I, 4; *hapax* N. T., inconnu des papyrus; cf. ἀπηραμένου, *P. Tebt.*, III, 847, 21) garde son sens commun : « sans borne, infini », du moins avec la nuance péjorative : « sans issue, inextricable » ou « sans effet, sans résultat ». Mais étant donné son union avec ἀριθμός dans Job, XXXVI, 26 : « Le nombre des années de Dieu est insondable », on peut se demander si « les généalogies jamais achevées » ne seraient pas un chapitre de la théologie arithmétique si prisée des judéo-hellénistes au Ier s., notamment Aristobule (cf. Eusèbe, *Præp. evang.*, XIII, 12) et Philon (*De mundi op.*, 35-42) élaborant une mystique de l'hebdomade. Précisément, Nicomaque de Gérasa (*Theologoumena*, dans Ps.-Jamblique, *Theol.*, éd. Fr. Ast, Leipzig, 1817, p. 16) oppose le chiffre 3, qui est celui de la synthèse, au chiffre 2 qui est celui de l'antithèse (cf. I Tim., VI, 20, ἀντιθέσεις γνώσεως) — comme Philon exaltant le nombre 3 et le triangle rectangle (*Quæst. in Gen.*, IV, 8). Or Nicomaque identifie nombres ou figures géométriques avec les divinités mytho-

logiques (cf. Photius, *Bibliotheca*) : La monade ne peut être que Protée ou Hestia; la dyade serait Artémis ou la lune, ou encore Rhéa. Les Dioscures, merveille d'entente fraternelle, sont à la fois monade-dyade; non seulement ils représentent les deux hémisphères (Philon, *Decal.*, 54 sq.), mais ils sont les « types » des ascètes s'exerçant à la perfection (*De somn.*, I, 150). La tétrade, dont Héraclès est l'éponyme, représente la nature (= les quatre éléments; cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, Paris, 1956, p. 560 sq.), etc. Il n'est point de combinaisons dont un esprit subtil ne puisse tirer les plus enrichissantes applications religieuses et morales... Mythes et généalogies immenses !

Ces « généalogies » n'ont aucune parenté avec la hiérarchie des éons gnostiques du IIe s.; ce sont des suppléments et une interprétation de « la première Loi » (*Jubilés*, VI, 22). Le malheur est que ces inventions sont presque toujours fantastiques ou frivoles. Le jeune Noé, par ex., est d'une beauté si insolite que Lamech épouvanté fait jurer à sa femme qu'il n'a pas été engendré par l'un des « veilleurs » ou anges déchus, comme ce fut le cas pour Jared (*Gen. apoc.*, col. 2-3; cf. *Hén.*, 106). Au nom de la vérité et de la santé de l'esprit, l'Apôtre ne pouvait pas ne pas réprouver cette ἄνοια (II Tim., III, 9), cette corruption du νοῦς (℣. 8).

c) Les hétérodoxes des Pastorales sont qualifiés d'imposteurs et de charlatans (γόητες, II Tim., III, 13; *hapax* biblique). Le terme γόης s'applique couramment avec mépris aux magiciens et aux astrologues, dont la vogue était si extrême au Ier s., aussi bien en Égypte, en Asie Mineure et en Italie, qu'Agrippa dut les chasser de Rome (Dion Cassius, XLIX, 43, τοὺς ἀστρολόγους τούς τε γόητας; cf. XLVI, 4 : « Gardez-vous de cet homme, il est artificieux et magicien, γόης γάρ ἐστι καὶ μάγος »; LII, 36 : « Il n'est pas convenable qu'il y ait des magiciens. Souvent, en effet, les gens de cette espèce, par quelques vérités qu'ils débitent au milieu d'un grand nombre de mensonges, poussent une foule de citoyens à la révolte »; E. Massonneau, *La magie dans l'Antiquité romaine*, Paris, 1934; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e éd., Paris, 1929, p. 151 sq.; A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 79, n. 1; 127, n. 3). Ces mages occidentaux ou maguséens, prétendus héritiers de Zoroastre, divisaient la vie du monde en sept millénaires, chacun sous l'influence d'une planète, et prédisaient qu'un huitième millénaire introduirait un monde rénové et immuable où les justes jouiraient d'une béatitude éternelle (J. Bidez et Fr. Cumont, *Les mages hellénisés*, I, Paris, 1938, p. 218-219). Les chiliastes judéo-chrétiens s'emparèrent de ces conceptions qui s'adaptaient si aisément avec la cosmogonie de la Genèse (A. Wikenhauser, *Die Herkunft der Idee des tausendjährigen Reiches*, dans *Römische Quartalschrift*, 1937, p. 1-24). Il est donc fort possible que, parmi les « mythes juifs » et les « généalogies » des Pastorales, il y ait eu un syncrétisme de spéculations mazdéennes et judéo-hellénistiques, à l'instar de Nicomaque de Gérasa invoquant l'autorité de Zoroastre et d'Ostanès à propos des anges présidant à la révolution des sphères planétaires (cf. Jamblique, *Theolog. arithm.*, 42). Il est significatif que Philon associe γοητεία et μύθου πλάσμα pour les opposer à ἀλήθεια (*De præm.*, 8; *De op. mundi*, 2).

S'il y a d'authentiques savants parmi ces mages-astrologues qui « étudient les œuvres de la nature pour découvrir la vérité, πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας » (Philon, *Quod omn. prob. lib.*, 74; cf. II Tim., II, 25; III, 7), beaucoup se livrent à la sorcellerie et aux pratiques occultes, promettant d'assurer le secours des puissances célestes contre les esprits des ténèbres (Fr. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, p. 151 sq.). Qu'ils se dénomment Chaldéens, devins, mages, thaumaturges et même σοφοί, qu'ils soient simples diseurs de bonne aventure ou se livrent à la mantique sidérale, ils unissent avec beaucoup d'astuce — μετὰ πολλῆς γοητείας (II Mach., XII, 24) — les considérations morales et mystiques aux incantations et à l'imposition de talismans. D'où leur prestige près des hautes classes de la société comme auprès du bas peuple. Le cabinet de Poppée entretenait beaucoup de ces devins (Tacite, *Hist.*, I, 22). L'astrologue Thrasylle fut admis dans l'intimité de Tibère (Suétone, *Tib.*, 14; cf. 69). Le procurateur Félix avait à sa cour un magicien juif et chypriote (Fl. Josèphe, *Ant.*, XX, 7, 6), compatriote peut-être d'Elymas que l'on voit aux côtés de Sergius Paulus (Act., XIII, 7).

Nombre de ces γόητες étaient originaires de Palestine, comme l'attestent les noms de Iao, Sabaoth, qui reviennent si souvent dans les papyrus magiques (cf. *Dict. Bible, Suppl.*, V, 706 sq.). « Pour quelque menue monnaie, les Juifs vous vendent toutes les chimères du monde » (Juvénal, VI, 542-547). Simon le magicien était de la ville de Gitta en Samarie (Act., VIII, 9 sq.; cf. L.-H. Vincent, *Le culte d'Hélène à Samarie*, dans *Rev. bibl.*, 1936, p. 221-222; *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, p. 191-262), et à Éphèse sévissaient les sept fils du grand prêtre juif Skévas (Act., XIX, 14). La métropole de l'Asie, réputée en effet pour son engouement envers la magie, était la patrie des *Ephesia Grammata* (cf. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris, 1922, p. 127 sq.) et, après la prédication de l'Apôtre, on y brûla pour 50 000 pièces d'argent de περίεργα (Act., XIX, 19), c.-à-d. d'ouvrages de science mensongère et vaine (cf. H. J. Mette, *Curiositas*, dans *Festschrift Br. Snell*, Munich, 1956, p. 227-235). Dès lors, les γόητες de II Tim., III, 13 prennent consistance. Ce ne sont pas seulement des imposteurs quelconques, mais des mythologues et des généalogistes proposant, outre leurs spéculations fumeuses, des procédés occultes, des pratiques mystérieuses; c'est pourquoi ils sont rapprochés des magiciens égyptiens Jannès et Jambrès (℣. 8; cf. *Dam.*, V, 18; *Jub.*, XLVIII, 9) et s'insinuent dans les foyers, obtenant le meilleur de leur succès près des femmes avides de superstitions (℣. 6) et de connaître « le secret de choses merveilleuses », d'avoir des visions par ex. ou de « converser avec le fantôme de quelque mort », comme l'obtenait au Ier s. le médecin Thessalos (cf. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1944, p. 56 sq., *passim*). Ici encore, on peut évoquer les sectaires de Qumrân, dont le calendrier porte ces lignes énigmatiques : « Pour le Saint des saints et *le signe N*, pour la clef de ses grâces éternelles » (*Règle*, X, 1-8). Il peut s'agir de la valeur numérale de la quatorzième lettre de l'alphabet hébraïque (*nûn* = 50; le plus saint des nombres, selon les pythagoriciens; Philon, *Vit. cont.*, 65; cf. *De spec. leg.*, II, 176 sq.), mais plus vraisemblablement d'un signe magique; car Eusèbe (*Præp. evang.*, X, 5) donne comme signification de *nûn* : αἰωνία, et S. Jérôme (*Epist.*, XXX; *P. L.*, XXII, 443) : *sempiternum*. Le signe lui-même (נוּן) est à rapprocher de la transcription ΑΩΘ des papyrus magiques (cf. Eccli., XLII, 18; XLIII, 6 : « La lune... préside aux divisions du temps, c'est un σημεῖον αἰῶνος »; cf. R. Goossens, *L'énigme du signe « nun » dans le Manuel de discipline*, dans *La Nouvelle Clio*, 1954, p. 5-39). Toujours est-il que les valeurs arithmétiques étaient mises en rapport aussi bien avec l'astronomie que la mystique, et que le symbolisme numérique et astral pouvait se prêter aux spéculations les plus fumeuses de judéo-chrétiens. Si le chiffre 50, grâce à son rapport avec le triangle rectangle, est « le principe de la génération de l'uni-

vers » (Philon, *De vita contemplativa*, 65), on conçoit qu'il ait pu jouer un rôle dans les « mythes et généalogies » des mages : Πλανῶντες καὶ πλανώμενοι (♆. 13; cf. Léonidas : « Devins... soyez maudits, charlatans à la science hasardeuse, εἰκαίης ψευδολόγοι σοφίης », *Anth. palat.*, IX, 80) ! Combien le « mystère », la « révélation du secret » divin par l'Église offre de meilleures garanties et une plus grande séduction que cet occultisme : Ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον (I Tim., III, 16) !

4° *Mentalité gnostique ?* — On conçoit l'urgence de la double tâche de Timothée : maintenir l'intégrité de la foi, la doctrine chrétienne, avec le soin scrupuleux que l'on met à conserver un dépôt; fuir et combattre les bavardages impies καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, ἣν τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν (I Tim., VI, 20-21). Faut-il traduire, selon le vocabulaire technique des doctrines ésotériques qui prendront corps au IIe s. : « les *antithèses* de la prétendue *gnose* », ou simplement « les oppositions d'une pseudo-connaissance »? La question est d'importance, puisque de sa réponse dépend l'identification possible des hérétiques des Pastorales avec les gnostiques.

En réalité, ἀντίθεσις (*hapax* biblique) désigne soit la méthode d'enseignement des faux docteurs : dialectique qui accentue les contrastes (chair et esprit, ce monde et l'autre...), recherches de distinctions subtiles, exploitations multiples et opposées des étymologies..., soit les thèses élaborées à l'encontre de la doctrine de l'Église, spéculations qui prennent le contre-pied de la révélation. Les deux acceptions ne doivent pas être séparées, car les nomodidascales sont des controversistes, des polémistes-nés qui ne se plaisent que dans l'opposition (τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται, I Tim., I, 10; ἀντιλέγοντας, Tit., I, 9; ἀντιδιατιθεμένους, II Tim., II, 25; ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ, III, 8), et au lieu d'un enseignement irénique ils se font les champions de batailles d'idées ou de mots : μάχαι (Tit., III, 9; II Tim., II, 23), μάχεσθαι (II Tim., II, 24), λογομαχίαι (I Tim., VI, 4), λογομαχεῖν (II Tim., II, 14). C'est dans la même acception courante qu'il faut entendre la γνῶσις dont ils se réservent le monopole. Tout chrétien est gnostique, puisqu'il possède la connaissance du vrai Dieu (I Cor., I, 5; II Cor., VIII, 7). Mais la gnose est une science religieuse dont on peut abuser; enflant d'orgueil (VIII, 1), elle peut être occasion de surprise et de scandale pour les frères (♆. 7, 10, 11), si elle n'est pas associée à la charité (XIII, 2, 8). Précisément, les judaïsants crétois posent aux intellectuels, ils tirent sottement vanité de leurs spéculations mythologiques, d'une investigation jamais achevée des réalités religieuses : θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι (Tit., I, 16; γνώσεως ἣν τινες ἐπαγγελλόμενοι, I Tim., VI, 21; cf. ἐπαγγέλλεται γνῶσιν ἔχειν Θεοῦ, Sap., II, 13). L'Apôtre leur répond : c'est du mauvais intellectualisme et du faux mysticisme. Cette prétendue gnose n'est que du vide (ψευδώνυμος = injustement dénommé, faussement attribué; cf. Bietenhard, *in h. v.*, dans G. Kittel, *Theol. Wört.*, V, 282-283), et la foi ne peut subsister dans des esprits faussés, incapables de dépister les déviations d'une dialectique intempérante, περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν !

Malgré les assertions qui courent dans trop de manuels et de commentaires (voir en dernier lieu : H. C. Klee et F. W. Young, *Understanding the New Testament*, Englewood Cliffs, 1957, p. 345 sq.), il faut affirmer que les mythes et généalogies des Pastorales sont aussi éloignés de la gnose proprement dite, telle qu'elle a été révélée par les écrits de Khénoboskion, que l'épiscopat et la structure hiérarchique de ces épîtres le sont de l'Église monarchique d'Ignace d'Antioche. « Il n'y a aucun trait de la gnose du IIe s. » (B. Weiss, *Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus*, 5e éd., Gœttingue, 1902, p. 24). « Nous avons affaire à un phénomène historique déterminé qu'il n'est pas possible de caser dans l'un des fichiers des sectes particulières connues par ailleurs » (G. Wohlenberg, *Die Pastoralbriefe*, 3e éd., Leipzig, 1923, p. 49; cf. M. Goguel, *Introduction au N. T.*, IV, Paris, 1926, p. 556; L. Goppelt, *Christentum und Judentum*, Gütersloh, 1954, p. 141; M. Dibelius et H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe*, 3e éd., Tubingue, 1955, p. 2). « Le syncrétisme religieux, mélange de spéculation grecque et de mythologie orientale, d'où procèdent tous les systèmes gnostiques, a une histoire qui remonte plus haut que notre ère. Il n'est pas étonnant que, du vivant même des apôtres, son influence ait troublé certains cerveaux chrétiens. Mais autre chose de constater que les idées combattues dans tel ou tel écrit devaient être de tendance gnosticisante, autre chose de les rapporter à une hérésie qui porte date. La critique actuelle a renoncé à voir une marque d'inauthenticité dans la polémique antignostique de l'épître aux Colossiens, parce que rien de ce qui est dit de l'espèce de gnose enseignée à Colosses ne permet de l'identifier à un système connu et déterminé. Or les enseignements condamnés par les Pastorales et les pratiques qui y correspondent ne s'apparentent au gnosticisme que par des traits encore plus vagues et plus généraux » (E. Lombard, art. *Pastorales*, dans *Dict. encyclopédique de la Bible*, II, 302). Cf. surtout R. P. Casey, *Gnosis, Gnosticism and the New Testament*, dans W. D. Davies et D. Daube, *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge, 1956, p. 52-80. Éliminant à bon droit toute référence aux émanations des éons gnostiques, S. Sandmel (*Myths, Genealogies, and Jewish Myths and the writing of Gospels*, dans *Hebrew Union College Annual*, 1956, p. 200-211), qui situe les Pastorales vers 100-125, entre les évangiles canoniques et le docétisme, y lit une réaction, analogue à celle de II Cor., V, 16 (κατὰ σάρκα), Hebr., VII, 3 (ἀγενεαλόγητος) et Joa., contre des récits évangéliques du genre de Matth., Luc., attachant trop d'importance aux généalogies et aux événements historiques de la vie de Jésus. On en retiendra seulement l'élimination du pseudo-parallèle de *Baba Batra*, 91 *a* (cité par M. Dibelius, *In I Tim., I, 4*), qui n'est pas *ad rem*. S'il fallait songer à l'une des premières concrétisations du judéo-gnosticisme avant la fin du Ier s., ce seraient les ophites-naasséniens (J. B. Lightfoot, *Biblical Essays*, Londres, 1893, p. 399-418), qui se présenteraient avec le plus de vraisemblance.

L. Cerfaux a établi qu'au Ier s. avant notre ère il existait à Alexandrie une pré-gnose savante inclinant vers la philosophie et la contemplation, tandis qu'en Asie Mineure et en Syrie une gnose populaire s'orientait vers la mythologie et la magie (*supra*, III, 659-701). L'importance de ce courant judéo-gnostique, déjà connu par les données esséniennes de Philon et de Josèphe, voire ébionites (cf. J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1935, p. 169-183), a été amplement confirmée par les textes de Qumrân (J. L. Teicher, *The Dead Sea Scrolls — Documents of the Jewish Christian Sect of Ebionites*, dans *Journal of Jewish Studies*, 1951, p. 67-99; H. J Schoeps, *Das gnostische Judentum in den Sea Scrolls*, dans *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte*, 1954, p. 276-279; O. Cullmann, *The Significance of the Qumran Textes for Research into the Beginnings of Christianity*, dans Kr. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, New York, 1957, p. 19-32; J. A. Fitzmyer, *The Qumran Scrolls, the Ebionites and their Literature*, *ibid*, 208-231); et nul n'est surpris qu'Éphèse ait été le lieu privilégié d'incubation de ce syncrétisme, fusionnant les éléments disparates et progressifs de l'Orient et de l'hellénisme (cf. E.-B. Allo, dans *Rev. des sciences philos. et théol.*, 1935, p. 508-512), et il n'est pas surprenant que dans la jeune Église chrétienne l'apport du courant judaïsant ait été le plus considérable (cf. J. Dupont, *Gnosis*, Paris-Louvain, 1949, p. 18 sq. et *passim*). Mais cette détermination génétique des composantes ne fait que mieux ressortir combien les Pastorales sont étrangères à l'éclosion finale du gnosticisme proprement dit, et permet de préciser la portée de la condamnation apostolique contre l'hétérodoxie.

S. Paul fustige une *logomachie*, plus ou moins ésoté-

rique dans la famille de Dieu, et à coup sûr ridicule; puis une *tendance* doctrinale dangereuse. Il avait déjà rappelé aux gnostiques corinthiens que le royaume de Dieu ne consiste pas en paroles et discours, mais en réalisations effectives (I Cor., IV, 20), comme il l'avait appris du Seigneur (Matth., VII, 21-27). Et voici que les férus d'une prétendue gnose s'attachent à des « recherches » et spéculations sans fin qui n'ont rien à voir avec la piété et la vertu proprement dites. Cette *inanité* est un péché : μὴ λογομαχεῖν, ἐπ' οὐδὲν χρήσιμον (II Tim., II, 14). Déjà Zénon professait que « la vanité était la pire des choses..., qu'il ne fallait pas retenir les mots et les paroles, mais qu'il fallait s'exercer l'esprit à la connaissance de ce qui est utile » (Diogène Laërce, VII, 22). Son disciple, Ariston de Chio, avait rabaissé la dialectique comme une discipline secondaire, par rapport à l'essentielle connaissance de soi-même; elle est comparable aux toiles d'araignées : aussi fine, mais aussi inutile, οὐδὲν μὲν χρησίμος (Stobée, II, 2, 22, p. 24). L'homme qui s'attarde trop à l'étude de la rhétorique, au lieu de se hâter vers la vraie fin de la philosophie, est comparé par Épictète au voyageur qui, rentrant dans sa patrie, demeure plus qu'il ne faut dans une auberge agréable : « Homme, tu as oublié ton but. Ce n'est point là que tu allais, mais tu y passais... Comme l'enseignement des principes doit user nécessairement d'une certaine élocution et s'accompagner d'une certaine variété et d'une certaine finesse dans les termes, il y a des gens qui s'y laissent prendre et qui s'y arrêtent : l'un est captivé par le style, l'autre par les syllogismes, un troisième par les arguments équivoques, un autre encore par quelque autre « auberge » de ce genre, et restant là, ils y pourrissent, comme à côté des Sirènes » (II, 23, 36-41). Philon oppose à l'homme qui assimile la philosophie pour « l'usage de la vertu » celui qui ne s'en sert que pour l'astuce et pratique la sophistique. Il est comme un commensal qui, après avoir bu, déverse l'outrage sur lui-même et le prochain (*De spec. leg.*, III, 186). Chez les thérapeutes surtout, le maître répudie les artifices de l'éloquence contemporaine pour s'attacher à la précision de la pensée : οὐ δεινότητα λόγων ὥσπερ οἱ ῥήτορες ἢ οἱ νῦν σοφισταὶ παρεπιδεικνύμενος, ἀλλὰ τὴν ἐν τοῖς νοήμασι διηρευνηκὼς καὶ διερμηνεύων ἀκρίβειαν (*Vit. cont.*, 31; cf. 75). Ce qui compte, ce ne sont pas les fleurs de la rhétorique, mais la possession de la vertu : φιλοσοφίας τε τὸ μὲν λογικὸν ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς κτῆσιν ἀρετῆς λογοθήραις (*Quod. omn. prob. lib.*, 80). Répudiant les *curiosa* hellénistiques, ces athlètes de la vertu entraînent leurs disciples (γυμνάσματα προτιθεῖσα τὰς ἐπαινετὰς πράξεις, *ibid.*, 88; cf. ἄσκησις, *Vit. cont.*, 41), à l'instar de ce qui se fait ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσιν (*Vit. cont.*, 41; cf. *Apol.*, 379; Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, 11; *P. G.*, XXI, 641); exactement comme le prescrit l'Apôtre : Γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν (I Tim., IV, 8). Ce n'est pas un hasard si ὠφέλιμος, ignoré du reste du N. T., revient quatre fois dans les Pastorales : aux « recherches », « généalogies » et « disputes » qualifiées d'insipides et vaines (μωραί, ἀνωφελεῖς; Tit., III, 9), S. Paul oppose « l'utilité » spirituelle de l'Écriture, de la piété et des bonnes œuvres (I Tim., IV, 8; Tit., III, 8; II Tim., III, 16; comparer la définition stoïcienne du bien et de la vertu, par l'utile : ὄφελος, ὠφέλεια; Diogène Laërce, VII, 94, 104; Sextus Empiricus, *Adv. math.*, 11; *C. les moralistes*, II, 22-28). Il recommande de s'en tenir à la tradition (II Tim., I, 13; III, 14) ou à la foi commune (Tit., I, 4), à l'intégrité de la doctrine (Tit., II, 7, παρεχόμενος... ἐν τῇ διδασκαλίᾳ ἀφθορίαν, *hapax* N. T.), à l'immuable dépôt de la doctrine chrétienne (παραθήκη, I Tim., VI, 20; II Tim., I, 14; cf. *supra*, II, 374-395; C. Spicq, *S. Paul et la loi des dépôts*, dans *Rev. bibl.*, 1931, p. 481-502), et de garder de la mesure et de la pondération en toute spéculation.

Comme « les pythagoriciens — nommant cela : retenir sa langue — ne répondaient rien à ceux qui posaient trop facilement et trop directement des questions sur les dieux » (Stobée, III, 33, 16, p. 681), l'Apôtre avait exhorté les Romains à « penser modestement » (Rom., XII, 3). Or cette sobriété devient la vertu majeure des Pastorales. L'évêque la possède éminemment (I Tim., III, 2; Tit., I, 8, σώφρων, *hapax* biblique), car le charisme de l'ordination confère autant de prudence que de charité (II Tim., I, 7, σωφρονισμός, *hapax* N. T.). Mais la grâce éduquant tout chrétien à vivre dans la pondération, la justice et la piété (Tit., II, 12, σωφρόνως, *hapax* N. T.), il n'y a aucun âge ni sexe qui ne soient marqués de cette modestie : vieillards et jeunes gens (Tit., II, 2, 6), vieilles ou jeunes femmes (Tit., II, 4, σωφρονίζειν, *hapax* biblique; II, 5; I Tim., II, 9, 15, σωφροσύνη, *hapax p.*). Ce n'est donc pas seulement une certaine réserve qui s'oppose à l'intempérance et à la témérité des hétérodoxes, mais une justesse de conception, le sens de la mesure et même un équilibre intérieur caractéristique des enfants de Dieu, car « la bouche parle de l'abondance du cœur » !

Toutes les épithètes si crues que S. Paul attache à la personne et à l'enseignement des hétérodoxes prouve qu'il vise surtout une *mentalité*. S'il est vrai que la théologie chrétienne est née de la rencontre de la révélation avec la philosophie et la mystique éphésiennes, elle a failli s'égarer d'emblée du fait de rhéteurs-dialecticiens, plus imaginatifs et verbeux que réfléchis et savants. Assurément « le désir de parvenir à la divinité n'est autre que celui de la vérité » (Plutarque, *De Is. et Os.*, 2; cf. : « Cela seul est salutaire pour l'homme, la connaissance de Dieu », *Corp. herm.*, X, 15) et on ne saurait trop louer cette aspiration à une connaissance rationnelle de Dieu. Encore est-il que la gnose est un « essai théologique manqué » (*Recueil L. Cerfaux*, I, Gembloux, 1954, p. 262-278). De sorte que les Pastorales sont la condamnation définitive des pseudo-théologiens, faisant flèche de tout bois, utilisant les matériaux philosophiques à la mode, mais radicalement inaptes à l'élucidation correcte des mystères divins. Il n'y a pas que l'astronomie, symbolisée par Calypso, qui s'oppose à « la philosophie méthodique et régulière, τὴν μεθοδικὴν καὶ κανονικὴν φιλοσοφίαν », symbolisée par Pénélope (Eustathe, *Comment.*, 1390, 2 sq.), et il est significatif que la θεολογία, dans son acception originale, ait désigné le discours mythique où l'on traite des dieux (A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Paris, 1949, p. 598-605). Les premiers θεολόγοι sont les poètes... Mais l'Apôtre avait rappelé que le spirituel ne peut se traduire que dans des concepts et avec un langage appropriés, ἐν διδακτοῖς πνεύματος (I Cor., II, 13 sq.).

Voilà pourquoi S. Paul exige une exégèse correcte de la parole de Dieu (ὀρθοτομέω, II Tim., II, 15; *hapax* N. T., inspiré peut-être de ὀρθὸν ἀλήθει' ἀεί; cf. J. W. D. Skiles, *II Tim., II, 15 and Sophocles, Antig., 1195*, dans *Classical Philology*, 1943, p. 204-205). On ne doit enseigner que la stricte vérité et la présenter comme il faut. Il ne suffit pas de se prétendre savant et de prêcher quelque « gnose » que ce soit, il faut une connaissance exacte et précise : ἐπίγνωσις ἀληθείας. Quoi qu'il en soit de l'usage des Septante et néo-testamentaire, l'emploi d'ἐπίγνωσις dans les Pastorales n'est nullement synonyme de γνῶσις (contre R. Bultmann, art. Γνῶσις, dans G. Kittel, *Theol. Wört.*, I, 688-719); ce dernier terme était d'ailleurs discrédité par les hétérodoxes (cf. M. Dibellus Ἐπίγνωσις ἀληθείας, dans *Botschaft und Geschichte*, II, Tubingue, 1956, p. 1-13). Le composé ne s'emploie, en effet,

qu'avec ἀλήθεια comme complément (associé à la piété, Tit., I, 1); la « connaissance de la vérité » est la vertu de foi (Tit., I, 1; cf. I Tim., IV, 3); « venir à la connaissance de la vérité », c'est devenir chrétien (I Tim., II, 4; II Tim., II, 25; III, 7; cf. Hebr., X, 26). Par conséquent ἐπίγνωσις ne signale pas une science plénière et adéquate, supérieure à la gnose, ni un surcroît « intensif » de certitude, mais une connaissance déterminée, portant sur un objet particulier; comme le confirme l'acception d'ἐπιγινώσκειν dans les inscriptions, « être informé des clauses d'un décret à l'étranger » (cf. M. Holleaux, *Études d'épigraphie et d'hist. grecques*, III, Paris, 1942, p. 241). C'est Dieu qui révèle aux chrétiens la vérité et qui en donne la connaissance (II Tim., II, 25; cf. II Petr., II, 21). Ἐπίγνωσις s'oppose donc à γνῶσις, comme connaissance d'après révélation à invention personnelle. Il s'agit de la « science orthodoxe », de la possession exacte de la religion ou de la vérité (comparer Philon, *Quod omn. prob. lib.*, 74; Épictète, II, 20, 21); celle-ci gardant sa nuance biblique de « fermeté, stabilité », et unissant vérité intellectuelle et rectitude morale. On ne se tromperait guère en faisant de l'ἐπίγνωσις ἀληθείας une connaissance d'Église, réservée aux seuls croyants, centrée sur le Christ (I Tim., III, 15-16) et qui deviendra bientôt le « dogme » catholique — le mot est déjà employé par Fl. Josèphe à propos du novice essénien : il jure μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν (*Guerre juive*, II, 142; cf. I Tim., VI, 3; II Tim., II, 2). C'est grâce aux billevesées de l'hérésie que les apôtres ont été amenés à déterminer les règles de pensée et d'exposition de la foi (cf. I Cor., XI, 19).

C'est une question de *santé*. La *didachè* chrétienne, assurément belle (καλή = excellence morale, I Tim., IV, 6) et religieuse (κατ' εὐσέβειαν, VI, 3), est surtout qualifiée de saine, ὑγιὴς διδασκαλία. Cette métaphore, prise de la santé physique, n'est appliquée nulle part ailleurs à la doctrine chrétienne. Sans doute vient-elle des stoïciens appliquant couramment ὑγιής — en corrélation avec ἀληθής — à l'enseignement, au triple sens de « sain, solide, vrai » (des propositions), et « correct, valable » (des arguments, λόγοι; cf. Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VIII, 112-113, 128, 244, 413; *Pyr.*, II, 150 sq.; Maxime de Tyr, XVI, 3 sq.; Philon, *Cher.*, 36; *Det. pot. ins.*, 10; *Abr.*, 223, etc.). Mais dans les Pastorales il s'agit d'abord du λόγος sain de la prédication (I Tim., VI, 3; Tit., II, 8; II Tim., I, 13) opposé à la gangrène (II Tim., II, 17) et la ματαιολογία (I Tim., I, 6) des hétérodoxes. Ceux-ci sont des malades, souillés et infectés (μεμιαμμένοι, Tit., I, 15), à l'imagination morbide (νοσῶν, I Tim., VI, 4); de telle sorte qu'ils n'ont aucun goût pour cette doctrine salubre de l'Évangile, si bienfaisante pour la vie morale et conduisant au salut (II Tim., IV, 3). La première nuance de ὑγιαίνουσα-ὑγιὴς est « raisonnable », au sens où Démosthène déclarait : « Je réfuterai, comme contraires au droit et au bon sens — οὔτε δίκαια οὔθ' ὑγιῆ ἐστι — les arguments qu'ils vont présenter » (*C. Léoch.*, XLIV, 45; cf. *C. Olymp.*, XLVIII, 51, ὡς ὑγιές τι λέγοντος). Mais c'est aussi la doctrine correcte, orthodoxe, irréprochable (Tit., II, 1, 8), le glorieux Évangile du Dieu bienheureux (I Tim., I, 10), dont l'évêque est le prédicateur attitré (Tit., I, 9). Avoir une foi saine (Tit., I, 13; II, 2), ce sera adhérer à cette vérité révélée, sans y ajouter, sans y retrancher; être hérétique, c'est laisser corrompre cette intégrité par quelque élément étranger au « dépôt » reçu des apôtres (II Tim., I, 13).

V. Doctrine. — Pour un Grec, l'immortalité est l'attribut type de la divinité; elle n'est pas seulement éternelle jeunesse (ἀθάνατον καὶ ἀγήραον, Homère, *Odyssée*, V, 135-136, 208-209), mais vie bienheureuse (V, 7, 122; *Iliade*, XX, 54 : μάκαρες θεοί). Les Éphésiens ne furent donc pas surpris que S. Paul qualifiât le seul et unique vrai Dieu (εἷς Θεός, I Tim., II, 5; μόνῳ Θεῷ, I, 17; G. Delling, ΜΟΝΟΣ ΘΕΟΣ, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1952, col. 469-476) d'immortel (ἄφθαρτος, I Tim., I, 17; ἔχων ἀθανασίαν, VI, 16) et heureux (μακάριος, I, 11; VI, 15); non point dans l'Olympe, mais ἐν δόξῃ (I, 11, 17). Transcendant et tout-puissant, il possède l'*imperium* suprême (sur les notions associées de *felicitas* et souveraineté, cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2e éd., Munich, 1912, p. 266 sq.); c'est le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs (VI, 15; cf. J. G. Griffiths, *Remarks on the History of a Title*, dans *Classical Philology*, 1952, p. 145-154, 293-310. Sur la synonymie βασιλεύς-Κύριος, *Recueil L. Cerfaux*, 3-35, 36-63; E. Bikerman, *Institutions des Séleucides*, Paris, 1938, p. 15, 166 sq.). Créateur, il donne l'être et la vie (I Tim., IV, 3-4; VI, 13). Provident, il procure tout en abondance (VI, 17). Non seulement il a conçu le dessein de sauver tous les hommes (II, 4), mais il réalise son décret (κατ' ἐπιταγήν, I, 1; Tit., I, 3), se constituant un peuple (Tit., II, 14) de croyants (I Tim., IV, 10) ou d'élus (Tit., I, 1; II Tim., II, 10), assurés de bénéficier de son secours (II Tim., IV, 17) et d'être accueillis dans son royaume céleste (IV, 18); de sorte que le Dieu-Père (I, 2; I Tim., I, 2; Tit., I, 4) est d'abord adoré comme Sauveur (I Tim., I, 1; II, 3; IV, 10; Tit., I, 3; II, 10; III, 4).

Si le Christ vient en ce monde, c'est pour réaliser ce plan miséricordieux de salut (I Tim., I, 15; II Tim., I, 10). Effectivement, il est davantage que Κύριος (I Tim., I, 2, 12; VI, 3, 14; II Tim., I, 2, 8) et Σωτήρ (Tit., I, 4; III, 6; II Tim., I, 10), Dieu en personne et même « grand Dieu » (Tit., II, 13), ce qui évoque son autorité et sa puissance (cf. Br. Mueller, ΜΕΓΑΣ ΘΕΟΣ, Halle, 1913; E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Gœttingue, 1926), autant que sa préexistence et son égalité avec le Père. Son incarnation est une manifestation historique, une épiphanie (I Tim., III, 16; cf. A. Klöpper, *Zur Christologie der Pastoralbriefe*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1902, p. 339 sq.; 1904, p. 57 sq.; E. Pax, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ, Munich, 1955), qui révèle la grâce et l'amour de Dieu (Tit., II, 11; III, 14) et constitue le mystère de la piété, dont l'Église a le dépôt et qui est l'objet de la prédication des apôtres. Si paradoxale que cela paraisse à première vue, l'humanité de Jésus est encore davantage soulignée : ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός (I Tim., II, 5; cf. H. Windisch, *Zur Christologie der Pastoralbriefe*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft*, 1935, p. 213-238), descendant de David (II Tim., II, 18). Mais c'est précisément parce qu'il est à la fois « manifesté dans la chair » et « justifié par l'Esprit » (I Tim., III, 16), c.-à-d. Dieu et homme, qu'il est le *médiateur* parfait : Εἷς μεσίτης (II, 5; cf. *supra*, V, 1040 sq.). Il a fait la plus belle ὁμολογία de martyr devant le procurateur romain (VI, 13; cf. G. Baldensperger, *Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate*, dans *Rev. d'hist. et de philosophie relig.*, 1922, p. 1-25, 95-117) et il a donné sa vie en rançon (I Tim., II, 6); si bien que « le salut est en lui » (II Tim., II, 10), c.-à-d. la grâce et la vie éternelle (Tit., III, 7; II Tim., I, 1, 10; III, 12). Au temps fixé par Dieu, le Christ ressuscité (II Tim., II, 8) et « emporté dans la gloire » (I Tim., III, 16) réapparaîtra comme Seigneur (VI, 15; II Tim., IV, 1), de sorte que son passage sur la terre se situe entre deux épiphanies, l'une d'amour, l'autre de gloire; et la vie chrétienne se définit par l'aspiration fervente à cette seconde apparition (Tit., II, 13; II Tim., IV, 8).

Le S.-Esprit, associé à la vie humaine du Christ (I Tim., III, 16), agit incessamment dans l'Église. C'est lui qui inspire les prophètes (IV, 1) et confère

les charismes (IV, 14), notamment ceux de l'ordination (II Tim., I, 7). Non seulement il habilite les ministres à leur tâche, mais ce n'est que grâce à lui qu'ils peuvent s'en acquitter fidèlement (I, 14). Son efficacité sacramentelle est spécialement mise en valeur par Tit., III, 5-6 qui lui attribue la régénération baptismale, en liaison avec l'œuvre rédemptrice du Christ et la volonté de salut du Père (cf. *Règle*, IV, 21-22 : l'esprit lustral, dont la venue est comme une ablution; J. Schmitt, *Les écrits du N. T. et les textes de Qumrân*, dans *Rev. des sciences relig.*, 1956, p. 71-74, 261-265). Versé, répandu dans l'âme (ἐκχέω), le Πνεῦμα ἅγιον y demeure (ἐνοικέω, II Tim., I, 14), la justifie et lui donne l'héritage de la vie éternelle. Tel un souffle, il a inspiré la Ste Écriture qui est le fondement de l'enseignement ecclésiastique (III, 16-17) et il n'y a écrit que des vérités profitables aux hommes, πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἔλεγμόν, deux offices que le Paraclet devait remplir après le départ du Christ, selon Joa., XIV, 26; XVI, 8. C'est donc que la lecture commentée de la Bible (cf. I Tim., IV, 13) est pour le S.-Esprit un moyen privilégié d' « éduquer » les fidèles, de parfaire l'œuvre entreprise au baptême (cf. G. Giese, ΧΑΡΙΣ ΠΑΙΔΕΥΟΥΣΑ, dans *Theologia viatorum*, V, *Festschrift D. M. Albertz*, Berlin, 1954, p. 150-173).

Les anges se divisent en élus et en pervers. Les premiers sont toujours associés au Christ (cf. J. B. Bernardin, *A New Testament Triad*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1938, p. 273-280). Ils voient le Seigneur ou les chrétiens (I Tim., III, 16; V, 21) et correspondraient assez bien aux « veilleurs » d'*Hénoch* ou de Qumrân. Quant aux démons, ils sont à l'origine de la perversité humaine. Depuis qu'ils ont réussi à séduire Ève (ἐξαπατάω, I Tim., II, 14), ils ne cessent d'égarer les hommes, notamment par l'organe des faux prophètes (IV, 1). Ils posent des pièges où l'évêque lui-même peut se faire prendre (III, 6-7; cf. VI, 9; II Tim., II, 26; les filets de Béliar, *Dam.*, IV, 15; Habac., I, 14-15, repris dans le *Commentaire* de Qumrân; et la stèle des vautours où le roi s'apprête à assommer ses ennemis enfermés dans un filet). Cette astuce est donc justement attribuée au διάβολος; s'il s'agit du bourreau qui maltraite et torture les pécheurs impénitents, on le nomme Satan (I Tim., I, 20); et dans la mesure où il s'oppose au règne du Christ et à la foi, c'est l'Adversaire (V, 14-15).

La sotériologie est intrinsèquement liée à l'ecclésiologie. Le propos divin de salut universel s'est réalisé, en effet, par la mort du Christ offerte en rançon (II, 6; Tit., II, 14); et cette foi commune en la valeur expiatrice du Calvaire est « le mystère de la piété » dont l'Église a la garde (I Tim., III, 15-16). Plus précisément, c'est dans l'Église maison de Dieu, avec ses ministres, sa prédication, ses sacrements, que se réalise le salut des croyants. Par le baptême, ceux-ci participent de la mort et de la résurrection de Jésus (Tit., III, 3-8; II Tim., II, 11-12; cf. J. Dey, Παλιγγενεσία. *Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit., III, 5*, Münster, 1937; V. Jacono, *La* παλιγγενεσία *in S. Paolo e nell' ambiente paganismo*, dans *Biblica*, 1934, p. 369-398); régénérés et rénovés, ils possèdent une « grâce salvatrice » (Tit., II, 11; cf. *supra*, III, 701-1319), qui éduque progressivement les mœurs chrétiennes et permet d'avoir une bienheureuse confiance pour l'avènement de Jésus-Christ (*v.* 13; cf. II Tim., IV, 8).

La morale « ecclésiastique » sera par conséquent essentiellement religieuse : ἵνα εὐσεβῶς ζήσωμεν (Tit., II, 12); ἵνα βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ (I Tim., II, 2; cf. IV, 8; VI, 11; Tit., I, 1; II Tim., III, 12). La *piété* est à la fois l'adoration de Dieu et l'accomplissement de sa volonté; unissant crainte révérentielle de Dieu, gratitude et amour, elle commande tous les devoirs de la religion et la pratique des vertus morales; elle sera donc associée à la miséricorde (I Tim., V, 4), à la mansuétude, à la justice, à la fidélité, à la charité, à l'endurance et à la pondération (VI, 11; Tit., II, 12). De quelque effort qu'il s'agisse, tout doit être fait pour l'honneur de Dieu : Γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν (I Tim., IV, 7).

L'originalité des Pastorales est de brosser une silhouette caractéristique du chrétien, façonné dans la piété par la grâce éducatrice : il sera digne, grave, mesuré, poli, plein de réserve et de discrétion, et finalement beau. Il mène une vie calme et tranquille (ἤρεμος καὶ ἡσύχιος, I Tim., II, 2), comme reposée et presque silencieuse (ἡσυχία, *v.* 11-12), favorable, dirait-on, à la contemplation, du moins au culte permanent et intérieur qu'exige l'εὐσέβεια. De là, une retenue qui met une note de religieuse gravité et même une certaine solennité dans toute sa conduite (σεμνότης, *v.* 2; III, 4, 8, 11; Tit., II, 2, 7). Elle traduit, en effet, le caractère auguste d'êtres consacrés à Dieu par le baptême et en qui habite le Saint-Esprit. Un chrétien ne peut être qu'un homme discipliné, dont la vie est ordonnée et toute de bienséance (κόσμιος, I Tim., II, 9; III, 2; cf. Tit., II, 10).

Plus profondément, les membres de l'Église sont hommes de bon sens, et on les reconnaît à leur modération, leur simplicité, leur modestie (cf. σωφροσύνη, σώφρων, *supra*, col. 44. Étant arrivés à se rendre maîtres de leurs passions (Tit., III, 3 sq.), ils possèdent un parfait contrôle d'eux-mêmes et un équilibre intérieur qui leur donne justesse de conception, mesure dans le jugement, pondération dans la conduite. Seule la παιδεία de la grâce peut unir ainsi prudence et tempérance, notamment chez l'évêque, dont l'ἐγκράτεια est parfaite (I, 8; cf. Platon, *Rép.*, IV, 430 *d* sq.).

Ce sens infus de l'ordre et de la mesure a des applications universelles; c'est comme un esprit, la note dominante de la spiritualité des Pastorales : Σὺ δὲ νῆφε ἐν πᾶσιν (II Tim., IV, 5; cf. II, 26). Il se traduit dans la surveillance d'un bon caractère (πραϋπαθία, I Tim., VI, 11), pacifique — ennemi des querelles et des discordes (II, 8; III, 3; Tit., III, 2) — conciliant, équitable, indulgent (ἐπιεικής, I Tim., III, 3; Tit., III, 2). Il garde la sobriété à table (νεφάλιος, I Tim., III, 2, 11; Tit., II, 2-3). Ayant horreur de toute souillure, il est très exigeant en tout ce qui regarde la pudeur et la chasteté (I Tim., II, 9; V, 2, 22; Tit., II, 5).

Ne cherchant point à se singulariser, le chrétien s'applique à remplir de son mieux les devoirs propres à son âge, à son sexe et à sa condition, se conformant aux lois communes de la nature. Le père de famille gouverne son foyer avec autorité (I Tim., III, 4-5). Les femmes aiment leur mari et les mères leurs enfants (Tit., II, 4-5). Les esclaves sont dociles et d'une scrupuleuse honnêteté (II, 9-10; cf. I Tim., VI. 1-2). Tous obéissent aux autorités constituées (Tit., III, 1). L'Église est comme un foyer d'honnêteté morale et de dignité. Non seulement le bon ordre y règne, mais la vie de tous ses membres unanimes apparaît comme un culte religieux, ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖς (Tit., II, 3), une liturgie qui se déroule en présence de Dieu et du Christ (I Tim., V, 21; VI, 13; II Tim., II, 15; IV, 1). C'est à la vertu de religion de déterminer l'urgence et le mode de chaque acte moral : ὃ πρέπει ἀνθρώποις ἐπαγγελλομένοις θεοσέβειαν (cf. I Tim., II, 10).

Ce tableau, si singulier à première vue, reproduit en grande partie celui que Philon et Fl. Josèphe ont brossé des thérapeutes et des esséniens, τῶν ἐπαγγελλομένων εὐσέβειαν (Philon, *Vit. cont.*, 3). Ils étaient « réputés pour s'exercer à une particulière sainteté », σεμνότητα ἀσκεῖν (Fl. Josèphe, *Guerre juive*, II, 119; Philon, *Vit. cont.*, 25), comme de religieux serviteurs de Dieu (θεραπευταὶ Θεοῦ, *Vit. cont.*, 2), l'adorant, non par des sacrifices, mais ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας (Philon, *Quod omn. prob. lib.*, 75-76, 83; cf. Tit.,

II, 3, ἱεροπρεπής, *hapax* biblique; rhéteur Héraclite, *Probl. homér.*, 2). Ils montrent leur amour de Dieu (φιλόθεος, Philon, *Quod omn. prob. lib.*, 84; cf. II Tim., III, 4; *hapax* biblique) par une multitude de preuves, d'abord par la pureté d'âme (ἁγνεία, Philon, *op. cit.*; cf. Fl. Josèphe, *Guerre juive*, II, 129; I Tim., IV, 12; V, 2; pas ailleurs dans le N. T.) et leur amour de la vertu, étant ἀφιλήδονος (Philon, *op. cit.*; cf. φιλήδονος, II Tim., III, 4; *hapax* biblique) et ἐγκρατής (Philon, *op. cit.*; cf. Tit., I, 8; *hapax* N. T.). Le contrôle de leurs passions était particulièrement sévère : τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν (Fl. Josèphe, *Guerre juive*, II, 120; cf. II Tim., II, 22), et leur sobriété totale (Fl. Josèphe, *op. cit.*, 133; cf. celle constamment prescrite I Tim., III, 2-3, 8, 11; Tit., I, 7; II, 2-3). Ils prient en levant des mains pures vers le ciel (Philon, *Vit. cont.*, 66; cf. 27, 30, 89; Fl. Josèphe, *Guerre juive*, II, 128), exactement comme les chrétiens d'Éphèse (I Tim., II, 8). La décente modestie féminine est analogue ici et là (αἰδώς, *hapax* biblique; I Tim., II, 9; *Vit. cont.*, 33; cf. διότι φίλαυτον ἡ γυνή des esséniens, selon Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, 11; *P. G.*, XXI, 644; et φίλαυτος, *hapax* biblique, II Tim., III, 2). Lorsque l'Apôtre prescrit aux chrétiennes de ne point se parer avec des cheveux tressés, de l'or, des perles et des vêtements coûteux, mais avec la pudeur (I Tim., II, 9), il calque les femmes israélites qui avaient « échangé la parure de leur corps contre la beauté de la piété » (Philon, *De migr. A.*, 97). Si la mère de famille se sauve μετὰ σωφροσύνης (I Tim., II, 15), n'est-ce point parce que Sara symbolisait la prudence pour le philosophe alexandrin (Philon, *op. cit.*, 126)? L'idéal de mise en commun des richesses : εἶναι κοινωνικούς (*hapax* biblique, I Tim., VI, 18) est exprimé par le même vocable par Fl. Josèphe (*Guerre juive*, II, 122; cf. *Apol.*, 379; Philon, *Quod omn. prob. lib.*, 84-85), etc. On sait, par ailleurs, que ces lettres de direction que sont les Pastorales ont recueilli et adapté des listes de devoirs et de vertus courantes dans le judaïsme de la Diaspora et la morale populaire hellénistique (cf. K. Weidinger, *Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese*, Leipzig, 1928; A. Vogtle, *Die Tugend-und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Münster, 1936; B. E. Easton, *New Testament Ethical Lists*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1932, p. 1-12; G. Nebel, *Der Begriff des* καθῆκον *in der alten Stoa*, dans *Hermès*, 1935, p. 439-460; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956, p. 106-140). Sur la *gravitas*, σεμνότης, caractéristique de l'honnête homme au Ier s., cf. O. Hiltbrunner, *Vir gravis*, dans *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner*, Berne, 1954, p. 195-207).

L'éducation chrétienne par la grâce, au sein de l'Église, n'est point superficielle; elle vise le développement harmonieux en chaque croyant de la justification baptismale : Πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ, ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος (II Tim., III, 16-17). Que le disciple soit comparé à un soldat, un athlète ou un cultivateur (II, 3-6), l'accent est mis sur l'effort personnel, la pratique de la vertu, la γυμνασία (I Tim., IV, 7; thème de la *diatribè*; cf. Musonius, *Fragm.*, 6; éd. C. E. Lutz, p. 52-56). Si les hérétiques se trahissent par leurs vices (Tit., I, 16; cf. Matth., VII, 15-20), les païens peuvent manifester une authentique honnêteté; mais les disciples de Jésus-Christ doivent être les premiers dans la pratique des bonnes œuvres (Tit., III, 8, 14), que celles-ci s'entendent de la vertu sous toutes ses formes (II, 7; I Tim., V, 25) ou du service du prochain (I Tim., III, 1; II Tim., IV, 5) et d'une active miséricorde (I Tim., V, 10; VI, 18). Si le Christ a donné sa vie, c'est précisément pour constituer un peuple tout adonné aux καλὰ ἔργα, et la sainteté de ses disciples sera un critère de la vérité de la doctrine qui s'en trouvera ornée et embellie (Tit., II, 10). Voilà pourquoi l'Apôtre est si soucieux du bon renom des chrétiens auprès des étrangers. Chaque péché peut faire blasphémer le nom de Dieu (II, 5; I Tim., VI, 1); mais le beau combat de la foi est un témoignage permanent rendu à l'efficacité de la grâce de Dieu (I Tim., VI, 12; Tit., III, 3-8).

Ainsi l'Église de Dieu apparaît aux yeux de tous comme une splendide réalisation de beauté. La vie morale de tous ses membres, qui se déploie sous le signe de la mesure, de la gravité, de l'ordre, n'est pas seulement harmonieuse, mais elle a de l'éclat; elle est séduisante et belle à voir. Selon l'étymologie même du terme καλός (vingt-quatre fois dans les Pastorales), signifiant d'abord « sain, fort », puis « sans défaut, approprié », la vertu est à la fois belle et bonne, un bien excellent qui rend digne de louange celui qui la possède. C'est en ce sens que les esséniens priaient dès l'aurore « pour demander une journée qui soit belle (εὐημερίαν) de la véritable beauté, pour avoir l'intelligence inondée de la lumière céleste » (Philon, *Vit. cont.*, 27). C'est la grâce qui donne un style particulier et du charme à la vie des baptisés, elle unit santé morale et noblesse dans les actions les plus ordinaires. Être pieux par conséquent, ce sera être aimable. En ce sens, l'Évangile du Christ « a illuminé la vie » (II Tim., I, 10), parce que les croyants possèdent dès ici-bas et reflètent quelque chose des splendeurs célestes. Comme le Sauveur a « manifesté » la charité et la bénignité du Père, ses disciples sont une épiphanie de beauté (cf. R. Philippson, *Das Sittlichschöne bei Panatios*, dans *Philologus*, 1930, p. 317-413; C. Spicq, *Vie morale et Trinité sainte*, Paris, 1957, p. 73 sq.).

VI. Authenticité. — Tout au long de l'exposé précédent, ces épîtres ont été attribuées à l'apôtre Paul..., parce qu'elles se réclament expressément de lui (cf. chacune des suscriptions; ἐγώ fortement accentué, I Tim., I, 11; II, 7; Tit., I, 3, 5; II Tim., I, 11). Cependant, dès l'aurore du XIXe s., le problème majeur des Pastorales aux yeux de la plupart des critiques est celui de leur paternité paulinienne. Pour en juger avec sécurité, il serait bon, comme l'observait J. Levie, de suivre une « marche historique progressive, s'efforçant de dégager successivement les indices d'authenticité, en partant d'abord des indices les plus obvies et en groupant tous les autres, en regard des objections, de façon à constater si leur convergence aboutit finalement à des conclusions plus probables en faveur de l'authenticité, ou même historiquement certaines » (*Nouvelle rev. théologique*, 1949, p. 649). Mais en replaçant ces épîtres dans leur contexte judéo-hellénistique, on a pu constater que tous leurs éléments (structure de l'Église, hérésies, contenu doctrinal) s'entendaient parfaitement, sans aucun anachronisme, en fonction du monde contemporain de l'Apôtre, notamment de la littérature qumranienne et philonienne. Par ailleurs, la défense de l'authenticité de ces lettres a déjà été présentée dans l'article de C. Toussaint (*D. B.*, V, 2219 sq.), qui n'a guère vieilli (malgré les arguments contraires de A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, 6e éd., Tubingue, 1913, p. 150-172) et qu'il suffit de mettre à jour et de compléter.

1° *Critique externe.* — Au plan de la critique historique, ce n'est pas le canon de l'Église qui décide de l'authenticité d'un livre saint, mais le témoignage des contemporains et de la tradition, c.-à-d. le jugement d'hommes qualifiés pour connaître l'origine apostolique de tel écrit et traduire la persuasion commune. Or peu d'écrits néo-testamentaires sont aussi bien attestés que les Pastorales comme étant de l'auteur dont ils se réclament. Eusèbe, si attentif à relever les doutes qui ont été soulevés à propos de tel ou tel livre inspiré, n'hésitera pas à ranger ces trois épîtres parmi les écrits admis sans contestation, *homologoumènes* (*Hist. eccl.*, III, 3, 5; cf. III, 2 : Τιμοθέῳ γράφων ἀπὸ Ῥώμης ὁ Παῦλος; III, 4, 5 et 8). Vers 185, S. Irénée ouvre son ouvrage contre les hérétiques par une référence à I Tim., I, 4 (*P. G.*, VII, 437) et attribue expressément à S. Paul plusieurs citations des Pastorales, notamment II Tim., IV, 10-11 (= III, 14, 1). Témoi-

gnage de poids, quand on sait que l'*Adv. hær.*, III, 1, 1 (éd. F. Sagnard, p. 95) qualifie les Écritures de *fundamentum et columnam fidei nostræ* (I Tim., III, 15), texte cité par Origène à propos de l'Église (*C. Cels.*, éd. Kutschau, II, 35; cf. J. Hoh, *Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament*, Münster, 1919, p. 44; W. L. Dulière, *Le canon néo-testamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée*, dans *La nouvelle Clio*, 1954, p. 199-229). « Nous savons ce que le grand Paul a réglé au sujet des diaconesses dans sa lettre à Timothée », écrit Clément d'Alexandrie (*Strom.*, III, 6) qui cite plus de quarante fois les Pastorales, encore qu'il les sache rejetées par Basilide et Valentin « parce qu'ils sont condamnés par cette sentence » (II, 8; cf. VII, 17; S. Jérôme, *Prol. in Tit.*, *P. L.*, XXVI, 555 sq.). Toutefois, *L'Évangile de vérité* (découvert en 1945 à Nag Hammadi), peut-être écrit à Rome par Valentin, vers 140-145, suppose I Tim. en usage dans l'Église (cf. H.-C. Puech, G. Quispel, W. C. van Unnik, *The Iung Codex*, 1955, p. 115-121). Disciple de S. Justin, Tatien, rejetant quelques-unes des lettres de l'Apôtre, lui maintient la paternité de l'épître à Tite (S. Jérôme, *Præf. in Tit.*, *P. L.*, XXVI, 555 sq.). Le *Canon de Muratori* insère les trois épîtres dans le canon comme pauliniennes : « *Ad Titum una et ad Timotheum duæ pro affectu et dilectione, in honorem tamen Ecclesiæ in ordinationem ecclesiasticæ disciplinæ sanctificatæ sunt* » (ligne 60). Les lettres de S. Polycarpe offrent de telles analogies de fond et de forme avec les Pastorales que d'aucuns ont attribué à celui-là la paternité de celles-ci (H. Fr. von Campenhausen, *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe*, Heidelberg, 1951; cf. M.-J. Lagrange, *S. Paul ou Marcion*, dans *Rev. bibl.*, 1932, p. 12). Mais les affinités de ces dernières sont aussi frappantes, vers 110, avec les épîtres d'Ignace d'Antioche (notamment *Magn.*, 8 = I Tim., I, 4; IV, 7; Tit., I, 14; III, 9), et il est loisible de comprendre : « Dans toutes ses lettres, Paul se souvient de vous dans le Christ Jésus » (*Ad Eph.*, XII, 2) comme une référence aux Pastorales (B. H. Streeter, *The Primitive Church*, New York, 1929, p. 102). P. N. Harrison (*The Problem of the Pastoral Epistles*, Londres, 1921, p. 150, 177-178) a relevé soixante-trois mots propres aux Pastorales, ignorés du reste du N. T., que l'on retrouve dans Clément de Rome (cf. R. Falconer, *The Pastoral Epistles*, Oxford, 1937), et vingt-cinq phrases parallèles, dont certaines sont des citations manifestes. De sorte que le *Corpus* paulinien — constitué avant la fin du I^er^ s. (cf. G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, Londres, 1953; C. L. Mitton, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters*, Londres, 1955, p. 38-43; contre J. Knox, fixant la rédaction des Pastorales et la formation du canon vers 150-175, *Marcion and the New Testament. An essay in the early History of the Canon*, Chicago, 1942) — contenait à coup sûr nos trois épîtres (cf. K. L. Carroll, *The Expansion of the Pauline Corpus*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1953, p. 230-237), et il est vraisemblable que II Petr., III, 15 fait allusion à I Tim., I, 16.

A cette date, où vivaient encore maints contemporains de l'Apôtre — ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι (I Cor., XV, 6) — il est psychologiquement et sociologiquement impensable qu'un « faussaire » ait pu faire adopter par les Églises, surtout celle d'Éphèse, des lettres « de Paul » que celui-ci n'aurait point écrites. Précisément, d'après les statistiques établies par O. Roller (*Das Formular der paulinischen Briefe*, Stuttgart, 1933, p. 568), I Tim. est avec Phil. l'épître de S. Paul la plus fréquemment citée du I^er^ au III^e^ s.; Tit. et II Tim. le sont autant que I Cor. et bien davantage que Rom., II Cor., Gal., I, II Thess. Comment admettre une telle « autorité » fondée sur une pseudépigraphie? Une erreur unanime et aussi primitive de la tradition chrétienne sur l'origine apostolique de ces écrits est-elle possible? D'ailleurs les apocryphes pauliniens, qui cherchent à se présenter comme rédigés par l'Apôtre en personne, ne sont souvent, à cette fin même, que des rhapsodies des lettres authentiques; telle l'*Épître aux Laodicéens* qui, puisant dans I, II Tim. au même titre que dans Gal., Phil., attribue par conséquent à celles-là la même valeur qu'à celles-ci.

La tradition manuscrite, enfin, surtout représentée par l'*Alexandrinus* et le *Sinaiticus*, apporte son témoignage mieux étoffé depuis quelques années. Si les feuillets contenant les Pastorales (Hebr. et Apoc.) ont disparu de *B*, le *Codex Chester Beatty* (P^46^) devait vraisemblablement les posséder (M.-J. Lagrange, *Les papyrus Chester Beatty pour les épîtres de S. Paul et l'Apocalypse*, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 481-493; 1935, p. 626; *Critique textuelle*, II, Paris, 1935, p. 652-653; P. Benoit, *Le Codex paulinien Chester Beatty*, dans *Rev. bibl.*, 1937, p. 58-82. Nous ne possédons que 86 feuilles du codex qui devait en compter 104; cf. G. Zuntz, *The Text of the Epistles. A Disposition upon the Corpus Paulinum*, Londres, 1953. En sens contraire H. A. Sanders, *A Third-Century Papyrus Codex of the Epistles of Paul*, Ann Arbor, 1935, p. 10-11). D'ailleurs, au début du III^e^ s., le *Papyrus Egerton*[3] cite expressément II Tim., II, 19 : Παῦλος δὲ ἐν τῇ β πρὸς Τιμόθεον λέγει (H. I. Bell et T. C. Skeat, *Fragments of an unknown Gospel*, Londres, 1935, p. 48), et P^32^ (= *P. Ryl.*, 5) contient Tit., I, 11-15; II, 3-8. La liste de vices (II Tim., III, 2) est citée par S. Cyprien (M. Bévenot, *An « Old Latin » quotation II Tim., III, 2 and its Adventure in the mss of St. Cyprian's « De unitate Ecclesiæ »*, c. XVI, dans K. Aland et F. L. Cross, *Studia patristica*, I, Berlin, 1957, p. 249-252). Il y a une claire allusion à II Tim., I, 16 dans *Un papyrus chrétien épistolaire*, ligne 12, du IV^e^ s. (publié par S. de Ricci, dans *Mélanges Bidez*, II, Bruxelles, 1934, p. 857-859). Un fragment du V^e^ s., de la même épître, retrouvé au musée historico-ethnographique de Tiflis (Tit., I, 4 *b*-9 = *0240*) a été édité par G. Zereteli (*Un palimpseste grec du V^e^ s. sur parchemin*, dans *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique*, 1932, p. 427-432; cf. B. M. Metzger, *A hitherto neglected Fragment of the Epistle to Titus*, dans *Novum Testamentum*, 1956, p. 149-150); P^61^, contenant Tit., III, 1-5, 8-11, 14-15, découvert à Nessana, a été publié par L. Casson et E. L. Hettich (*Excavations at Nessana*, Princeton, 1950, p. 119-121). I Tim., III, 15-16; IV, 1-3; VI, 2-8, transcrits sur un parchemin du IV^e^-VI^e^ s., ont été édités par Bo Reicke (*Les deux fragments grecs onciaux de I Tim., appelés 061, publiés*, dans *Coniectanea neotestamentica*, 1948, p. 196-206). Toute l'épître était traduite au IV^e^ s. en vieux géorgien (cf. Th. Kluge, *Über zwei altgeorgische neutestamentliche Handschriften*, dans *Novum Testamentum*, 1956, p. 304-321). Le codex *Coislinianus* (VI^e^ s.) a conservé I Tim., VI, 9-13; II Tim., II, 1-9 (N. A. Huffman, *Revised Catalogue data on greek Gospel Mss. in Italy*, dans *Novum Testamentum*, 1956, p. 157). Cités, vers 340, par Aphraate et commentées par S. Éphrem, les Pastorales avaient été traduites par l'ancienne Syriaque (fin du III^e^ s.?) comme par la Sahidique, et dès 150 par la *Vetus itala*. On ne saurait donner trop de poids à ces témoignages, lorsqu'on sait le prix que les premiers chrétiens attribuaient aux écrits apostoliques et la liberté qu'ils avaient d'exprimer leurs suspicions — comme ce fut le cas pour l'épître aux Hébreux et l'Apocalypse, par ex. Aussi bien, les critiques qui s'en tiennent aux documents de l'histoire n'hésitent pas à reconnaître l'authenticité des Pastorales (cf. Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, 4^e^ éd., Leipzig,

1906, p. 402 sq.; J. D. James, *The Genuineness and Authorship of the Pastoral Epistles*, Londres, 1906).

2° *Critique interne.* — A première lecture cependant, et selon la tournure d'esprit d'un chacun, maints indices font douter de la paternité paulinienne. Selon A. Deissmann (*Licht vom Osten*, 4e éd., Tubingue, 1923, p. 202), le *Hauptproblem* est la difficulté de replacer ces écrits dans le cadre de la vie de l'Apôtre, telle que nous la connaissons par ailleurs. Pour d'autres, la doctrine, surtout l'organisation ecclésiastique et la polémique antihérétique, ne peuvent se concevoir avant le IIe s. Style et vocabulaire enfin sont absolument insolites dans le *corpus* paulinien. Seule la dernière objection est sérieuse. Mais il faut d'emblée observer que les parallèles historiques ne sont point un critère d'authenticité; jamais la critique ne rejette un écrit profane pour de telles raisons. Par ailleurs, il n'est peut-être pas un écrivain au monde qui ait eu une puissance de renouvellement analogue à celle de Paul, qui avait le don de se faire tout à tous. Le canon de la pensée et de la langue qu'on lui attribue arbitrairement ne permet guère de lui reconnaître simultanément la paternité de Rom., Philém., I, II Thess., Col., Éph... Les Pastorales ne sont qu'une nouvelle expression de ce génie créateur.

1. Si les données biographiques et concrètes des Pastorales (I Tim., I, 3; Tit., I, 5; III, 12-13; II Tim., I, 16-18; II, 9; IV, 9-21) ne peuvent s'insérer dans la trame de la vie de Paul connue par ses autres lettres et les Actes des apôtres — encore qu'on s'y soit souvent essayé : V. Bartlet, *Apostolic Age*, 1900, p. 180-182; T. C. Laughlin, *The Pastoral Epistles in the Light of one Roman Imprisonment*, Californie, 1905; F. J. Badcock, *The Pauline Epistles*, Londres, 1937, p. 99-111; C. Maurer, *Eine Textvariante klärt die Entstehung der Pastoralbriefe auf*, dans *Theologische Zeitschrift*, 1947, p. 321-337; L. J. Shortwood Green, *The Pauline Letters from Caesarea*, dans *The Expository Times*, 1956, p. 24-26 — elles sont acceptables si Paul a été libéré après sa première captivité romaine en 63 et a repris son ministère avant une seconde arrestation qui se terminera par le martyre en 67 (Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 25, 5). Or cette dernière captivité est « un fait assuré au point de vue historique » (A. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, I, Leipzig, 1897, p. 239, n. 3; cf. F. Maïer, *Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli*, Münster, 1920, p. 52-56; A. E. Brooke, *The Problem of the Pastoral Epistles*, dans *The Journal of Theological Studies*, 1922, p. 255-262; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes de la Gaule*, dans *Rev. d'hist. de l'Église de France*, 1926, p. 28, 44-45; H. Clavier, art. *Paul*, dans *Dict. encyclopédique de la Bible*, II, 352-353; M. Hitchcock, *The Pastorals and a Second Trial of Paul*, dans *The Expository Times*, 1930, p. 20-23; R. Thouvenot, *Essai sur la province romaine de Bétique*, Paris, 1940, p. 356-361; O. Moe, *The Apostle Paul*, Minneapolis, 1950, p. 486 sq.; L. P. Pherigo, *Paul's Life after the Close of Acts*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1951, p. 277-284; A. Schlatter, *The Church in the New Testament Period*, Londres, 1955, p. 232).

Peu importe la façon cohérente dont on peut reconstituer les ultimes voyages de Paul en Espagne, en Grèce, en Asie Mineure; ce qui compte, ce sont les détails personnels — abondants surtout dans II Tim. — les messages et petites commissions (le manteau laissé chez Carpos), les références aux lieux et aux personnes fréquentés par l'Apôtre; ces *personalia* sont si vivants, si concrets, si entièrement conformes à ce que contient chaque épître paulinienne qu'on peut difficilement les attribuer à un faussaire. D'une part, ils sont indépendants de toute controverse doctrinale et de toute référence à la situation ecclésiastique, d'autre part leur formulation et leur style sont indubitablement pauliniens (anacoluthes, jeux de mots, parenthèses, etc.), « ils sonnent vrai » (P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles*, Londres, 1921, p. 96; J. Parry, *The Pastoral Epistles*, Cambridge, 1920, p. XX-XLVII). Sans doute les apocryphes ont-ils coutume de garantir leur pseudo-authenticité par des références historiques à la vie de leur héros, mais il n'est que de comparer celles des Pastorales aux légendes artificielles et illogiques des *Actes de Paul* par ex., pour être édifié sur la technique d'un faussaire. Aussi bien, même les critiques qui dénient à Paul la paternité des Pastorales admettent que celles-ci ont retenu, du moins dans ces passages circonstanciés, des textes authentiquement pauliniens transmis par la tradition (G. D. Duncan, *Paul Ministry in Asia — The Last Phase*, dans *New Testament Studies*, III-3, 1957, p. 213, 217). *Non est cujusvis Paulinum effingere pectus*, observait Érasme !

2. Prétendre que la structure hiérarchique de l'Église est trop ferme pour être située avant 70 et reporter les Pastorales au IIe s., c'est créer un pseudo-problème insoluble, car nos épîtres évoquent d'une part une étape de l'institution ecclésiastique bien antérieure à celle d'Ignace d'Antioche (F. J. A. Hort, *Judaistic Christianity*, Cambridge, 1894, p. 130), et d'autre part une relation immédiate avec un type de structure communautaire analogue à celui de Qumrân (cf. *supra*, col. 22 sq.; W. Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe*, Gütersloh, 1930). C'est surtout majorer la précision de l'organisation ecclésiale, encore si frustre dans les Pastorales : les relations hiérarchiques entre les ministres ne sont pas déterminées; les noms de ces derniers ne sont pas encore techniques, mais pris de l'usage courant; rien n'est dit du repas du Seigneur, etc. A y regarder de près, l'*Ecclesia* de ces épîtres est encore toute proche de sa fondation. Le trait le plus accentué est sa robustesse et sa stabilité, celui-là même que le Seigneur avait voulu (Matth., XVI, 18; I Tim., III, 15) et que l'on peut illustrer par l'hymne de Qumrân : « Je me suis appuyé sur ta vérité, ô mon Dieu ! Car c'est toi qui mettras la fondation sur le rocher... et le fil à plomb de vérité pour contrôler les pierres éprouvées, en vue de construire une bâtisse robuste, telle qu'elle ne soit pas ébranlée et que nul de ceux qui y pénètrent ne chancelle » (VI, 25-27).

Les mêmes observations doivent être faites à propos des hérésies qui seraient celles de la gnose du IIe s. En fait, les Pastorales insistent davantage sur les formes et les critères de l'hétérodoxie que sur son contenu (cf. *supra*, col. 30 sq.); si elles peuvent participer d'un certain syncrétisme, elles sont proches des erreurs qui se sont déjà manifestées à Colosses, et leur caractère juif est davantage marqué. Il s'agit surtout de tendance d'esprit et de méthode d'interprétation scripturaire dont aucune application ne fournit un repère chronologique. Ici encore, les Pastorales ne s'entendent bien qu'au tout début des déviations doctrinales, dont certains indices sont déjà perceptibles. L'Esprit-Saint annonce les hérésies (I Tim., IV, 1; II Tim., III, 1). Pour l'instant, ce sont des hommes, certains spéculatifs, qui sont inquiétants, leurs erreurs ne sont pas encore définissables.

Quant à la théologie des Pastorales, si elle contient des aspects nouveaux, il est bien aventureux de prétendre qu'elle ne cadre pas avec l'évangile de Paul. Si le conflit entre chair et esprit n'y est guère évoqué, c'est sans doute parce que les hétérodoxes l'exagéraient ; si la doctrine de la croix est peu accentuée, elle y tient cependant une place centrale (I Tim., I, 15; II, 6; VI, 13; Tit., II, 14; II Tim., II, 11). La foi, racine de la justification (II Tim., III, 15), sans les œuvres (Tit., III, 5; cf. II Tim., I, 9), est associée à la charité (I Tim., I, 5).

Qu'il s'agisse du baptême et de la justification, « il n'y a pas de différence essentielle entre l'épître de Paul aux Thessaloniciens et celles aux Éphésiens et à Timothée » (W. M. Ramsay, dans *The Expositor*, sér. VIII, 1911, p. 374; cf. E. Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul*, Gembloux, 1941, p. x, 236, 238); de même pour la notion de rétribution, comme l'a prouvé G. Didier (*Désintéressement du chrétien*, Paris, 1955, p. 192-218). La christologie surtout y garde un caractère primitif : « La critique sur ce point doit faire un mouvement en arrière... Du point de vue de la christologie, les Pastorales appartiennent à la plus ancienne période, à celle des épîtres aux Thessaloniciens » (H. Windisch, *Zur Christologie der Pastoralbriefe*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft*, 1935, p. 229, 237-238; cf. M. J. Cramer, *Peculiarities of the Pastoral Epistles*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1887, p. 3-32; F. W. Stellhorn, *Die Pastoralbriefe Pauli*, Gütersloh, 1899, p. 10). La nature et l'intervention du S.-Esprit sont spécifiquement pauliniennes (H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament*, Londres, 1909, p. 243). Non seulement les parallèles matériels entre ces épîtres et le *corpus* paulinien sont constants (cf. la liste dressée par A. Schlatter, *Die Kirche der Griechen*, Stuttgart, 1936, p. 15; et le jugement de J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, 6e éd., Gœttingue, 1953, p. 4), mais les notions les plus riches de la théologie de l'Apôtre sont mises en œuvre sans fausse note : la συνείδησις (cf. C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, Londres, 1955, p. 62); l'adjectif ἀδιαλείπτος (II Tim., I, 3) est employé exactement comme l'adverbe ἀδιαλείπτως, propre à S. Paul (Rom., I, 9; I Thess., I, 2; II, 13; V, 17), toujours en rapport avec la prière dont il souligne une modalité (cf. E. Delay, ΑΔΙΑΛΕΙΠΤΩΣ, dans *Rev. de théologie et de philosophie*, 1950, p. 66-74). Les multiples acceptions de la δόξα paulinienne se retrouvent dans les six emplois de ce terme dans les Pastorales : louange et honneur réservés à Dieu (I Tim., I, 17; II Tim., IV, 18 = Rom., XI, 36; XVI, 27; Gal., I, 5; Phil., IV, 20); majesté et perfection divines (I Tim., I, 11; Tit., II, 13 = II Cor., IV, 4); gloire propre au Christ (I Tim., III, 16 = II Thess., II, 14); gloire eschatologique propre aux élus (II Tim., II, 10 = Col., I, 27; III, 4). Χρηστότης garde dans Rom., II, 4, en union avec la longanimité, sa nuance de miséricorde qu'il a dans les Septante. Eph., II, 7 conçoit le plan de salut en fonction de cette bénignité divine, et Tit., III, 4 ne fait que reprendre et résumer cette idée, de sorte que les Pastorales et Eph. éclairent le monde de pensée et de vie chrétiennes dans lequel s'est élaboré le IVe évangile (cf. C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, Londres, 1955, p. 53). Il en va semblablement de ἐπιείκεια, κληρονόμος, πραΰτης, ὑπομονή, de l'antithèse mort-vie (cf. J. Nelis, *L'antithèse littéraire* ΖΩΗ-ΘΑΝΑΤΟΣ, *dans les épîtres pauliniennes*, dans *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, 1943, p. 18-44), aussi bien que des métaphores sportives et militaires. Non seulement la doctrine, mais la main de Paul se retrouvent dans ces épîtres. Seulement, on ne peut la saisir que si l'on a commenté chaque ligne mot à mot, en précisant la sémantique de chaque vocable, et si l'on s'est imprégné profondément de l'enseignement des Pastorales. Dans l'immense publication biblique contemporaine, trop d'auteurs expriment un jugement sur l'authenticité de ces écrits sans les avoir étudiés profondément et comme compris du dedans : *intus legere*. Il faut sévèrement récuser une telle incompétence. La critique interne est œuvre de sensibilité et de goût; nul n'est en droit de se prononcer, s'il n'a longuement communié à la pensée de « l'auteur » qu'il doit identifier.

Ce qui donne le change, c'est la prépondérance donnée aux prescriptions morales au détriment de l'enseignement proprement dit. L'importance attachée aux bonnes œuvres et la détermination des règles pratiques l'emportent sur les grands principes de liberté et de vie spirituelle *in Christo Jesu*. Mais ceci peut-il surprendre? Le genre littéraire qu'est un directoire exige cette simplification, cette condensation et ces précisions. Les « parties morales » des épîtres de la captivité, notamment Phil., présentent la même tendance. Ce sont les mêmes dons pratiques d'organisateur des communautés qui se révèlent dans Rom., Cor. et les Pastorales (H. Lœwe, *Die Pastoralbriefe des Apostels Paulus*, Cologne, 1929, p. 16). De surcroît, Paul est un vieillard (Philem., 9), prématurément usé par son ministère, tant d'épreuves et quatre années de captivité. Il n'a plus « le souffle » et l'enthousiasme de sa maturité, la vigueur de la pensée s'atténue. Par ailleurs, la « maison de Dieu » s'est agrandie (II Tim., II, 20); ses membres sont plus nombreux et plus mélangés que jadis, et l'Apôtre, qui a tant prêché la justification initiale, doit pourvoir maintenant à l'*éducation* des croyants (Tit., II, 12; II Tim., III, 16; cf. II, 25; I Tim., I, 20), tenant compte de leur médiocrité et de leur faiblesse. Il n'a plus à proclamer le *kerygma* à ces convertis de longue date, mais à leur exposer une *didachè-didascalia* (I Tim., II, 12; IV, 11; VI, 2; Tit., I, 9, 11; II, 7, 10; II Tim., III, 10, 16; IV, 2). Aussi bien, se présente-t-il lui-même comme διδάσκαλος, institué par Dieu pour cet office (I Tim., II, 7; cf. II Tim., I, 11; IV, 3).

Par ailleurs, le prédicateur et le fondateur d'Églises a eu trop d'occasions d'expérimenter l'inintelligence des auditeurs et les enfantillages de trop de chrétiens. Jadis il ne craignait pas d'allégoriser Sara et Agar (Gal., IV, 21-31; cf. I Cor., X, 4), comme Gamaliel lui avait appris à le faire. Mais les Éphésiens abusent tellement de cette herméneutique qu'il est obligé de condamner la recherche des ὑπόνοιαι (I Tim., VI, 4). Il avait exalté la gnose et la connaissance des mystères (I Cor., I, 5; II, 6-8; II Cor., II, 14; IV, 6; VI, 6; VIII, 7), mais les mystiques judaïsants se perdent en spéculations sans fin et stériles, et il doit mettre un frein aux ζητήσεις (I Tim., VI, 4; Tit., III, 9; II Tim., VI, 4; pas ailleurs dans S. Paul). Il avait découvert et proclamé audacieusement la liberté chrétienne; mais voici que les Corinthiennes s'émancipent, les esclaves songent à l'affranchissement, des fidèles n'hésitent pas à scandaliser leur prochain en mangeant des idolothytes, les pneumatiques provoquent du désordre dans les réunions, allant jusqu'à blasphémer le nom de Jésus (I Cor., XII, 3). Comment ne pas rappeler les uns et les autres à la sobriété et à la mesure, à la discipline et au bon ordre? Les Pastorales traduisent la réaction d'un vieillard qui a appris à ses dépens le danger de donner une nourriture trop forte aux νηπίοις (cf. I Cor., III, 1; Éph., IV, 14), et qui se méfie des emportements ou des innovations de la jeunesse : *juvenilia fuge* (II Tim., II, 12). Il n'emploie plus les termes νέος, καινός qu'il affectionnait, sinon dans une acception péjorative : νεωτέρας δὲ χήρας παραιτοῦ (I Tim., V, 11); τοὺς νεωτέρους παρακάλει σωφρονεῖν (Tit., II, 6).

Mais ce goût de l'ordre, de la discrétion, de la dignité est caractéristique de S. Paul. Si on se le représente, à juste titre, comme un athlète et un triomphateur (II Cor., II, 14; IV, 7 sq.), ce trait demeure bien accusé II Tim., I, 7-12; II, 3-13; IV, 17-18; mais tout au long de sa carrière épistolaire, il n'a cessé de prêcher la discipline comme de réprimander les ἀτάκτους (cf. C. Spicq, *Les Thessaloniciens « inquiets » étaient-ils des paresseux?* dans *Studia theologica*, 1957, p. 1-13). Dès I Thess., IV, 11-12, l'Apôtre rêve d'une vie commune calme, dans la paix du bon ordre (ἡσυχάζειν εὐσχημόνως), exactement comme il le rappelle I Tim., II, 2.

Ce qu'il condamne dans les chômeurs de Thessalonique, ce n'est pas tant leur paresse que la violation de l'ordre naturel : on doit travailler pour vivre (II Thess., III, 6-7, 11); et les Pastorales exploitent cette valeur morale de la conformité à la nature : tous les aliments sont sains, les enfants doivent obéir à leurs parents, les esclaves à leur maître, les femmes s'adonner aux travaux domestiques, etc. Aux Romains et aux Corinthiens, S. Paul avait prescrit de se conduire avec décence (Rom., XIII, 13; I Cor., VII, 35; XIV, 40); il félicitait les Colossiens de leur bienséance (Col., II, 5), et encourageait les Philippiens à une religieuse gravité (σεμνός, Phil., IV, 8; cf. I Tim., III, 4, 8, 11; Tit., II, 2), toutes qualités qu'il prône à l'envi aux Éphésiens et aux Crétois : κοσμεῖν σωφροσύνης (I Tim., II, 9); ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖς (Tit., II, 3). Œuvre d'un moraliste, surtout préoccupé de sain enseignement et de bonnes œuvres, les Pastorales ne présentent aucun gauchissement par rapport à la doctrine traditionnellement paulinienne.

Toutefois, il y a non seulement un déplacement d'accent, mais une expression nouvelle, et c'est celle-ci qui trompe les lecteurs superficiels. On se trouve d'emblée en contact avec des formes de pensée et des notions proprement hellénistiques ignorées des écrits antérieurs du N. T. Lorsqu'il est prescrit aux chrétiennes, par ex., de se conduire ὃ πρέπει γυναιξὶν ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν (I Tim., II, 10, *hapax* N. T.) et que la vie des rachetés se définit : εὐσεβῶς ζῆν (Tit., II, 12; II Tim., III, 12; *hapax* N. T.; cf. εὐσεβεῖν, I Tim., V, 4, *hapax p.;* εὐσέβεια, dix fois dans les Pastorales; pas ailleurs dans S. Paul), il est clair que ces formules, courantes dans la philosophie hellénistique, voire le style aulique oriental, introduisent dans un monde nouveau. A plus forte raison, l'insistance mise sur l'ἐπιφάνεια du Christ (I Tim., VI, 14; Tit., II, 13; II Tim., I, 10; IV, 1, 8); Dieu qualifié de σωτήρ, μέγας μακάριος et μόνος, sa φιλανθρωπία; la παλιγγενεσία, etc. C'est ici que se situe exactement le problème décisif des Pastorales; ce n'est pas tant celui de leur authenticité que celui de l'hellénisation du message chrétien (cf. O. Michel, *Grundfragen der Pastoralbriefe*, dans *Auf dem Grunde der Apostel und Propheten. Festgabe für Th. Wurm*, Stuttgart, 1948, p. 83-99; le prologue du IVe évangile présente une semblable traduction grecque d'un substrat juif, cf. C. H. Dodd, *The Prologue of the Fourth Gospel and Christian Worship*, dans F. L. Cross, *Studies in the fourth Gospel*, Londres, 1957, p. 9-22). Certains critiques, plus sensibles à cet apport, estiment qu'il a transformé la substance même de l'évangile (M. Dibelius, H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe*, 3e éd., Tubingue, 1955). Mais d'une part, non seulement les Pastorales ne contiennent aucune innovation doctrinale, mais elles font preuve du conservatisme le plus rigoureux; d'autre part, il est de plus en plus reconnu que leur substrat juif et rabbinique est prépondérant (cf. *supra*, col. 40 sq.), à telle enseigne que Strack-Billerbeck décidaient à propos de I Tim., I, 10 : « L'auteur de l'épître est ici un homme qui a été à l'école des rabbins » (*Kommentar*, I, p. 811, n. 1). A mesure que l'on connaît mieux la fusion des cultures judéo-grecques, on s'aperçoit qu'il faut renoncer aux anciennes conceptions de barrière et d'aire géographique délimitée (cf. H. Ch. Puech, *Numénius d'Apamée et les théologies orientales*, dans *Mélanges Bidez*, II, Bruxelles, 1934, p. 751-754; W. Vollgraff, *Influences orientales dans la civilisation hellène et moderne*, II, 993-1005; S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York, 1942; F.-M. Abel, *Hellénisme et orientalisme en Palestine au déclin de la période séleucide*, dans *Rev. bibl.*, 1946, p. 385-402; R. M. Guastalla, *Judaïsme et hellénisme*, dans *Rev. des études juives*, 1947, p. 18 sq.; M. Simon, *Verus Israel*, Paris, 1948, p. 35 sq., commentant la signification des fresques de la synagogue de Doura-Europos; J. J. Rabinowitz, *Jewish Law. Its influence on the Development of Legal Institutions*, New York, 1956; J. Ph. Hyatt, *The Dead Sea Discoveries : Retrospect and Challenge*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1957, p. 8 sq.). Tantôt, telle tournure ou conception que l'on tenait pour grecque a son équivalent dans le monde sémitique, tantôt c'est l'inverse (comparer I Tim., III, 2; V, 9; Tit., I, 6 et μόνανδρος dans J. B. Frey, *Corpus inscriptionum iudaicarum*, I, Cité du Vatican, 1936, p. 640, *in h. v.*). Philon et Fl. Josèphe sont les meilleurs témoins de l'assimilation des deux cultures; le premier surtout a traduit les notions bibliques dans la langue de son temps. Il est remarquable que l'un et l'autre, décrivant la vie des esséniens, usent d'un vocabulaire que l'on ne retrouve dans le N. T. que dans les Pastorales (cf. *supra*, col. 48 sq.). O. Cullmann a prouvé que l'hellénisation du message chrétien a été très primitive, vraisemblablement commencée par les Ἑλληνισταί d'Act., VI, 1 sq. qui avaient des affinités profondes avec le judaïsme ésotérique de Qumrân (*Secte de Qumrân, helléniste des Actes et quatrième évangile*, dans *Les manuscrits de la mer Morte*, Colloque de Strasbourg, Paris, 1957, p. 61-74). Or un contraste est bien suggestif : nos épîtres n'ont aucun point commun littéraire avec les *Psaumes de Salomon*, recueil pharisien rédigé en hébreu vers 63-48 et traduit en grec au milieu du Ier s. de notre ère. C'est dire la diversité profonde des modes d'hellénisation de l'héritage biblico-palestinien, comme le confirme une confrontation de la version des Septante et de celle d'Aquila. Il faudrait identifier les divers courants d'infiltration de la tradition juive dans le monde de la pensée religieuse hellénistique, et continuer les recherches entreprises par C. H. Dodd (*The Bible and the Greeks*, Londres, 1935).

Dès lors, une seule explication semble rendre compte de la fusion si originale des éléments judéo-chrétiens et grecs dans les Pastorales : la pensée est de Paul, la traduction est hellénistique. *Vox quidem, vox Jacob est; sed manus, manus sunt Esau !* Pour la première fois, la morale chrétienne est exprimée en concepts et en mots européens. Jusqu'ici l'Apôtre, héritier des prophètes d'Israël, avait élaboré sa théologie en fonction du judaïsme, et selon la terminologie de l'A. T. Mais, grâce à lui, le christianisme s'est inséré vitalement dans un monde nouveau de culture, comme le grain de sénevé dans une terre fertile; il est devenu la religion du monde. Aussi bien, était-il devenu urgent de « penser » la foi nouvelle sous une lumière et en termes accessibles à la mentalité grecque. Voilà pourquoi, S. Paul, au soir de sa vie et à son retour d'Espagne — c'est l'une des plus belles réalisations de son génie d'adaptation — présente la morale chrétienne sous le signe de la beauté, la définit par le bon sens et le juste milieu, prêche l'ordre, la décence et la tenue. Son disciple est un honnête homme, poli, qui a le sens du décorum et le souci de sa réputation. Il n'a rien d'amer, de tendu ni de morose. Il use avec action de grâces de ce que Dieu lui accorde, il se méfie des abstinences surérogatoires; il boit du vin, modérément, si sa santé l'exige. Il est convaincu que la piété est utile à tout, ayant les promesses de la vie présente aussi bien que de l'avenir. Le Christ Jésus a illuminé la vie (II Tim., I, 10).

Grâce à cet universalisme et à cette santé humaine, l'Église peut s'implanter dans le monde profane avec sûreté et optimisme. Chaque chrétien vit au milieu de ses anciens compagnons d'erreur et de péché, et il leur révèle, non point une morale d'exception, mais l'exemple séduisant d'une existence transformée par la grâce

(Tit., III, 3-8). Des exhortations comme celles-ci : ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ διδασκαλία βλασφημῆται... ἵνα μὴ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ βλασφημῆται (I Tim., VI, 1 ; Tit., II, 5 ; cf. v. 8-10) peuvent être comprises comme des litotes, et expliquent comment, en dépit de tous les obstacles et des oppositions, le monde a été si vite gagné au christianisme. Même avec un nombre restreint d'apôtres officiels, l'activité missionnaire était considérable, puisque toute l'Église en chacun de ses membres faisait une prédication permanente de sa vérité et de son excellence. En vivant simplement dans la grâce, tout fidèle portait témoignage à la « philanthropie » de Dieu et à la puissance de régénération du S.-Esprit, ἵνα τὴν διδασκαλίαν τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν (Tit., II, 10).

3. Depuis la négation, timide (par J. E. C. Schmidt, *Historisch-kritische Einleitung ins N. T.*, Giessen, 1804), puis décidée de l'authenticité de I Tim., au nom de la linguistique, par F. Schleiermacher (*Über den sogenannte ersten Brief des Paulus an den Timotheus*, Berlin, 1807) — que Eichhorn (1812) devait étendre aussitôt aux deux autres lettres — jusqu'à la critique minutieuse et érudite de P. N. Harrison (*The Problem of the Pastoral Epistles*, Londres, 1921 ; cf. la réfutation par M. Hitchcock, *Tests for the Pastorals*, dans *The Journal of Theological Studies*, 1929, p. 276-279 ; W. Michaelis, *Pastoralbriefe und Wortstatistik*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft*, 1929, p. 69-76 ; *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe*, Gütersloh, 1930, p. 130-132 ; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Londres, 1957, p. 5-9), en passant par H. J. Holtzmann (*Die Pastoralbriefe*, Leipzig, 1880 ; cf. la réfutation par F. Torm, *Über die Sprache in den Pastoralbriefen*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft*, 1918, p. 225-243), c'est l'hétérogénéité du vocabulaire et du style des Pastorales par rapport aux autres écrits pauliniens qui constitue l'argument sérieux en faveur de leur inauthenticité.

a) Le style, notablement plus simple et dépouillé, n'a plus la vigueur ni la variété de celui de l'Apôtre. Il est lent, monotone, diffus ; parfois l'expression est terne ; les formules abstraites se multiplient et les images sont plus rares — en quoi d'ailleurs, elles se rapprocheraient de I, II Thess. (cf. V. Heylen, *Les métaphores et les métonymies dans les épîtres pauliniennes*, dans *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, 1935, p. 271-273, 279). Si la clarté et la précision y gagnent, il y a peu d'incidentes et de périodes largement développées. « C'est un Paul de convention qui, dans un style paterne et facile, écrit à un Timothée artificiel » (A. Loisy, *Les livres du N. T.*, Paris, 1922, p. 216).

Sur quoi, on observera d'abord que ces traits nouveaux peuvent être attribués à l'âge de l'écrivain qui n'a plus la fougue de ses premières années : *Est decorus senis sermo quietus et remissus* (Cicéron, *De senect.*, IX, 28 ; cf. *Brutus*, II, 8 ; Quintilien, *Inst.*, XI, 1). W. B. Sedgwick (*The Authorship of the Pastorals*, dans *The Expository Times*, 1918, p. 230-231) a montré que l'évolution littéraire de Platon présentait les mêmes caractères que celle de l'Apôtre et qu'elle était même plus accentuée. Comme S. Paul, Platon dans ses derniers écrits devient plus dogmatique, s'attaque à de nouveaux problèmes, s'adresse à des disciples qui connaissent déjà les lignes essentielles de son enseignement. Son style est moins caractéristique, moins spécifié qu'autrefois. Le « goût de l'éloquence » disparaît, les hiatus sont évités. Il y a une tendance croissante au langage technique et à une terminologie stéréotypée, une préférence surprenante pour les mots rares ; le rythme est plus régulier et le nombre des *hapax* s'accroît considérablement. Aussi bien, M. Albertz *Botschaft des Neuen Testaments*, II. *Die Entstehung des apostolischen Schriftenkanons*, Zürich, 1952) défend l'authenticité des Pastorales, au nom de ladite évolution.

Par ailleurs, ce style décousu et sans rudesse ni impétuosité existe déjà dans ce qu'on appelle la « partie morale » des épîtres antérieures. C'est donc le sujet traité qui impose une exposition appropriée. L'Apôtre ne vise plus à démontrer une thèse, ni à argumenter, il prescrit ou il exhorte. D'où une manière d'écrire plus sentencieuse et la modification des articulations logiques, notamment la rareté des conjonctions.

De surcroît, on savait déjà, par les adieux aux anciens d'Éphèse (Act., XX, 18-35) et surtout le discours sur l'Aréopage (XVII, 22-31), si grec, si riche d'éléments stoïciens (cf. Ed. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1929, p. 1-140 ; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Upsal, 1955), que Paul savait varier considérablement son style. Chacune de ses épîtres présente des particularités linguistiques notables, que seul un plagiaire ou un psittaciste aurait pu éviter (cf. F. Torm, *loc. cit.*). De même que le troisième évangile et les Actes ont des différences d'expression si considérables que d'aucuns les attribuent à deux auteurs différents (A. C. Clark, *The Acts of the Apostles*, Oxford, 1933, p. 393-408 ; cf. E. Trocmé, *Le livre des Actes et l'hist.*, Paris, 1957, p. 105-108), ainsi « il n'est pas du tout facile de prouver que I Thess. et Col. soient de la même plume que la Ire épître aux Corinthiens » (J. Weiss, *Jesus von Nazareth. Mythus oder Geschichte*, Tubingue, 1910, p. 99), et E. Percy (*Die Probleme der Kolosser-und Epheserbriefe*, Lund, 1946), après avoir confronté syntaxe, vocabulaire, style de Eph., Col., avec les *Hauptbriefe*, conclut que l'Apôtre a plusieurs styles : vif et alerte dans la polémique et le genre diatribique, il est grave et solennel lorsqu'il compose des élévations religieuses et liturgiques.

Enfin il ne faut pas exagérer l'originalité linguistique des Pastorales, qui serait du grec hellénistique littéraire, alors que Paul usait de la *koinè* populaire. En réalité, le grec de Tim., Tit., bien inférieur à celui de Hebr. ou de Jac., est de la même veine que celui des autres lettres pauliniennes, notamment Phil. (cf. Th. Nägeli, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Gœttingue, 1905, p. 85-88). On y retrouve les mêmes traits caractéristiques : construction et tournure de phrases, comme dans Tit., III, 3-7 ; II Tim., I, 8-10 où l'ampleur du développement, chargé d'incidentes, débordant de pensées, ne peut être que de l'Apôtre ; anacoluthes et parenthèses (I Tim., I, 3-5, 10-22 ; Tit., I, 1) ; rectifications de pensées (II Tim., II, 9 : je suis lié, mais la parole de Dieu n'est pas liée ; cf. I Cor., IX, 21 : n'ayant pas de loi, mais non sans une loi de Dieu ; XV, 10 : j'ai travaillé ; non moi, mais la grâce de Dieu) ; goût pour les mots composés, notamment avec ὑπέρ ; manière de citer l'Écriture (cf. E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* ; H. K. Moulton, *Scripture Quotations in the Pastoral Epistles*, dans *The Expository Times*, XLIX, 1937-1938, p. 94) ou les auteurs profanes (Tit., I, 12 ; cf. Act., XVII, 28 ; I Cor., XV, 33) ; métaphores sportives et militaires ; formules de salutation ; et surtout hébraïsmes, notamment dans la syntaxe qui est la marque la plus personnelle du style. S'il est vrai que le vocabulaire des Pastorales est hellénistique, le lexique n'est jamais décisif pour juger de la personnalité d'un auteur. Celui-ci se révèle dans son style. Or la construction syntaxique de ces épîtres est paulinienne ; si bien qu'on a pu revendiquer leur authenticité au nom du style exactement cadencé comme celui de Paul (M. Hitchcock, *Tests for the Pastorals*, dans *The Journal of Theological Studies*, 1929, p. 272-279) ; tout de même que A. Resch l'avait

soutenue en raison de leur identique parenté avec les *logia* de Jésus (*Der Paulinismus und die Logia Jesu*, Leipzig, 1904, p. 495).

Les sémitismes de la langue des Pastorales ont été relevés par W. Nauck (*Die Herkunft des Verfassers der Pastoralbriefe*, diss., Gœttingue, 1950) qui conclut à l'indubitable origine juive de l'écrivain. *a)* Quant au vocabulaire : L'évocation anonyme de l'action divine par un verbe au passif est particulièrement caractéristique : ἠλεήθην (I Tim., I, 13, 16); ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ (I, 11; Tit., I, 3); εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ (I Tim., II, 7; II Tim., I, 11); ἐκλήθης (I Tim., VI, 12); δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται (I, 9); χάρισμα ὃ ἐδόθη σοι (IV, 14); Ἀδὰμ πρῶτος ἐπλάσθη (II, 13); μὴ αὐτοῖς λογισθείη (II Tim., IV, 16); ἐρρύσθην ἐκ στόματος λέοντος (IV, 17; cf. les six verbes passifs de l'hymne au Christ, I Tim., III, 16). L'usage de ἐν instrumental correspond au בְּ hébraïque dans I Tim., I, 4; III, 13 (ἐν πίστει); I, 18 (ἐν αὐταῖς); V, 10 (ἐν ἔργοις καλοῖς); Tit., I, 3 (ἐν κηρύγματι); II Tim., II, 1, 25 (ἐν τῇ χάριτι; ἐν πραΰτητι); à l'inverse, Tit., III, 7 est le seul cas de datif instrumental : δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι. — *b)* Quant à la syntaxe : La position prépondérante du verbe avant le sujet et au début de la phrase est sémitique (I Tim., I, 16; IV, 1; V, 16; Tit., I, 10; II, 11; III, 3, 11, 14; II Tim., I, 7, 15, 16, 18; II, 5, 7, 19, 25; III, 1; IV, 14, 18; cf. H. H. Mayer, *Über die Pastoralbriefe*, Gœttingue, 1913, p. 17). L'état construit hébreu se retrouve dans les tournures génitives avec le *nomen regens* sans article : οἰκονομίαν Θεοῦ (I Tim., I, 4); ἐπίγνωσις ἀληθείας (II, 4); πνεῦμα δειλίας (II Tim., I, 7). — *c)* Nombre de locutions sont des septantismes (παρὰ κυρίου, II Tim., I, 18) et transcrivent un concept biblique : ἄνθρωπος Θεοῦ (I Tim., VI, 11; II Tim., III, 17; cf. J. Jérémias, dans G. Kittel, *Theol. Wört.*, I, 365); ἐκείνη ἡ ἡμέρα (II Tim., I, 12, 18; IV, 8; cf. ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, III, 1; ἐν ὑστέροις καιροῖς, I Tim., IV, 1); ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ (I Tim., II, 3; V, 4, 21, etc.). Dans la formule πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος (I Tim., I, 15; IV, 9), la première proposition juive est reprise dans la seconde sous un mode grec (cf. les esséniens : « Toute parole prononcée par eux est plus forte qu'un serment... car, disent-ils, celui dont la parole ne trouve pas créance sans qu'il invoque Dieu se condamne par là même »; Fl. Josèphe, *Guerre juive*, II, 135); comme la χρηστότης — la *ḥésèd* paléotestamentaire et si accentuée à Qumrân — est traduite sous la forme spécifiquement hellénistique de φιλανθρωπία (*hapax p.*, Tit., III, 4). Livrer à Satan (I Tim., I, 20) et éviter que « le nom » de Dieu soit blasphémé (VI, 1; cf. Tit., II, 5) n'ont de sens que pour un Israélite, de même que γινώσκω au sens de « posséder » (II Tim., II, 19; cf. Num., XVI, 5; Matth., VII, 23). Le catalogue des quatorze péchés de I Tim., I, 9-10, s'opposant aux préceptes du Décalogue, ne relève pas de la *diatribè* stoïcienne, mais du judaïsme, etc.

b) Ce qui donne aux Pastorales leur caractère d'étrangeté par rapport au *corpus* paulinien, c'est surtout leur vocabulaire. A l'instar des scoliastes recensant la fréquence des emplois de chaque mot dans Homère (cf. F. Martinazzoli, *Hapax legomenon*, Rome, 1953), les exégètes évaluent le nombre des ἅπαξ dans chaque écrit biblique. P. N. Harrison, rectifiant les totaux de Holtzmann, von Soden, Jacquier, compte 305 mots dans les Pastorales — sur un total de 902 — qui ne se retrouvent pas ailleurs dans S. Paul, soit 1 sur 3; et 175 seraient inconnus de l'ensemble du N. T. La proportion est considérable, mais n'a pas la signification qu'on lui prête.

Il faut d'abord retrancher plus des deux tiers de ces *hapax* qui ne sont que des dérivés ou des mots composés, utilisés par S. Paul à l'état simple ou sous une autre forme : ἐγκρατής (Tit., I, 8; cf. ἐγκράτεια, Gal., V, 23; ἐγκρατεύεσθαι, I Cor., VII, 9; IX, 25), ἑδραίωμα (I Tim., III, 15; cf. ἑδραῖος, I Cor., VII, 37; XV, 58; Col., I, 23), λοιδορία (I Tim., V, 14; cf. λοίδορος, I Cor., V, 11; VI, 10); puis les termes proprement bibliques — près de 200 — que S. Paul ne pouvait pas ne pas emprunter un jour ou l'autre aux Septante qu'il connaissait pratiquement par cœur (ἀνδροφόνος, ἀστοχέω, πορισμός, σπαταλάω, etc.); enfin ces vocables ou ces locutions absolument courants à l'époque et que l'Apôtre n'avait pas encore eu l'occasion d'employer (γυμνασία, ἐπισκοπή, ἔρημος, κῆρυξ, στόμαχος, σώφρων, φιλανθρωπία, etc.). La quasi-totalité de ces termes se retrouvent dans les écrits de l'époque, et il n'est pas de décade où les papyrus et les inscriptions ne révèlent un mot qui n'était pas attesté jusqu'ici avant les IIe-IIIe s. de notre ère (ἐπιλείχω, Luc., XVI, 21; ζευκτηρία, Act., XXVII, 10; ἡμίωρον, Apoc., VIII, 1, n'ont pas encore été inventoriés avant cette époque; et il a fallu attendre 1928 pour connaître une attestation profane de θεατρίζω) : tels οἰκοδεσποτέω (*P. Oxy.*, II, 235, 16; de 20-50 de notre ère) ou ἐπιδιορθόω (inscription de Hiérapytna, IIe s. av. J.-C.; *Corpus inscr. græc.*, 2555, 9), διδακτικός (Philodème de Gadara), ἀντιδιατίθεμαι (Ps.-Longin, *Du sublime*, 17). Βαθμός et σωφρονισμός (Fl. Josèphe), ἀκαίρως, ἀνδραποδιστής, ἄρτιος, ἀφθορία ont leurs équivalents dans les *Problèmes homériques* du rhéteur Héraclite (7, 14, 19, 39, 78). Celui-ci emploie ἑδραῖος dans un sens analogue à ἑδραίωμα de I Tim., III, 15 : ὅτι πᾶς ὀρθὸς λόγος ἑδραίαν ἔχει τὴν βάσιν οὐκ ὀλισθηρῶς ἐφ' ἑκάτερα κυλινδούμενος (19, cf. 41), de même καυστηριάζομαι (70; cf. Strabon, V, 1, 9) : les exhortations du sage calment les fureurs d'un emportement sauvage, les brûlent au feu de l'éloquence, tel un chirurgien cautérisant les chairs malades. Γάγγραινα, ὑδροποτέω et κενοφωνία sont déjà employés par Dioscoride, comme νεόφυτος, παλιγγενεσία et περιπείρω par Philon, etc.

Wettstein avait déjà signalé la similitude des qualités exigées de l'évêque et des presbytres des Pastorales avec celles requises du général par Onosandre, vers 55 de notre ère. Les deux premières vertus, σώφρων, ἐγκρατής (*Le stratège*, I, 1; cf. I Tim., III, 2; Tit., I, 8) sont des *hapax* N. T.; ἀφιλάργυρος (*ibid.*; I Tim., III, 3) ne se trouve pas ailleurs dans S. Paul. Le général ne doit pas être trop jeune (cf. I Tim., III, 6) et, si possible, avoir eu des enfants (I Tim., III, 4). Dans les § 2-21 commentant chacune de ces qualités, on retrouve les *hapax p.* πολυτελής (I, 6; cf. I Tim., II, 9), παραιτεῖσθαι (I, 12; cf. I Tim., IV, 7; V, 11), αὐθάδης (III, 3; cf. Tit., I, 7), πορισμός (I, 20; dans la même acception que I Tim., VI, 5-6); cf. ἐπανορθόω (XXXVI, 3) et ἐπανόρθωσις (II Tim., III, 16), etc.

Outre la transcription de mots latins (μεμβράνα, φαιλόνης), les latinismes sont particulièrement nombreux : δι' ἣν αἰτίαν = *quam ob rem* (Tit., I, 13; II Tim., I, 6, 12); σεσωρευμένα ἁμαρτίαις = *cumulatæ peccatis* (II Tim., III, 6); βίον διάγειν = *vitam degere* (I Tim., II, 2); χάριν ἔχειν = *gratiam habere* (I, 12; II Tim., I, 3); ἀδηλότης = *incertitudo* (I Tim., VI, 17); πρόκριμα = *præjudicium* (V, 21); ἑδραίωμα = *firmamentum* (III, 15); κακοῦργος = *maleficus* (II Tim., II, 9); l'absence de l'article. Même si Paul ne savait pas le latin, comme citoyen romain, ainsi que le pense A. Souter (*Did S. Paul speak Latin?*, dans *Expositor*, sér. VIII, 1911, p. 337-342), il aurait dû l'apprendre dès là qu'il projetait d'évangéliser l'Espagne, puisque, au dire de Strabon, les habitants de la Bétique ne connaissaient que cette langue (cf. F. R. M. Hitchcock, *Latinity of the Pastorals*, dans *The Expository Times*, 1928, p. 347-352); et il ne pouvait pas ne pas s'y initier ou s'y perfectionner durant sa captivité romaine (P. de Ambroggi, *Le Epistole Pastorali di S. Paolo*, Turin, 1953, p. 26) — seuls ceux qui n'ont pas vécu dans des régions bilingues (cf. δίλογος — *bilinguis;* non δίγλωσσος, I Tim., III, 8!) peuvent mésestimer cet argument. Était-il moins doué que Cicéron : *Qui litteras græcas senex didici* (*De senect.*, VIII, 26), ou que Plutarque qui s'appliqua « assez tard et dans un âge avancé à l'étude de la langue latine » (*Démosthène*, II, 2)? Peut-être a-t-il été séduit alors par la *gravitas*, la *pietas*, la *verecundia* dont il fait si grand cas à cette époque de sa vie.

C'est dire que la méthode statistique apparaît

sujette à caution pour juger de l'authenticité d'un écrit. Elle suppose une confusion de la logique et de l'arithmétique avec l'histoire et la psychologie. L'évolution personnelle de l'écrivain et surtout la diversité des destinataires, plus encore celle des sujets traités rendent compte de la variation du vocabulaire; un thème original entraîne une terminologie rénovée, *rem tene, verba sequentur !* (cf. A. Lemonnyer, *Épîtres de S. Paul*, II, Paris, 1905, p. 122; J.-H. Bernard, *The Pastoral Epistles*, Cambridge, 1889, p. XXXVII; J. Parry, *The Pastoral Epistles*, Cambridge, 1920, p. CXII sq.; E. K. Simpson, *The Pastoral Epistles*, Londres, 1954, p. 14 sq., qui compare l'évolution du lexique de Xénophon, les *Satires* et les *Odes* d'Horace, etc.). C'est ainsi que, sur les 310 mots particuliers à I Cor., 200 se trouvent dans les sections traitant un sujet spécial; les 18 *hapax* de Col., II s'expliquent par la réfutation des nouvelles erreurs (ἀφειδία, ἐθελοθρησκία, ἐμβατεύειν, etc.). Par ailleurs, on constate qu'un mot ou un groupe de mots prédominant pendant un temps s'estompe ou disparaît par la suite : ἀνακρίνω (employé dix fois dans I Cor. et pas ailleurs dans S. Paul), συνέρχομαι (huit fois dans I Cor.), ἀπειθέω et δικαίωμα (cinq fois dans Rom. et pas ailleurs), προθυμία (quatre fois dans II Cor. et pas ailleurs); ἀγαθός et νόμος sont très fréquents dans Rom.; or le premier est régulièrement remplacé par καλός dans I Cor., et le second est ignoré de II Cor.; ἀδελφοί (μου), absent des Pastorales, l'est aussi de Col., Eph. (cf. Ed. Schweizer, *Zur Frage der Echtheit des Kolosser - und des Epheserbriefes*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft*, 1956, p. 287). Sur les 2 516 mots qui constituent le lexique de Paul, 1 257, c.-à-d. près de la moitié, ne sont utilisés que dans une seule épître (F. Torm, *Über die Sprache in den Pastoralbriefen*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft*, 1918, p. 229). Il est décisif que la proportion croissante des *hapax* (de 3,16 à 13) dans les écrits pauliniens soit analogue à celle de Shakespeare (de 3,4 à 10, 4; cf. W. P. Workmann, *The Hapax Legomena of St. Paul*, dans *The Expository Times*, 1896, p. 418-419).

Aussi bien, en opposition à cette « hapaxite » (E. Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*, 6e éd., 1887, p. 70), la plupart des critiques s'accordent à reconnaître que l'évaluation statistique ne peut suffire à controuver l'authenticité d'un document, notamment des Pastorales; cf. Th. Nägeli, *op. cit.;* W. Lock, *The Pastoral Epistles*, Édimbourg, 1924; W. Michaelis, *op. cit.;* G. Thörnell, *Pastoralbrevens Aktthet*, Göteborg, 1931; M. Dibelius, H. Conzelmann, *op. cit.;* R. Morgenthaler, *Statistische Beobachtungen am Wortschatz des Neuen Testaments*, dans *Theologische Zeitschrift*, 1955, p. 97-114). Un exemple suffira à montrer l'union de la fidélité sémitique et biblique de Paul et de son ouverture aux catégories de pensée et au vocabulaire du monde grec. Lorsqu'il prescrit : « Contre un presbytre, ne reçois pas d'accusation, si ce n'est sur le témoignage de deux ou trois témoins » (I Tim., v, 19), il évoque la procédure de Deut., XIX, 15, protégeant l'inculpé : une déposition unique n'est pas recevable, en bien ou en mal (cf. *Ketûbot*, II, 8 : « R. Judas dit : On n'élève pas au sacerdoce sur l'assertion d'un seul témoin »). Le principe juridique de Deut. a été cité par Matth., XVIII, 16 à propos de la correction fraternelle, dans un tout autre sens (comparer Qumrân, *Règle*, VI, 1 : Réprimande devant témoins); par Joa., VIII, 17 dans une acception apologétique également dérivée; par II Cor., XIII, 1 qui institue un procès selon les formes contre les délinquants; et par Hebr., X, 27. L'axiome est donc courant dans l'Église primitive (cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, XXIII, 2), mais seul l'Apôtre l'applique exactement à l'instruction judiciaire; ce qu'il fait encore I Tim., v, 19; mais ici il mentionne la κατηγορία (premier usage dans S. Paul; ignoré des LXX; cf. Tit., I, 6) qui est le terme technique de l' « accusation » devant le juge (Joa., XVIII, 29; *P. Rend. Harris*, LXV, 12; *P. Ryl.*, IV, 654, 16; *P. Hamb.*, II, 168 *b* 4; cf. R. Taubenschlag, *Il delatore e la sua responsabilità nel diritto dei papiri*, dans *Studi in Onore di V. Arango-Ruiz*, I, Naples, 1953, p. 501-507; N. Lewis, *On legal Proceedings under the Idios Logos :* ΚΑΤΗΓΟΡΟΙ *and* ΣΥΚΟΦΑΝΤΑΙ, dans *The Journal of Juristic Papyrology*, IX-X, 1955-1956, p. 117-125). Or la prudence prescrite à recevoir la κατηγορία répond à l'usage contemporain attesté par les papyrus. Les dénonciations, en effet, étaient constantes, notamment en matière fiscale (*Gnomon de l'Idiologue*, 58; *P. Princeton*, III, 119, 52), mais aussi au sujet d'un esclave fugitif (*P. Lond.*, IV, 1384, 40) ou des prêtres n'ayant pas les qualités requises pour le sacerdoce ou ne se conformant pas aux règles de leur état (*P. Tebt.*, II, 297, 11; *B. G. U.*, I, 16), etc. Il y avait des accusateurs loyaux, mais aussi beaucoup de sycophantes (*P. Zen. Col.*, II, 83, 4; *P. Oxy.*, XVIII, 2190, 47; du Ier s.). Aussi bien, pour être recevable, une κατηγορία ne devait pas être anonyme (ἰδίῳ ὀνόματι, *Gnomon*, 18); ne pas venir d'un membre d'une association contre son confrère (*P. Mich.*, V, 243, 7-8; de l'époque de Tibère; *P. Lond.*, 2710, 16-17); être proférée avec une intention droite (*P. Brem.*, II, 5 sq.), et s'accompagner d'un serment (*P. Amh.*, 34), ainsi que du versement d'une caution (*P. Flor.*, 6). S'il s'avère que la dénonciation a été calomnieuse, l'accusateur est puni (ce qui fut sans doute le cas de Sosthènes à Corinthe, Act., XVIII, 17). Le cas était si fréquent que le préfet Tibère Julius Alexandre formula un édit, en 68 de notre ère, pour réprimer les accusations abusives (Dittenberger, *O. G. I.*, II, 669, 38-45). S. Paul ne pouvait ignorer ces usages, ni la nécessité de protéger les ministres en charge contre toute critique portée à la légère (cf. l'insolence contre un prêtre punie de mort par Deut., XVII, 12, et le sérieux avec lequel l'épistratège convoque les accusateurs du comogrammate Céphalas pour entendre les griefs qu'ils se sont engagés à prouver. *P. Phil.*, IV, 3, 6, 18-19, 23, 28). Il s'appuie donc sur la législation mosaïque et, tenant compte de l'usage contemporain, il emploie le terme technique de la procédure grecque exactement comme il l'a fait pour « la loi des dépôts » (cf. *Rev. bibl.*, 1931, p. 481-502).

4. Pour ceux qui pensent que, Juif avec les Juifs, Paul n'a pu se faire pleinement Grec avec les Grecs, l'originalité linguistique des Pastorales est attribuable à un *secrétaire* (cf. J.-H. Bernard, *The Pastoral Epistles*, Cambridge, 1889, p. XLI, XLV), au sens précisé par J.-A. Eschlimann (*La rédaction des épîtres pauliniennes d'après une comparaison avec les lettres profanes de son temps*, dans *Rev. bibl.*, 1946, p. 185-196); d'autant plus que les conditions dans lesquelles fut écrite II Tim., rendraient improbable une rédaction personnelle de l'Apôtre (cf. O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe*, Stuttgart, 1933, p. 4 sq., 20-21; J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, 6e éd., Gœttingue, 1953). On a souvent pensé à Luc, étant donné les affinités de lexique du IIIe évangile et des Actes avec les Pastorales (cf. J. D. James, *The Genuineness and Authorship...*, 154 sq.), mais les différences demeurent cependant trop fortes pour maintenir cette identification. Nous songerions plutôt à un rhéteur professionnel, genre Tyrannos chrétien (cf. Act., XIX, 9), d'origine juive. Mais le plus sage n'est-il pas de respecter l'anonymat d'un secrétaire simplement possible, qui ne s'impose pas absolument?

5. Si trop de critiques oublient l'autorité de la critique externe et majorent les indices d'inauthenticité que peut recéler le contenu des lettres, ils semblent aveugles sur les traits psychologiques qui révèlent la paternité paulinienne et qui abondent dans les Pastorales : avant tout, les élévations doctrinales, si denses et si soudaines, à partir d'un fait concret (I Tim., II, 7; III, 15-16); l'insistance mise constamment par S. Paul sur son exemple et son expérience personnelle (I Tim., I, 16; « des passages comme celui-ci authentiquent notre lettre », A. Lemonnyer, *Épîtres de S. Paul, in h. v.*); la révélation de ses sentiments les plus intimes, de joie et de confiance, notamment devant la mort (II Tim., I, 4, 12; II, 10, 13; IV, 6-8); son habitude de s'humilier et de confesser ses anciens errements (I Tim., I, 12-14; Tit., III, 3), en même temps que l'exaltation de son autorité apostolique et l'affirmation de son union au Christ (I Tim., I, 15 sq.;

ces versets expriment une « conscience de soi authentiquement paulinienne », H. Windisch, *Paulus und Christus*, Leipzig, 1934, p. 168); l'évocation des événements majeurs de sa vie (II Tim., I, 5; III, 11; IV, 14-18), surtout en liaison avec l'enseignement doctrinal ou une exhortation morale. Quand on sait l'exquise délicatesse du cœur de l'Apôtre (cf. A. Brunot, *Le génie littéraire de S. Paul*, Paris, 1955, p. 161 sq.), il est difficile de ne pas la reconnaître dans la tendre affection qu'il manifeste à Timothée (I Tim., I, 2, 18; V, 23; II Tim., I, 2) qu'il désire tant revoir (II Tim., I, 4; IV, 9, 21); dans sa gratitude émue envers Onésiphore (I, 16-18); dans le souvenir qu'il garde d'Eunikè et de Loïs (I, 5). Tout au long des trois épîtres on retrouve « cette verve narquoise, allant parfois jusqu'au sarcasme — que S. Paul a gardée jusqu'au bout de sa vie — pour fustiger ses adversaires nombreux ou des gens trop crédules, poussant jusqu'au chef-d'œuvre ce don de la caricature verbale » (A. Brunot, *S. Paul et son message*, Paris, 1958, p. 14). Par leur objet même enfin, ces trois épîtres confirment les dons éminents de pasteur et d'organisateur dont S. Paul a fait preuve dès ses premiers voyages missionnaires (Act., XIV, 23; XV, 36), qu'il a mis en œuvre dès la fondation de l'Église de Thessalonique (I Thess., V, 12-22) et qu'il s'attribuait lucidement (I Cor., III, 10) (cf. A. T. Robertson, *Paul the Interpreter of Christ*, Londres, 1921; M. Ferrier-Welty, *La transmission de l'Évangile. Recherche sur la relation personnelle dans l'Église d'après les épîtres pastorales*, dans *Études théologiques et relig.*, 1957, p. 75-136).

VII. Intégrité. — La facture paulinienne de maints passages est tellement indéniable que, depuis Credner (1836) et Hitzig (1856), elle a amené la quasi-unanimité des auteurs rejetant l'authenticité globale (une réaction se dessine avec B. S. Easton, *The Pastoral Epistles*, Londres, 1948; M. Dibelius et H. Conzelmann, *op. cit.;* Fr. D. Gealy, *The First and Second Epistles to Timothy and the Epistle to Titus*, New York, 1955), à les considérer comme des fragments venant de l'Apôtre lui-même, incorporés dans nos lettres par un écrivain anonyme, soit antérieur à Clément de Rome, soit au IIe s. Mais, en l'absence de tout indice diplomatique et textuel, de telles découpes sont arbitraires, chacun ne pouvant disposer que de sa réaction personnelle, de son « goût » pour apprécier la coloration ou la saveur paulinienne de tel verset. L'invraisemblable variété des « noyaux » pauliniens que l'on pourrait conserver, malgré tout, condamne d'emblée la *Billette-theorie.*

Hausrath (1865) et Krenkel (1869) ne retenaient que trente-trois versets; Knoke (1889) avait découvert trois documents dans I Tim.; J. Moffatt (1912) ne considère comme authentiques que Tit., II, 12-15; II Tim., I, 18; IV, 9-21. H. Lœwe (*Die Pastoralbriefe des Apostels Paulus*, Cologne, 1929) remanie de fond en comble l'ordre des versets. R. Falconer (*The Pastoral Epistles*, Oxford, 1937) dissèque II Tim. en deux groupes : A : I, 1-II, 13; IV, 1-22; B: I, 13-15 *b;* II, 2, 11 *a*, 14-III, 17; IV, 3-4; avec des révisions et additions de l'éditeur au « matériel » paulinien. I Tim. serait l'œuvre d'un compilateur reproduisant des règlements et des recommandations venant de Timothée lui-même. Tit. serait de Paul, mais avec de profonds remaniements. F. J. Badcock (*The Pauline Epistles*, Londres, 1937, p. 115-133) élimine les références personnelles et les conclusions, mais retient tous les thèmes recueillis et abrégés par un simple éditeur, très tôt après la mort de Paul. R. Heard (*An Introduction to the New Testament*, Londres, 1950, p. 208) retient comme authentiques : Tit., I, 1 *a*, 4; III, 12-15, écrits en 55; II Tim., I, 1-2, 16-18; IV, 9-22; mais I Tim. serait entièrement apocryphe. P. N. Harrison, qui comptait cinq « notes originales » en 1921 (*The Problem of the Pastoral Epistles)*, n'en garde plus que deux ou trois (*The Authorship of the Pastoral Epistles*, dans *The Expository Times*, LXVII, 1955, p. 77-81; *The Pastoral Epistles and Duncan's Ephesian Theory*, dans *New Testament Studies*, II, 1956, p. 250-261) : Tit., III, 12-15, écrit à l'automne 56, quelque part en Macédoine ou en Illyrie; II Tim., I, 16-18, écrit de Rome vers 62, comme III, 10-11; IV, 1-2 *a*, 5 *b*-8, 16-19. A. E. Brooke conserve en outre I Tim., I, 3; Tit., I, 5 (*The Problem of the Pastoral Epistles*, dans *The Journal of Theological Studies*, 1922, p. 259; cf. R. Bultmann, *Pastoralbriefe*, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV, 1930, col. 993-996). C. H. Dodd est beaucoup plus prudent : « Il semble probable que ces épîtres, sous leur forme actuelle, furent constituées aux environs de l'an 100, en partie à l'aide de courtes lettres précieusement conservées comme reliques du grand Apôtre, et en partie d'après la tradition orale de son enseignement et de sa pratique » (*The Bible To-Day*, Cambridge, 1951, p. 69, n. 1).

Les Pastorales n'ont donc rien à envier au traitement infligé aux Actes par A. Loisy, et à Jean par R. Bultmann. La mode est à la marqueterie : l'auteur compte peu, le secrétaire est périmé, les rédacteurs sont tout. En l'espèce, l'unité de fond et de forme des trois épîtres est telle qu'on ne peut dépister les sutures qui rattacheraient les morceaux authentiques aux interpolations ou aux gloses postérieures. De surcroît, on ne retient d'ordinaire comme textes pauliniens que de brèves mentions de voyages, des considérations d'ordre pratique, de courtes phrases sans saveur spirituelle. Elles ont, certes, l'avantage de pouvoir être insérées dans le cadre connu de la vie de l'Apôtre, mais on pourrait aussi bien tirer parti de leur banalité pour les considérer comme le pastiche d'un faussaire. Puisqu'il s'agit ici d' « impressions » personnelles, on est en droit d'attribuer une valeur spécifiquement paulinienne à des exposés doctrinaux aussi denses que I Tim., III, 15; Tit., III, 3-7; II Tim., I, 9-10; II, 9-10; III, 15-17, et le catalogue de vices, III, 1-9.

Il faudrait enfin expliquer comment des débris aussi insignifiants que les notices biographiques ont mérité d'être enchâssés dans trois écrits traitant de tous autres sujets. P. N. Harrison ne veut pas que l'on parle de faussaire cherchant à dissimuler sa pseudépigraphie; ce serait un compilateur, pauliniste fervent, qui aurait voulu préserver de l'oubli les originaux ou de bonnes copies des fragments apostoliques authentiques qui étaient en sa possession (cf. de même M. Goguel, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, Paris, 1933, p. 63). Mais de deux choses l'une : ou bien cet anonyme, voulant faire passer ses trois lettres sous le nom de Paul, a imité génialement son style, au point de commencer I Tim. par une anacoluthe, c.-à-d. une faute de grammaire, « à la manière de » l'Apôtre, et il savait calquer la structure d'une phrase paulinienne avec sa vigueur et ses multiples parenthèses, comme II Tim., I, 8-11 — mais alors on n'est plus en mesure de dépister l'authentique et la glose; ou bien, il était candide, et les différences de style devraient sauter aux yeux (comparer par ex. le décret d'Auguste dans Fl. Josèphe [*Ant.*, XVI, 141] et Philon [*Leg. C.*, 40]; ou la lettre de Lentulus dans Cicéron [*In Cat.*, III, 2] et Salluste [*Cat.*, 44]).

Assurément, les lettres apocryphes étaient à l'époque un genre littéraire fort prisé. Le stoïcien Didyme en fabriqua cinquante sous le nom d'Épicure (Diogène Laërce, X, 1, 3); celle du roi égyptien Amasis est citée par Plutarque (*Banq.*, 6), qui émet des doutes sur l'authenticité de la correspondance attribuée à Licurgue (*Lic.*, XIX, 13). S. Paul dénonce les épîtres qui circulent sous son nom (II Thess., II, 2), S. Jean fulmine contre les interpolateurs éventuels de son Apocalypse (XXII, 18-19), et Denys de Corinthe (166-175) se plaindra que ses lettres aient été falsifiées (Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 23, 12). Mais ces trois cas prouvent que l'Église naissante était mise en garde et qu'il devait être bien difficile de faire accréditer un faux (cf. W. Michaelis, *Die Pastoralbriefe und Gefan-*

genschaftsbriefe, Gütersloh, 1930, p. 135 sq.; E.-B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1934, p. LXXXIII sq.). Les anciens, experts en critique littéraire, savaient condamner une pièce pour des motifs linguistiques; tel Démétrios de Magnésie, au Ier s. av. J.-C., rejetant une lettre attribuée à Épiménide de Crète parce qu'elle était écrite « dans la langue attique, et encore dans l'attique moderne » (Diogène Laërce, I, 10, 8; cf. E. Bikerman, *Une question d'authenticité : les privilèges juifs*, dans *Mélanges I. Lévy*, Bruxelles, 1955, p. 22 sq.); ou Denys, évêque d'Alexandrie (248-264), comparant les textes du IVe évangile et de l'Apocalypse et qui conclut par les seuls arguments de la critique interne que celle-ci ne peut être du même auteur que celui-là (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 25, 8). Théopompe dénonçait semblablement le caractère apocryphe du serment prêté par les Grecs avant la bataille de Platées, et cependant rapporté par Diodore de Sicile, Licurgue et la stèle d'Acharnai (cf. L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938, p. 307-316). Eusèbe démontrera la falsification des *Actes de Pilate* (*Hist. eccl.*, I, 9, 3) et sera sévère pour les « arrangements » que Tatien a fait subir aux évangiles (*ibid.*, IV, 29, 4-6). D'aucuns, ajoute-t-il, ont vu dans l'évocation de Jamnès et de Mambrès (II Tim., III, 8) la citation d'un livre apocryphe, et de ce chef ont tenté de rejeter toute l'épître, « mais ils n'ont pu y parvenir » déclare Origène (*In Matth.; P. G.*, XIII, 1769). S. Cyprien, suspectant le style et même l'écriture d'une lettre du clergé romain, renvoie la lettre à Rome en demandant qu'on veuille bien vérifier les signatures (*Epist.*, IX, 2; cf. G. Bardy, *Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, 1936, p. 5-23, 275-302. Sur la littérature des « faussaires » et les pseudonymes, on lira les observations de V. Tcherikover, *Jewish apologetic Literature reconsidered*, dans *Symbolae R. Taubenschlag dedicatae*, Varsovie, 1957, p. 174 sq).

Les papyrus attestent les précautions que l'on prenait pour préserver les actes juridiques contre toute falsification, par addition ou suppression (*P. Oxy.*, IV, 719, 27 : χωρὶς ἀλείφατος καὶ ἐπιγραφῆς ; *B. G. U.*, III, 717, 24; ἐστὶν δὲ καθαρὸν ἀπὸ ἀλείφατος καὶ ἐπιγραφῆς, *ibid.*, II, 666, 31; *P. Ryl.*, II, 163, 17; cf. J. Vergote, *Le N. T. et la papyrologie juridique*, dans *Symbolæ R. Taubenschlag dedicatæ*, Varsovie, 1957, p. 158). S. Paul s'est inspiré de l'usage contemporain, à Rome comme en Grèce et en Orient, « officialisant » un acte par le signalement de l'auteur (cf. les suscriptions des épîtres), l'indication du rédacteur et de tiers participants à l'acte (Rom., XVI, 21-23; Eph., VI, 21; Col., IV, 7-14), et surtout par une phrase autographe plus ou moins développée (II Thess., III, 17; I Cor., XVI, 21; Gal., VI, 11; Col., IV, 18; cf. H. Erman, *La falsification des actes dans l'Antiquité*, dans *Mélanges Nicole*, Genève, 1905, p. 111-134). Étant donné d'une part ces précautions, d'autre part le culte que les communautés primitives avaient pour les écrits apostoliques, comment un anonyme aurait-il pu introduire un faux ou une compilation en les présentant explicitement de la main même de l'Apôtre? En vérité, il est beaucoup plus difficile d'imaginer, sinon la rédaction tardive et si intelligente des Pastorales par un deutéropauliniste, du moins leur acceptation par Clément de Rome, Polycarpe et l'Église entière, que de les reconnaître écrites par Paul lui-même dans la dernière année de sa vie.

En définitive, le problème de l'authenticité des Pastorales a subi une inflation indue. En 1894, A. Jülicher considérait l'excès de scepticisme comme un symptôme pathologique et A. von Harnack évoquait l'époque, « quand, il y a cinquante-sept ans, je commençai mes études théologiques, on ne pouvait passer pour une tête critique si l'on tenait pour authentiques plus de quatre lettres de Paul. Depuis lors, il y a quelque chose de changé » (*Die Briefsammlung des Apostels Paulus*, Leipzig, 1926, p. 11). Aussi bien, quoi qu'on en écrive souvent, l'authenticité des Pastorales est soutenue par un grand nombre d'exégètes indépendants : A. Plummer (1888), J. B. Lightfoot (1893), F. J. A. Hort (1894), A. E. Humphreys (1897), Ed. Riggenbach (1898), J. H. Bernard (1899), F. W. Stellhorn (1899), P. Ewald (1901), J. P. Lilley (1901), A. Resch (1904), T. C. Laughlin (1905), J. D. James (1906), Th. Zahn (1906), W. M. Ramsay (1909), V. Bartlet (1913), Ch. Bruston (1913), W. B. Sedgwick (1918), F. Torm (1918), J. Parry (1920), A. T. Robertson (1921), G. Wohlenberg (1923), W. Lock (1924), R. D. Shaw (1924), M. Hitchcock (1929), W. J. Lowstuter (1929), W. Michaelis (1929-1930), G. Thörnell (1931), O. Roller (1933), E. Lombard (1935), A. Schlatter (1936), W. J. Mc Garry (1940), A. E. Burn, H. L. Goudge (1945), P. Feine, J. Behm (1950), M. Albertz (1952), J. Jeremias (1953), E. K. Simpson (1954), E. Ellis (1957), W. Hendriksen (1957), N. Hugedé (1957).

Un décret de la Commission biblique a exprimé, le 12 juin 1913, la position de l'enseignement catholique :

« I. *Utrum præ oculis habita Ecclesiæ traditione inde a primordiis universaliter firmiterque perseverante, prout multimodis ecclesiastica monumenta vetusta testantur, teneri certo debeat epistolas quæ pastorales dicuntur, nempe ad Timotheum utramque et aliam ad Titum, non obstante quorumdam hæreticorum ausu, qui eas, utpote suo dogmati contrarias, de numero paulinarum epistolarum, nulla reddita causa, eraserunt, ab ipso Apostolo Paulo fuisse conscriptas et inter genuinas et canonicas perpetuo recensitas? Resp. Affirmative.*

« II. *Utrum hypothesis sic dicta fragmentaria, a quibusdam recentioribus criticis invecta et varie proposita, qui, nulla ceteroquin probabili ratione, immo inter se pugnantes, contendunt epistolas pastorales posteriori tempore ex fragmentis epistolarum sive ex epistolis paulinis deperditis ab ignotis auctoribus fuisse contextas et notabiliter auctas, perspicuo et firmissimo traditionis testimonio aliquod vel leve præjudicium inferre possit? Resp. Negative.*

« III. *Utrum difficultates quæ multifariam objici solent, sive ex stilo et lingua auctoris, sive ex erroribus præsertim Gnosticorum, qui uti jam tunc serpentes describuntur, sive ex statu ecclesiasticæ hierarchiæ, quæ jam evoluta supponitur, aliæque hujuscemodi in contrarium rationes, sententiam, quæ genuinitatem epistolarum pastoralium ratam certamque habet, quomodolibet infirment? Resp. Negative.*

« IV. *Utrum, cum non minus ex historicis rationibus quam ex ecclesiastica traditione, SS. Patrum orientalium et occidentalium testimoniis consona, necnon ex indiciis ipsis, quæ tum ex abrupta conclusione libri Actuum, tum ex paulinis epistolis Romæ conscriptis, et præsertim ex secunda ad Timotheum, facile eruuntur, uti certa haberi debeat sententia de duplici Romana captivitate Apostoli Pauli, tuto affirmari possit epistolas pastorales conscriptas esse in illo temporis spatio, quod intercedit inter liberationem a prima captivitate et mortem Apostoli? Resp. Affirmative* » (*Enchiridion biblicum*, 2e éd., Rome, 1954, n° 412-415).

VIII. Date et séquence. — Il n'y a pas lieu d'être surpris de la similitude de contenu et d'inspiration des trois Pastorales. Lorsque l'Apôtre a mis au point un thème nouveau, il le diffuse au maximum et il le répète : les fins dernières (I, II Thess.), foi et liberté (Gal., Rom.), la suprématie du Christ (Col., Éph.). Mais ici la structure et le style présentent une telle homogénéité que la rédaction de ces lettres ne peut être séparée de plus de quelques mois, voire de quelques semaines (du moins I Tim., Tit.); à telle enseigne

que d'aucuns y ont vu trois variations d'une seule épître primitive (E. J. Goodspeed, *An Introduction to the New Testament*, Chicago, 1937, p. 339; A. E. Barnett, *The New Testament. Its Making and Meaning*, New York, 1946, p. 277). Il est possible que Tit. soit un canevas, dont I Tim. ne serait que le développement (J. Jeremias, *op. cit.*), et c'est dans cet ordre que le *Canon de Muratori*, et l'*Ambrosiaster* les présentent (cf. W. E. Bowen, *The Dates of the Pastoral Epistles*, Londres, 1900, p. 21). Mais il se peut aussi que I Tim., soit un modèle dont Tit. est le résumé (W. M. Ramsay, A. Médebielle), et cet ordre, qui est celui de la plupart des manuscrits et de l'ensemble de la tradition grecque et latine, est préférable. De toute façon, on ne saurait les situer avant II Tim. (ainsi M. Goguel, *Introduction au N. T.*, IV-2, Paris, 1926, p. 553-555; von Soden, Harrison, E. F. Scott, Easton, Ch. Bruston, *De la date de la première épître de Paul à Timothée*, dans *Études théologiques et relig.*, 1930, p. 272-276). L'Apôtre est prisonnier à Rome (I, 17), pour la seconde fois. Il annonce sa comparution imminente (IV, 16-18) et, ne se faisant aucune illusion sur son issue, il se prépare à la mort (*v.* 6-8). II Tim. est à dater par conséquent de 67 (M. Meinertz, *Einleitung in das Neue Testament*, 5e éd., Paderborn, 1950, p. 149; A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*, 2e éd., Fribourg, 1956, p. 318), et les deux autres épîtres de 66-67, sans doute de Grèce ou de Macédoine.

De là, la valeur exceptionnelle des Pastorales qui constituent le testament de l'Apôtre des nations. Il prescrit à son disciple aimé entre tous : Κήρυξον τὸν λόγον (II Tim., IV, 2), et par son truchement, à l'Église de tous les siècles : Τὴν παραθήκην φύλαξον (I Tim., VI, 20). Comme tous les vieillards aimant donner des leçons et des conseils aux jeunes, S. Paul se sent pressé d'adresser ses ultimes recommandations à ses collaborateurs les plus fidèles. Tel Plutarque s'adressant au soir de sa vie à l'Athénien Euphane, son ami depuis toujours, pour l'engager à servir la cité : « Je voudrais parcourir avec toi les raisons que je me répète à moi-même en tout temps, concernant le rôle politique du vieillard, afin qu'aucun de nous n'abandonne ce long compagnonnage poursuivi jusqu'ici sur la même route [comparer II Tim., III, 11], et qu'aucun ne rejette la vie publique » (*An seni res publica gerenda sit?*, 783 *c*).

Mieux encore, les vieillards reviennent avec plus de complaisance aux principes de leur jeunesse. S. Paul ne s'est jamais aussi étendu sur son adolescence juive que dans Phil., III, 5-11. Quelques années plus tard, il met en œuvre, au service du Christ et de son Église, la règle pharisienne de la transmission de la *halakah* (II Tim., III, 14). Le rabbi confie à son disciple *(talmîd)* la doctrine qu'il conservera sans changer un *îota*. Tout enseignement n'est que science reçue et identiquement communiquée, un anneau dans la chaîne de la tradition : « Moïse a reçu la Loi au Sinaï et l'a transmise à Josué; Josué aux anciens; les anciens aux prophètes et les prophètes l'ont transmise aux hommes de la grande Synagogue » (*Pirqê Aboth*, I, 1; cf. E. Bikerman, *La chaîne de la tradition pharisienne*, dans *Rev. bibl.*, 1952, p. 44-54; S. B. Hoenig, *The Great Sanhedrin*, New York, 1953, p. 176-180). Voilà pourquoi les esséniens avaient un zèle extraordinaire pour « ce qu'ont légué les anciens », τὰ τῶν παλαιῶν συντάγματα (Fl. Josèphe, *Guerre juive*, II, 136, cf. 142; Philon, *Quod omn. prob. lib.*, 80; *Vit. cont.*, 29), et s'attachaient à l'étude des Livres saints (Philon, *Quod omn. prob.*, 82; *Vit. cont.*, 28, 75, 78), comme S. Paul y exhortera Timothée (II Tim., III, 16; cf. I Tim., IV, 13).

Là est le *Sitz im Leben* des Pastorales. Sous le manteau grec, elles déterminent la transmission de la doctrine chrétienne (cf. H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings*, Londres, 1957), selon les catégories de pensée typiquement juives. Elles assurent le passage de la génération des apôtres à celle des Luc, des Timothée, des Apollos (les mêmes caractères se retrouvent dans le IVe évangile : enracinement dans le monde palestinien et adaptation au monde hellénistique). Non seulement S. Paul veut perpétuer son enseignement, mais il veut donner un caractère officiel, « autoritaire », aux institutions et au contenu d'une prédication qu'il considère désormais comme une παραθήκη (II Tim., I, 14). En 67, les croyants sont les héritiers d'une tradition sacrée et immuable : Πιστὸς ὁ λόγος (I Tim., I, 15; III, 1; IV, 9; Tit., I, 9; III, 8; II Tim., II, 11).

Bibliographie. — Jusqu'en 1910, cf. *D. B.*, V, 2238-2239.

I. Commentaires. — W. F. Adeney, *The Pastoral Epistles*, Londres, 1911. — E. Zantop, *Der erste Brief des Apostels Paulus an Timotheus*, Neumünster, 1911. — E. Bosio, *Le Epistole pastorali a Timoteo e a Tito*, Florence, 1911. — E. F. Brown, *The Pastoral Epistles*, Londres, 1917. — Fr. Kœhler, *Die Pastoralbriefe*, 2e éd., Gœttingue, 1917. — A. E. Hillard, *The Pastoral Epistles of St. Paul*, Londres, 1919. — H. Bisseker, *The Pastoral Epistles*, Londres, 1920. — J. Parry, *The Pastoral Epistles*, 1920. — J. Knabenbauer, *Commentarius in S. Pauli epistolas*, Paris, 1923. — Ch. Erdman, *The Pastoral Epistles of Paul*, Philadelphie, 1923. — G. Wohlenberg, *Die Pastoralbriefe*, 3e éd., Leipzig, 1923. — W. Lock, *The Pastoral Epistles*, Édimbourg, 1924. — H. C. G. Moule, *The second Epistle to Timothy*, Londres, 1928. — W. J. Lawstuter, *The Pastoral Epistles*, New York, 1929. — H. Lœwe, *Die Pastoralbriefe des Apostels Paulus*, Cologne, 1929. — M. Meinertz, *Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus*, 4e éd., Bonn, 1931. — R. C. H. Lenski, *Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timotheus, to Titus and to Philemon*, Colombus, 1937. — A. Schlatter, *Die Kirche der Griechen in Urteil des Paulus*, Stuttgart, 1936. — E. A. Gardiner, *The later Pauline Epistles*, Londres, 1936. — R. Falconer, *The Pastoral Epistles*, Oxford, 1937. — W. Knappe, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, Leipzig, 1937. — H. Molitor, *Die Pastoralbriefe*, Fribourg, 1937. — G. Bardy, *Épîtres pastorales*, Paris, 1938. — A. E. Burn et H. L. Goudge, *The Pastoral Epistles*, New York, 1945. — B. W. Bacon, *The Pastoral Epistles*, New York, 1947. — B. S. Easton, *The Pastoral Epistles*, New York, 1947. — H. A. Ironside, *Adresses on the First and Second Epistles of Timothy, also Lectures on the Epistle to Titus*, New York, 1947. — C. Spicq, *S. Paul. Les épîtres pastorales*, Paris, 1947. — E. F. Scott, *The Pastoral Epistles*, 7e éd., Londres, 1948. — A. Boudou, *S. Paul. Les épîtres pastorales*, Paris, 1950. — J. Freundorfer, *Die Pastoralbriefe*, Ratisbonne, 1950. — L. J. Philippides, Η ΠΡΩΤΗ ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ ΠΟΙΜΑΝΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΠΑΥΛΟΥ, Athènes, 1952. — R. J. Forster, *The Pastoral Epistles*, Londres, 1953. — P. de Ambroggi, *Le Epistole Pastorali di S. Paolo a Timoteo e a Tito*, Turin, 1953. — J. Jérémias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, 6e éd., Gœttingue, 1953. — G. Siegel, *Der I. Timotheusbrief*, Stuttgart, 1953. — E. K. Simpson, *The Pastoral Epistles*, Londres, 1954. — M. Dibelius, H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe*, 3e éd., Tubingue, 1955. — Fr. D. Gealy et M. P. Noyes, *The First and Second Epistles to Timothy and the Epistle to Titus*, New York, 1955. — D. Guthrie, *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul*, Londres, 1956; *The Pastoral Epistles*, Londres, 1957. — W. Hendricksen, *Exposition of the Pastoral Epistles*, Grand Rapids, 1957. — H. Roux, *Les Épîtres Pastorales*, Genève, 1959.

II. Travaux particuliers. — Ch. Bruston, *Les passages obscurs des épîtres pastorales*, dans *Rev. de théologie et de philosophie*, 1909, p. 492-524; 1910, p. 227-242, 507; *De l'authenticité des épîtres pastorales*, dans *Rev. de théologie et des questions relig.*, 1910, p. 346-349; *Les dernières épîtres de S. Paul pendant et après sa captivité*, *ibid.*, 1913, p. 243-264, 441-456. — W. M. Ramsay, *Historical Commentary on the Epistles to Timothy*, dans *The Expositor*, sér. VII, 1909, vol. VII, 481-494; VIII, 1-21, 167-185, 264-282, 339-416, 557-568; 1910, IX, 172-187, 319-333, 433-440; sér. VIII, 1911, I, 262-273, 356-375. — G. Cereseto, *Autenticità delle epistole pastorali di S. Paolo*, Gênes, 1911. — J. Rendel Harris, *S. Paul and Epimenides*, dans *The Expositor*, sér. VIII, 1912, IV, 348-353. — V. Bartlet, *The Historic Setting on the Pastoral Epistles*, *ibid.*, V, 1913, p. 28-36,

161-167, 256-263, 325-347. — H. H. Mayer, *Ueber die Pastoralbriefe*, Gœttingue, 1913. — J. P. Alexander, *The Character of Timothy*, dans *The Expository Times*, 1914, p. 277-285. — A. Souter, *The Pastoral Epistles*, dans *The Expositor*, VI, 1913, p. 424-438; VII, 1914, p. 73-76. — F. Prat, *S. Paul et les épîtres pastorales*, dans *Études*, CXXXIX, 5-23. — E. H. Askwith, *On two Points in I Tim., I*, dans *The Expositor*, VII, 1914, p. 377-382. — C. C. Findlay, *The Character of Timothy*, dans *The Expository Times*, 1914, p. 426. — P. Pfister, *Zur Wendung* ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, dans *Z. N. W.*, 1914, p. 94-96. — H. B. Swete, *The faithful Sayings*, dans *Journal of Theological Studies*, 1916, p. 1-6. — E. F. Brown, *Some Considerations on the Pastoral Epistles*, dans *The Expositor*, XIII, 1917, p. 212-221. — F. H. Colson, « *Myths and Genealogies* ». *A Note on the Polemic of the Pastoral Epistles*, dans *Journal of Theological Studies*, 1918, p. 265-271. — W. B. Sedgwick, *The Authorship of the Pastorals*, dans *The Expository Times*, 1918, p. 230-231. — F. Torm, *Ueber die Sprache in den Pastoralbriefen*, dans *Z. N. W.*, 1918, p. 225-243. — G. H. Whitaker, *II Tim., III, 10 sq.*, dans *The Expositor*, XVIII, 1919, p. 342-344. — F. W. Maier, *Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli*, 3e éd., Münster, 1920. — P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles*, Oxford, 1921. — G. Kittel, *Die* γενεαλογίαι *der Pastoralbriefe*, dans *Z. N. W.*, 1921, p. 49-69. — E. Kühn, *Das Problem der Pastoralbriefe*, dans *Neue kirchl. Zeitschrift*, 1921, p. 164-181. — A. E. Brooke, *The Problem of the Pastoral Epistles*, dans *The Journal of Theological Studies*, 1922, p. 255-262. — G. Baldensperger, *Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate*, dans *Rev. d'hist. et de philosophie relig.*, 1922, p. 1-25, 95-117. — M. Meinertz, *Worauf bezieht sich* πρώτη ἀπολογία *(II Tim., IV, 16)?*, dans *Biblica*, 1923, p. 390-394. — E. Walder, *The Logos of the Pastoral Epistles*, dans *The Journal of Theological Studies*, 1923, p. 210-215. — J. G. Duncan, Πιστὸς ὁ λόγος, dans *The Expository Times*, 1923, p. 141. — G. H. Whitaker, « *In Season, out of Season* » *(II Tim., IV, 2)*, *ibid.*, 332 sq. — W. Michaelis, *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und die Itinerar des Timotheus* (*Neutestamentliche Studien*, I, *Paulusstudien*, 3), Gütersloh, 1925, p. 13-14. — B. Pascual, *El Temple efesia d'Artemis i la primera carta a Timoteu*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, 1925, p. 71-82. — P. Schepens, *Demonstratio divinitatis Christi ex epist. ad Titum, II, 13*, dans *Gregorianum*, 1926, p. 240-243. — C. H. Turner, *I Tim., VI, 12-13 :* Ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, dans *The Journal of Theological Studies*, 1926-1927, p. 270-273. — F. R. M. Hitchcock, *Classical Allusions in the Pastoral Epistles*, dans *Theology*, 1928, p. 62-71; *Latinity of the Pastorals*, dans *The Expository Times*, 1928, p. 347-352. — W. Michaelis, *Pastoralbriefe und Wortstatistik*, dans *Z. N. W.*, 1929, p. 69-76; *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe; zur Echtheitsfrage der Pastoralbriefe*, Gütersloh, 1930. — R. Bultmann, *Pastoralbriefe*, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV, Tubingue, 1930, p. 993-996. — L. H. Bunn, *II Tim., II, 23-26*, dans *The Expository Times*, 1930, p. 235-237. — Ch. Bruston, *De la date de la première épître de Paul à Timothée*, dans *Études théologiques et relig.*, 1930, p. 272-276. — F. R. M. Hitchcock, *The Pastorals and a Second Trial of Paul*, dans *The Expository Times*, 1930, p. 20-23. — U. Holzmeister, *Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*, dans *Biblica*, 1931, p. 41-69. — C. Spicq, *S. Paul et la Loi des dépôts*, dans *Rev. bibl.*, 1931, p. 481-502. — G. Thörnell, *Pastoralbrevens äkthet*, Göteborg, 1931. — H. Windisch, *Zur Christologie der Pastoralbriefe*, dans *Z. N. W.*, 1935, p. 213-238. — H. K. Moulton, *Scripture Quotations in the Pastoral Epistles*, dans *The Expository Times*, 1937, p. 94. — J. Dey, Παλιγγενεσία. *Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit., III, 5*, Munster, 1937. — J. P. Wilson, *The Translation of II Tim., II, 26*, dans *The Expository Times*, 1937, p. 45. — J. M. Bover, *Fidelis Sermo*, dans *Biblica*, 1938, p. 74-79. — A. Charue, *L'appel aux ordres dans les épîtres pastorales*, dans *Collationes Namurcenses*, 1939, p. 323-334; *Les directives pastorales de S. Paul à Timothée et à Tite*, *ibid.*, 1940, p. 1-12. — W. J. Mc Garry, *History and the Hierarchy*, dans *Theological Studies*, 1940, p. 284-297. — A. Segovia, *Un tratado del card. Toledo sobre la voluntad salvifica de Dios (I Tim., II, 3-4)*, dans *Archivo theológico Granadino*, 1940, p. 43-68. — E. K. Simpson, *The Authenticity and Authorship of the Pastoral Epistles*, dans *Evangelical Quarterly*, 1940, p. 289-311. — C. Spicq, *Si quis episcopatum desiderat*, dans *Rev. des sciences philosophiques et théologiques*, 1940, p. 316-325. — A. E. Barnett, *The Significance of the Pastoral Letters*, dans *Religion in the Making*, 1941, p. 515-521. — W. Brandt, *Apostolische Anweisung für den kirchlichen Dienst. Eine Einführung in die Briefe an Timotheus und Titus*, Berlin, 1941. — R. Falconer, *I Tim., II, 14-15. Interpretative Notes*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1941, p. 375-380. — O. R. Mangum, *Paul's Swan Song. A Study of second Timothy*, Grand Rapids, 1941. — Andreas ab Alpe, *S. Paulus « prædicator et apostolus et magister » (II Tim., I, 11)*, dans *Verbum Domini*, 1943, p. 199-206. — F. Tillmann, *Ueber « Frömmigkeit » in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus*, dans *Pastor Bonus*, 1943, p. 129-136, 161-165. — W. A. Oldfather et L. W. Daly, *A Quotation from Menander* [*Adelphes*, 995] *in the Pastoral Epistles (I Tim., I, 15)*, dans *Classical Philology*, 1943, p. 202-204. — J. W. D. Skiles, *II Tim., II, 15 and Sophocles, Antigone, 1195, ibid.*, 1943, p. 204-205. — St. T. Byington, *I Tim., VI, 10*, dans *The Expository Times*, 1944, p. 54. — J. T. Mueller, *The Meaning of « Double Honor » in I Tim., V, 17*, dans *Concordia Theological Monthly*, 1944, p. 684-685. — Fr. Z. Browne, *What was the Sin of Hymenaeus and Philetus?*, dans *Bibliotheca sacra*, 1945, p. 233-239. — W. Leege, *Some Notes on II Tim., II, 1-13*, dans *Concordia Theological Monthly*, 1945, p. 631-636. — A. Médebielle, *Timothée et Tite (Épîtres à)*, dans *Dict. de théol. catholique*, XV-1, 1946, col. 1036-1121. — F. Puzo, *Los Obispos presbíteros en el N. T.*, dans *Estudios bíblicos*, Madrid, 1946, p. 41-71. — J. M. Bover, « *Illuminavit vitam* » *(II Tim., I, 10)*, dans *Biblica*, 1947, p. 136-146. — R. Löwe, *Ordnung in der Kirche im Lichte des Titusbriefes*, Gütersloh, 1947. — Chr. Maurer, *Eine Textvariante klärt die Entstehung der Pastoralbriefe auf*, dans *Theologische Zeitschrift*, 1947, p. 321-337. — O. Michel, *Grundfragen der Pastoralbriefe*, dans *Auf dem Grunde der Apostel und Propheten. Festgabe für Th. Wurm*, Stuttgart, 1948, p. 83-99. — J. H. Bennetch, *II Tim., III, 16 a. A greek Study*, dans *Bibliotheca sacra*, 1949, p. 187-195. — R. Schnackenburg, *Episkopos und Hirtenamt*, dans *Episcopus. Festschrift für Kardinal M. von Faulhaber*, Ratisbonne, 1949, p. 66-88. — F. R. M. Hitchcock, *The Trials of St. Paul and Apollonius*, dans *Hermathena*, LXXV, 1950, p. 24-34. — H. Fr. von Campenhausen, *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe*, Heidelberg, 1951. — G. Englhardt, *Erben des ewigen Lebens gemäss der Hoffnung (Tit., III, 7)*, dans *Liturgie und Mönchtum* (Maria Laach), 1951, p. 58-78. — N. J. Hommes, *Taceat mulier in Ecclesia (I Tim., II, 11*, etc.), dans *Arcana revelata* (Kampen), 1951, p. 33-43. — L. P. Pherigo, *Paul's Life after the Close of Acts*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1951, p. 277-284. — W. Michaelis, *Das Aeltestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der heiligen Schrift*, Berne, 1953. — G. Giese, ΧΑΡΙΣ ΠΑΙΔΕΥΟΥΣΑ, dans *Theologia viatorum*, V, *Festschrift D. M. Albertz*, Berlin, 1954, p. 150-173. — E. Käsemann, *Das Formular einer nti. Ordinationsparänese (I Tim., VI, 11-16)*, dans *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin, 1954, p. 261-268. — W. Nauck, *Die Herkunft des Verfassers der Pastoralbriefe*, diss., Gœttingue, 1950; compte rendu dans *Theologische Literaturzeitung*, 1954, col. 124-125. — P. N. Harrison, *The Authorship of the Pastoral Epistles*, dans *The Expository Times*, 1955, p. 77-81; *The Pastoral Epistles and Duncan's Ephesian Theory*, dans *New Testament Studies*, 1956, p. 250-261. — M. Dibelius, Ἐπίγνωσις ἀληθείας, dans *Botschaft und Geschichte*, II, Tubingue, 1956, p. 1-13. — J. M. Iruretagoyena, *La Gracia santificante en Tit., III, 4-7*, dans *Scriptorium Victoriense*, 1956, p. 7-22. — C. Cl. Oke, *A Doxology not to God but Christ (I Tim., I, 17)*, dans *The Expository Times*, 1956, p. 367-368. — H. Schlier, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen*, dans *Die Zeit der Kirche*, Fribourg, 1956, p. 129-147. — S. Sandmel, *Myths, Genealogies, and Jewish Myths and the Writing of Gospels*, dans *Hebrew Union College Annual*, 1956, p. 201-211. — M. Ferrier-Welty, *La transmission de l'Évangile. Recherche sur la relation personnelle dans l'Église d'après les épîtres pastorales*, dans *Études théologiques et relig.*, 1957, p. 75-136. — V. Kos, *Fides personalitatis perfecte constitutæ secundum S. Pauli Ep. ad Tim.*, dans *Scriptorium Victoriense*, 1957, p. 105-141. — J. Schmitt, *Sacerdoce judaïque et hiérarchie ecclésiale dans les premières communautés palestiniennes*, dans *Études sur le Sacrement de l'Ordre* (*Lex Orandi*, 22), Paris, 1957, p. 77-95. — W. Barclay, *Our Security in God. II Timothy, I, 12*, dans *The Expository Times, LXIX*, 1958, p. 324-327. — P. G. Dunker,

« ...*Quæ vere viduæ sunt* » *(I Tim., V, 3)*, dans *Angelicum*, 1958, p. 121-138. — V. Hasler, *Das nomistische Verständnis des Evangeliums in den Pastoralbriefen*, dans *Schweizerische theologische Umschau*, 1958, p. 65-77. — B. M. Metzger, *A Reconsideration of certain Arguments against the pauline Authorship of the Pastoral Epistles*, dans *The Expository Times*, LXX, 1958, p. 91-94. — L. Cerfaux, *Les Épîtres Pastorales*, dans A. Robert-A. Feuillet, dans *Introduction au Nouveau Testament*, Tournai, 1959, p. 515-530. — W. Foerster, Εὐσέβεια *in den Pastoralbriefen*, dans *New Testament Studies*, V, 1959, p. 213-218.

C. SPICQ, O, P.

PATMOS. — Du point de vue biblique, tout l'intérêt de cette petite île de la mer Égée tient dans un verset de l'Apocalypse : Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, Apoc., I, 9. A ce témoignage remonte l'ancienne tradition sur l'exil de Jean à Patmos sous Domitien. Si l'on s'en tient aux mots, le séjour de Jean à Patmos *à cause de la parole de Dieu* n'a pas été nécessairement un exil; il peut avoir été un voyage d'évangélisation. Cependant les anciens semblent avoir bien compris le texte lorsqu'ils croyaient que Jean, qui *partage l'épreuve et l'endurance* de ses frères, parlait ici de *la parole de Dieu et du témoignage de Jésus* au sens du *martyre*, plutôt que de la *prédication* (Apoc., VI, 6, 9; XII, 11; XX, 4).

I. TRADITION SUR L'EXIL DE JEAN. — Lorsque Irénée dit que Jean a vu son Apocalypse vers la fin du règne de Domitien (*Adv. hær.*, V, XXX, 3), il est peut-être le seul parmi les anciens qui nous parle d'après des renseignements personnels. On peut penser que le reste des auteurs anciens, sur ce point, n'a fait autre chose qu'interpréter les données de l'Apocalypse et d'Irénée. Ils parlent d'un *exil* (Hippolyte, *De Antichristo*, 36 : καὶ γὰρ αὐτή (Rome = Babylone) σε ἐξώρισεν; Eusèbe, *H. E.*, III, XX, 9 : ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν νῆσον φυγῆς; cf. XXIII, 1); d'une *relegatio in insulam* (Tertullien, *De præscriptione*, 36; Jérôme, *De viris ill.*, 9), attribuée par Jérôme à Domitien; d'une condamnation *ad metalla* par Domitien (Victorin, *Comm. in Apoc.*, X, 11), ou simplement d'une *condamnation* de Jean (Eusèbe, *H. E.*, III, XVIII, 1), que Clément attribue au *tyran* (*Quis dives salvetur*, XLII, 2), Origène à l'empereur des romains (*In Matth.*, XVI, 6).

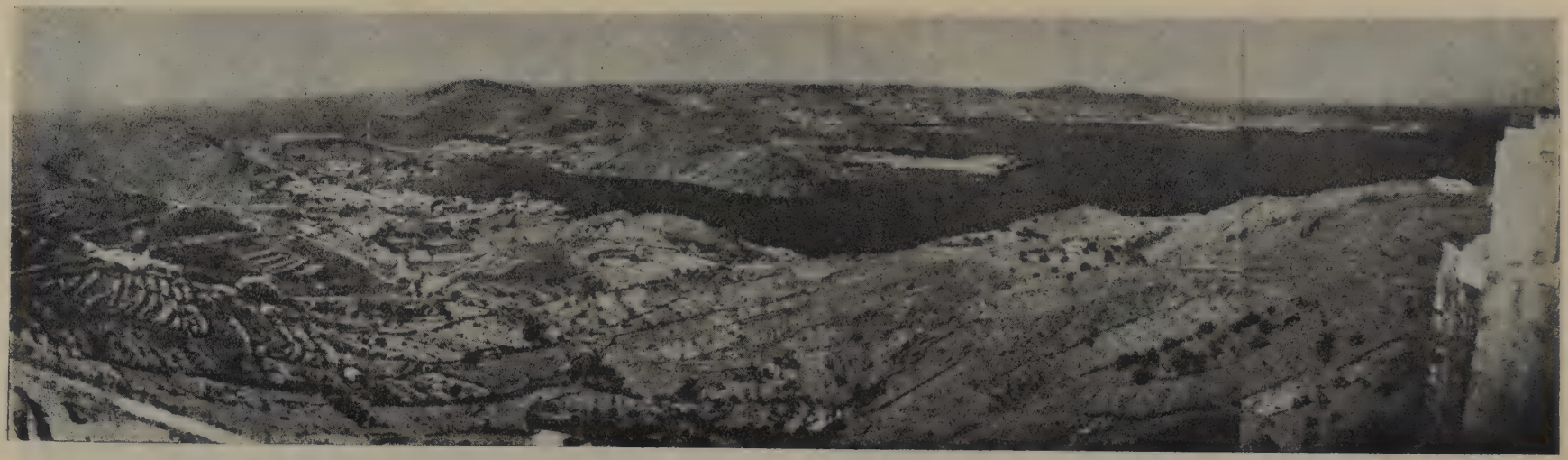
On peut voir, d'après cette simple énumération de textes, que les anciens nous ont laissés à nous-mêmes pour deviner quel genre de vie a dû mener Jean pendant son séjour à Patmos. Il y a là une question à laquelle on ne peut donner une réponse assurée, mais on peut, tout de même, tâcher de la circonscrire dans certaines limites, d'après nos connaissances actuelles.

II. L'EXIL DANS UNE ÎLE DANS LES USAGES ROMAINS. — Pour les citoyens romains, l'exil dans une île avait deux degrés : la *relegatio* comportait la confiscation des biens, tandis que la *deportatio* comportait en plus la perte des droits des citoyens. Même si Jean était connu comme un chef des chrétiens, sa cause n'a pas été probablement jugée par l'empereur, ni punie par des peines, car le droit ne réglait celles-ci que lorsqu'elles étaient imposées aux nobles et aux citoyens romains. Les autorités des provinces, si elles avaient à faire à des non-romains, pouvaient agir assez arbitrairement. Une condamnation *ad metalla* n'est pas probable, du fait que, à Patmos, il n'y avait pas de mines ou de carrières exploitées par l'État. Jean aurait pu être condamné à l'*opus publicum*. En ce cas il aurait été réduit, aussi longtemps que la peine durait, à la condition d'un esclave travaillant pour l'État. Mais si l'on accepte que Jean se trouvait à Patmos vers l'an 95, et si l'on admet en même temps l'identité de l'auteur de l'Apocalypse avec l'apôtre Jean (cf. *supra*, art. APOCALYPSE, I, 316-321), il était si avancé en âge qu'il eût pu difficilement supporter des travaux trop lourds. Peut-être le gouvernement d'Asie ne voulait que l'éloigner du pays; dans ce cas-là, la petite île de Patmos était bien choisie. Peut-être aussi voulait-on en même temps repeupler l'île; ce serait alors un cas semblable à celui que rapporte Tacite (*Annales*, II, 85) : du temps de Tibère, 4 000 affranchis de Rome, adonnés aux superstitions juives et égyptiennes, avaient été envoyés dans l'île de Sardaigne pour réprimer les vols; on ajoutait que, s'ils mouraient à cause du mauvais climat, ce serait un *vile damnum*.

III. GÉOGRAPHIE DE PATMOS. — On peut voir dans ce Dictionnaire la carte de Patmos (art. PATMOS, *D. B.*, IV, 2185). C'est l'île la plus occidentale des *Sporades*, actuellement le Dodécanèse. Toute la surface de l'île est montagneuse (fig. 683-685). Le sol, formé de roches volcaniques, est assez stérile. Les dépôts quaternaires qui se trouvent aux débouchés des vallées et aux deux isthmes qui unissent les trois masses de l'île sont aptes à la culture; mais les terrasses qu'on a pu ménager sur les pentes donnent un faible rendement lorsqu'elles ne sont pas trop pierreuses. Les pâturages sont aussi très maigres. L'eau de source manque pour l'arrosage; il n'y a qu'une source thermale et une petite source au nord de l'île. On peut facilement compter les quelques arbres qui poussent sur toute l'île; il n'y a pas de forêts. A Patmos peut vivre seulement une population à faible densité, si elle doit compter sur les ressources de sa propre agriculture et de son élevage, même en s'aidant de la pêche. L'île n'a pas d'autres richesses naturelles. Quelques voyageurs ont signalé du fer au cap Ferro, mais il doit être en quantité tellement faible qu'on ne l'a même pas signalé sur la carte géologique. Le marbre blanc de la montagne du Kynops ou Genoupas est d'une qualité médiocre; du côté nord de la montagne, au fond de la vallée, on trouve une petite carrière et des traces d'exploitation des blocs tombés de la montagne; l'ensemble de l'exploitation ne dépasse pas le cadre des besoins de l'île.

On comprend dès lors que la population actuelle de l'île, de quelque 3 000 habitants, soit assez pauvre. On comprend aussi que, au cours de l'histoire, la fortune de l'île ait été toujours en dépendance de ses rapports avec l'extérieur. Son port de la Scala est parmi les plus sûrs du Dodécanèse. Il n'est pas trop éloigné des grandes voies maritimes, mais il n'est pas non plus un point obligé de passage. C'est pourquoi la population de l'île a pu subir des changements assez rapides suivant les changements survenus au cours de l'histoire de la mer Égée et de ses routes maritimes. En plus du port de la Scala, on compte encore quatre autres ports naturels et huit lieux de débarquement, appelés par les grecs *hormé*. C'est dire qu'en des temps troublés l'île était facilement exposée aux surprises des pirates, auxquels elle pouvait aussi servir comme lieu de refuge. Ajoutons encore que le pays est souvent secoué par les tremblements de terre et l'on se fera une idée du cadre incertain dans lequel il faut placer l'histoire de Patmos.

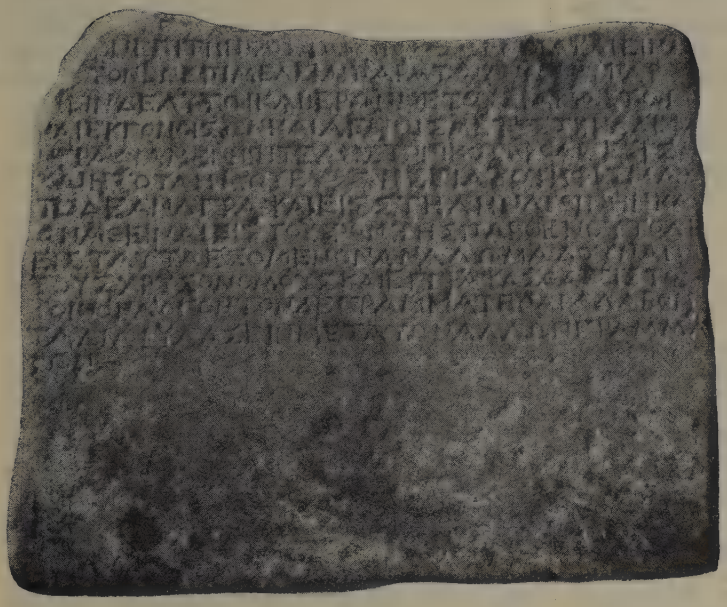
IV. DONNÉES HISTORIQUES ET ARCHÉOLOGIQUES. — Un mot de Thucydide et deux mots de Strabon ou de Pline, plus un verset de l'Apocalypse, c'est tout ce que les anciens nous ont dit sur Patmos (cf. art. PATMOS, *D. B.*, IV, 2183). Il faut avoir recours à l'archéologie pour apprendre quelque chose sur son histoire. Or, une étude soigneuse de Patmos au point de vue de l'archéologie est encore à faire. V. Guérin avait bien exploré l'île pendant son long séjour, mais plus de cent ans se sont écoulés depuis la publication de son travail. Nous n'avons d'autre documentation que des fragments de statues, quelques inscriptions, les tessons ou autres petits objets qu'on peut recueillir à la sur-



683. — Ile de Patmos. Le port de La Scala et moitié nord de l'île. A gauche, au-dessus du port, la montagne du Kastellion, ancienne acropole.

684. — Ile de Patmos. Village de Chora et monastère de Saint-Jean.

685. — Ile de Patmos. Port Girkou et sud de l'île vu du monastère Saint-Jean. Au premier plan, le village de Chora.



686. — Ile de Patmos. Fragment d'inscription hellénistique.

687. — Ile de Patmos. Appareil hellénistique d'un contrefort du mur du Kastellion.

(Photos Archives *Biblia* de Montserrat)

face et les murs connus du nom du Kastellion, qui sont encore à étudier.

Deux têtes de marbre, du IVe s. (?) av. J.-C., sont conservées à la bibliothèque du monastère, en même temps qu'un certain nombre d'inscriptions. M. Sakkelion a publié dans Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς, 1862, col. 257-266, dix inscriptions de Patmos. Trois de ces inscriptions avaient été déjà publiées par Guérin, une d'elles d'après Ross (*Inscription. Græc. inedit.*, fasc. 2, Athènes, 1842); une quatrième a été trouvée par Tiersch et copiée aussi par Ross, mais n'a pas été retenue par Sakkelion. D'après Mauroudi (p. 9, note 1), cette dernière inscription est conservée actuellement dans le *Synodikon* du monastère. D'après une remarque que je dois à M. G. Daux, cette inscription (publiée aussi par Mme Χατζηνικολαου, p. 11 et n. 45 des photos), est environ du IIIe-IVe s. *après* J.-C. Il faut bien noter cette date, car elle prouve qu'à ce moment le paganisme était encore prospère à Patmos; l'inscription aurait été placée, d'après Guérin (p. 59), au-dessous d'une statue d'Hécate, érigée dans le portique du temple d'Artémis Scythique. D'ailleurs c'est en partant de cette inscription qu'on avait cru que *Patmos* était la forme ancienne du nom de l'île, puisque dans cette inscription, censée la plus ancienne parmi les inscriptions de Patmos, le nom de l'île est écrit sous cette forme. Deux autres inscriptions, gardées à Cambridge, ont été publiées dans le *C. I. G.*, n. 2261, 2262. Dans la bibliothèque du monastère de Patmos il y a aussi quelques fragments et une inscription de 26 lignes très abîmée, encore inédits. L'ensemble de ces inscriptions appartient, dit-on, aux IVe-IIIe s. av. J.-C. (fig. 686). Mais une d'elles, du moins, qui a le nom romain d'Αυρελίου (Sakkelion, n. 236), doit être plus récente. La plupart sont des inscriptions funéraires, mais qui à elles seules témoignent déjà de l'aisance de la population de Patmos à cette époque. Trois inscriptions plus développées nous laissent deviner la vie d'une population qui avait ses temples ornés de statues, son *démos*, ses jeux, ses associations, ses bienfaiteurs. On voyait encore les ruines d'un de ces temples vers la fin du XIe s., à l'endroit où se trouve actuellement l'église du monastère (Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata medii Aev. sacr. et prof.*, VI, 1890; *Acta et diplomata monasterii s. Ioannis in Patmo insula*, p. 56 sq.).

La plupart des tessons très nombreux qu'on trouve au sommet du Kastellion, sur la pente Nord-Est et sous les murs du côté Sud-Ouest sont de la même époque que les inscriptions. Les fragments de vases peints n'y sont pas rares. Dans la petite collection de M. Jean Malandrakis il y a aussi un beau tesson du VIIe s. avant J.-C., une tête de Tanagra et une monnaie romaine en bronze de l'empereur Philippe (244-249 apr. J.-C.).

Une partie des murs du Kastellion est en pierres de lave très dure, sans taille ni ciment (fig. 687). C'est une sorte de construction qui pourrait être de n'importe quelle époque. Une petite partie des murs est en pierres taillées, également sans ciment. Les rangées sont irrégulières dans le mur, mais très régulières dans les contreforts du mur. Du côté Sud-Ouest, il ne reste que la première rangée d'assises des contreforts. On dirait que sa construction n'a jamais été achevée. La partie des murs qui est en pierre de taille doit dater du IVe-IIIe s. av. J.-C. Guérin avait vu tout près des murs l'endroit d'où les pierres avaient été taillées, mais nous n'avons pas eu la chance de le retrouver.

D'après ces données, on peut deviner quelque chose de l'histoire de l'île. Elle était peuplée probablement depuis le VIIe s. av. J.-C., mais son époque la plus prospère date des IVe-IIIe s. av. J.-C. Patmos a suivi le sort des villes ioniennes, et plus particulièrement celui de Milet, qui, d'après Strabon, avait autrefois peuplé les îles voisines d'Icarie et Léros (Strabon [635], XIV, 6). Patmos, qui n'était pas écartée de la route de Milet à Athènes, a bénéficié des relations commerciales et militaires, même peut-être des guerres des Ioniens avec les Athéniens. Au cours du IIe s. av. J.-C., les villes ioniennes sont tombées sous la domination de Pergame d'abord et puis des Romains. Les routes qui traversaient la mer Égée se sont déplacées vers le Nord, vers Corinthe et Néapolis, du côté de la Grèce, vers Éphèse et Troas du côté de l'Asie. D'autre part, Patmos était trop à l'ouest de la route qui longeait la côte d'Asie, suivant la ligne Rhodes, Cos, Samos, Chios. A lire Strabon on a l'impression que, de son temps, la population des îles qui étaient hors des grandes routes avait beaucoup baissé. Tandis qu'à Délos elle s'était rapidement accrue depuis la restauration de Corinthe par les Romains (Strabon [486], X, 4), Icarie, qui autrefois avait trois villes, n'en avait que deux d'après Pline (*Hist. Nat.*, IV, XXIII, 1), mais Strabon nous dit à deux reprises qu'elle était déserte (Strabon [488], X, 13; [639], XIV, 19). Patmos, n'ayant pas une vie autonome assez forte, pouvait beaucoup changer d'un jour à l'autre. Nous savons qu'elle était tout à fait déserte, lors de la destruction de Thessalonique par les Sarrasins, en 904 (Jean Kaméniates, *De excidio Thessalonicæ*, LXVIII, 580). Elle l'était encore du temps d'Alexis Ier Comnène, vers 1088 (Miklosich-Müller, *loc. cit.*). L'insécurité de la mer pouvait suffire pour forcer la population de l'île à chercher ailleurs une demeure plus calme. En tout cas il est bien probable qu'au cours du Ier s. Patmos était très peu peuplée. Si Strabon et Pline ne nous ont rien raconté à son sujet, c'est probablement parce que, de leur temps, elle n'avait rien de remarquable.

Conclusion. — Jean n'a certainement pas été envoyé à Patmos comme un condamné *ad metalla*. Il n'est pas impossible qu'il y ait été envoyé avec d'autres exilés pour peupler l'île, obligé aussi à des travaux publics. Mais le plus probable est qu'on a simplement voulu le tenir à l'écart du contact avec les Églises d'Asie. Sa vie pouvait être assez dure : il a été peut-être aidé par les aumônes des chrétiens d'Asie, mais peut-être aussi a-t-il été obligé de gagner son pain par son travail. En tout cas, le milieu où Jean se trouvait était très calme. Ses contacts avec les Églises d'Asie devaient être rares, mais c'était une raison de plus pour penser à elles nuit et jour. N'ayant pas de nouvelles sur la petite histoire de chaque jour, il était plus à l'aise pour penser à la grande histoire de tous les siècles. C'est dans ce milieu que l'Apocalypse est née.

La localisation de la grotte dite de l'Apocalypse date du XIe ou XIIe s. Elle est fondée sur la topographie fantaisiste du Pseudo-Prochore, apocryphe syrien ou palestinien du Ve s., qui, malgré le respect que Guérin et Leclercq ont eu pour ses indications topographiques, ne mérite aucun crédit (Zahn, *Acta Ioannis*, Erlangen, 1880). Pour apprécier la valeur des traditions locales, il ne faut pas oublier que Patmos est restée déserte pendant plusieurs siècles, depuis le VIIe s., au plus tard, d'après l'opinion très juste de M. Mauroudis (p. 25), jusqu'à la fin du XIe siècle.

Bibliographie. — F. Piacenza, *L'Egeo redivivo*, Modène, 1688, p. 220 sq. — J. Georgirenes, *Beschreibung der Insel Patmos*, dans *H. E. G. Paulus, Sammlung der merkwürdigsten Reisen in dem Orient*, V, Iéna, 1799, p. 264 sq. — V. Guérin, *Description de l'île de Patmos et de l'île de Samos*, Paris, 1856. — V. Vannutelli, *Un sguardo all'Oriente, Patmos*, Rome, 1884. — R. H. F. Tozer, *The Islands of the Aegean*, Oxford, 1890, p. 178 sq. — J. Bidez-L. Parmentier, *Un séjour à Patmos*, Gand, 1895. — W. E. Geil, *The isle that is called Patmos*, Londres, 1905. — L. Ross, *Inselreisen*, Halle, 1912, p. 105 sq. — B. Pace, *Ricordi classici dell'isola di Patmos*, dans *Ann. Scuola di Atene*, I,

1914, p. 370 sq. — M. D. Volonakis, *The island of Roses and her eleven sisters, or the Dodecanese*, Londres, 1922, p. 40 sq. — N. A. Bees, art. Πάτμος, dans Ἐλευθερουδάκη, Ἐνκυκλοπαιδικὸν Λέξικον, x, 1930. — A. Desio, art. Egeo (*Isole italiane dell'*), dans *Enciclopedia Italiana*, xiii, 1932. — D. Levi, art. Patmo, dans *Enciclopedia Italiana*, xxvi, 1935. — H. Leclercq, art. Patmos, dans *D. A. C. L.*, xiii, 1938. — G. Jacopi, *Patmo, Coo et le minori isole italiane dell'Egeo*, Bergame, 1938. — J. Schmidt, art. Patmos, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, xviii, 1949. — M. Θ. Μαυρουδης, Πάτμος, τὸ νῆσι μὲ τὴν ἱερὴ ἱστορία καὶ τοῦς χριστιανικοὺς θησαυρούς, Ρόδος, 1952. — Ἀ. Μαράβα-Χατζηνικολαοῦ, Πάτμος (*Villes et paysages de la Grèce*, dans *Collection de l'Institut français d'Athènes*, lxiii), Ἀθηνᾶ, 1957.

G. Camps, O. S. B.

PATRIARCHES *. — Le mot apparaît dans la Septante, au livre des Paralipomènes, pour rendre plusieurs termes de l'hébreu, en particulier les רָאשֵׁי הָאָבוֹת (II Par., xix, 8; xxvi, 12) qui désignent les chefs de familles israélites importantes du temps de la monarchie; en I Chr., xxvii, 22, ce sont des officiers, les douze intendants des douze tribus d'Israël au temps de David, analogues aux « Patriarches » notables de II Par., xxiii, 20. Le *Vaticanus* appelle encore ainsi les chefs de familles lévitiques en I Par., xxiv, 31. Par contre le IVe livre des Maccabées, xvi, 25, parle d' « Abraham, Isaac, Jacob et tous les Patriarches », semblant désigner ainsi les douze fils de Jacob, et en vii, 19 (peut-être doublet du précédent, cf. A. Dupont-Sommer, *Le quatrième livre des Maccabées*, Paris, 1939, p. 117 et 148) il est dit « nos Patriarches, Abraham, Isaac et Jacob ». Il y a des probabilités pour que ce livre date du règne d'Adrien (*id.*, 78). En tout cas, dans le *Dialogue*, Justin parle souvent d' « Abraham et autres Patriarches », surtout Jacob (lvi, 9; cf. xxvi, 1), avant Moïse (lvii, 9). Mais il parle aussi de Moïse, Abraham et autres Patriarches (cxiii, 4), d'Abraham, Isaac, Jacob et autres Patriarches (xxvi, 5) et Tertullien, à la fin de ce IIe s. ou au début du IIIe, appelle de ce nom Abraham et *sequentes Patriarchae* (*Adv. Jud.; P. L.*, ii, 640). Le mot passe dans la Vulgate, mais avec des acceptions diverses : en Act., vii, 8 sq., il s'agit des douze fils de Jacob, mais en Act., ii, 29, le mot désigne David, tandis qu'en Hebr., vii, 4 on revient à Abraham.

De nos jours, le sens s'est encore élargi et le terme peut être pris en trois acceptions : *a)* Les trois Patriarches : Abraham, Isaac et Jacob; — *b)* l'ensemble des ancêtres du peuple hébreu, comprenant, outre ces trois premiers noms, Joseph et ses frères, ancêtres éponymes des douze tribus d'Israël; — *c)* enfin sont aussi compris sous ce terme les dix Patriarches antédiluviens du ch. v de la Genèse. Mais ceux-ci n'appartiennent pas à ce que l'on appelle l'époque patriarcale. L'étude de ces noms et de cette liste, antérieurs au Déluge, relève de méthodes toutes différentes (cf. *D.B.S.*, i, col. 745-754). Il est plus délicat d'opter entre les deux premières acceptions. Sans nier les rapports étroits entre Joseph et ses frères d'une part, Abraham, Isaac et Jacob de l'autre, il paraît nécessaire, pour des raisons tirées du texte biblique, de l'archéologie et de l'ethnologie, de traiter séparément les Patriarches Abraham, Isaac et Jacob et de distinguer leur étude de celle des ancêtres éponymes des tribus auxquels il faut joindre Joseph, un des douze fils de Jacob.

1° Comme l'a remarqué von Rad, rectifiant Gunkel (*Suppl. V.T.*, i, 120, Leyde, 1953), l'histoire de Joseph se présente d'une manière différente des cycles d'Abraham, Isaac et Jacob. C'est un drame d'une réelle ampleur, tandis que les cycles patriarcaux proprement dits sont faits de traditions brèves, accrochées à tel ou tel lieu de Palestine.

2° Tandis que l'histoire de Joseph se réfère surtout à l'Égypte et aux textes égyptiens, les cycles d'Abraham, Isaac et Jacob, les deux derniers spécialement, ont peu de rapports avec l'Égypte et s'éclairent surtout par des contacts avec les civilisations mésopotamienne, amorite ou hurrite. La notion même de Patriarche, plutôt «pères-chefs » qu'ancêtres éponymes, remonte à travers l'hébreu *râ'šey 'abôt* (voir *supra*) ou *'abôt* (I Chr., vii, 11; Deut., vi, 3; Gen., xxxi, 3) à une vieille terminologie amorite, connue en particulier par les textes de Mari. On trouve dans la première moitié du IIe millénaire, un « père *(abu)* » de Hana (Thureau-Dangin, *Rev. Ass.*, xxxiii, 1936, p. 51; cf. G. Dossin, dans *Syria*, xxxii, 1955, p. 15). Il y a un « père (*abu*) » d'Idamaraz (*Syria*, 1938, p. 109) et un « père » d'Amurru, titre que portera le célèbre Hammourapi, alors même qu'il n'est pas facile de déterminer exactement son sens et sa portée (cf. J. R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, 32, 175, Paris, 1957).

3° Les importantes listes généalogiques des bédouins ou des semi-nomades contemporains illustrent bien celles de la Bible. Or, si elles représentent pour une bonne part les alliances ou fusions de tribus sur un

* LISTE DES SIGLES UTILISÉS DANS LE PRÉSENT ARTICLE

A.A.S.O.R.	= Annual of the American Schools of Oriental Research.
A.F.O.	= Archiv für Orientforschung.
A.N.E.T.	= Ancient Near Eastern Texts.
A.R.M.	= Archives royales de Mari.
A.S.A.E.	= Annales du Service des Antiquités de l'Égypte.
B.A.S.O.R.	= Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
Bi.	= Biblica.
Bi.Or.	= Bibliotheca Orientalis.
B.J.R.L.	= Bulletin of the John Rylands Library.
C.B.Q.	= The Catholic Biblical Quarterly.
C.R.A.I.	= Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions.
G.L.E.C.S.	= Groupe linguistique d'Études Chamito-Sémitiques.
H.U.C.A.	= Hebrew Union College Annual.
I.C.C.	= International Critical Commentary.
I.E.J.	= Israel Exploration Journal.
J.A.O.S.	= Journal of the American Oriental Society.
J.B.L.	= Journal of Biblical Literatur.
J.C.S.	= Journal of Cuneiform Studies.
J.E.A.	= Journal of Egyptian Archaeology.
J.N.E.S.	= Journal of Near Eastern Studies.
J.P.O.S.	= The Journal of the Palestine Oriental Society.
J.Q.R.	= Jewish Quarterly Review.
J.S.S.	= Journal of Semitic Studies.
M.V.A.G.	= Mitteilungen der vorderasiatisch-aegyptischen Gesellschaft.
N.T.	= Novum Testamentum.
O.L.Z.	= Orientalische Literaturzeitung.
Or.	= Orientalia.
P.E.Q.	= Palestine Exploration Quarterly.
P.R.U.	= Palais Royal d'Ugarit.
R.A.	= Revue d'Assyriologie.
R.B.	= Revue Biblique.
R.G.G.	= Religion in Geschichte und Gegenwart.
R.H.R.	= Revue d'histoire des religions.
R.I.D.A.	= Revue internationale des droits de l'Antiquité.
T.L.Z.	= Theologische Literaturzeitung.
V.T.	= Vetus Testamentum.
Z.A.W.	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
Z.D.M.G.	= Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
Z.D.P.V.	= Zeitschrift des deutschen Palästinavereins.
Z.T.K.	= Zeitschrift für Theologie und Kirche.

laps de temps allant jusqu'à deux ou trois siècles (H. Charles, *Tribus moutonnières du Moyen Euphrate*, Beyrouth, 1939 : « Il semble que l'unité généalogique n'est que la transposition idéale de la fusion raciale opérée au cours des migrations et de la fusion des tribus dans la vallée du Moyen Euphrate », 156), elles remontent finalement à deux ou trois personnages historiques d'importance mondiale (ainsi des compagnons du Prophète pour les Ageidat du Moyen Euphrate, Haled ibn el Welid pour les Beni Haled de Syrie; cf. Oppenheim, *Beduinen*, I, 326). Les Tijaha de Palestine se disent des Beni Hillal (Oppenheim, *op. cit.*, II, 110), les Sawahera des Beni Okba et nous savons par Ibn Khaldoun combien de généalogies prétendirent, dès le XI^e^ s., remonter à d'illustres ancêtres historiques. La nécessité d'avoir un ancêtre à l'historicité bien assise joue avec encore plus de force en cas de sédentarisation, que l'ancêtre soit fictif (ainsi Mahomet lui-même pour les berbères Zenaga de Mauritanie, cf. R. Montagne, *Civilisation du désert*, Paris, 1947, p. 71), ou réel (comme le Rashid des Fukara à peine sédentarisés, cf. Jaussen-Savignac, *Coutumes des Fuqara*, Paris, 1914 [1920], p. 4 sq.) ou l'émir Yusif de la famille Agha de Naplouse, rattachée à la tribu de Tayy (Jaussen, *Naplouse*, Paris, 1927, p. 133).

Il s'agira donc essentiellement dans cet article d'Abraham, Isaac et Jacob, ancêtres du peuple d'Israël et les premiers des futurs Israélites qui aient pris pied sur le sol de Canaan. De ce fait même, il faudra constamment mettre en valeur le lien qui les unit à leurs descendants et aux futurs conquérants de ce sol où les trois Patriarches ne sont encore que des étrangers, des *gérim*. C'est par les tribus (voir art. TRIBUS) et par le sol que s'est transmis leur souvenir. Une des difficultés que l'on rencontre dans l'étude précise des Patriarches vient de ce qu'ils vivent à une époque où le futur Israël est encore en marge de la grande civilisation du temps. C'est l'embryon plein de promesse, mais encore caché dans l'œuf, et qui n'apparaît pas encore au grand jour des textes contemporains, sinon par recoupements et inductions.

Après avoir exposé (I) l'état de la question (col. 83-94), on étudiera (II) les voies d'approche biblique, archéologique et ethnologique (col. 94-120), puis (III) la vie et la figure des Patriarches d'après la Genèse (col. 120-136), leur date (IV) et leur époque (col. 136-141), enfin leur religion (V) et les promesses reçues (col. 141-156).

I. État de la question. — Il est particulièrement délicat de dresser un tableau de l'état de la question de l'histoire patriarcale, de par la multitude des auteurs qui en traitent, chacun y apportant sa nuance, fonction de sa propre compétence en tel ou tel domaine. Il est impossible de toucher à l'histoire d'Israël sans rencontrer les questions relatives aux origines patriarcales, même si on ne les traite pas *ex professo*. Il faut nécessairement se borner à quelques travaux de majeure importance.

Au début de ce siècle on aurait pu classer sommairement les ouvrages comme relevant soit de la thèse dite « traditionnelle », soit de la thèse « critique ». La première, avec Vigouroux et Fillion, tendait à prendre les péricopes comme une suite chronologique d'événements qu'on pouvait illustrer par les recoupements bibliques et les découvertes de l'ancien Orient. La seconde dissociait les péricopes, s'efforçait, par des indices internes ou externes, de déterminer leur date. L'écart entre la date supposée des événements et la date la plus haute possible pour le texte (Moïse) conduisait cette école « critique » à suspecter la valeur historique des récits. L'exemple classique est celui de Wellhausen qui, adoptant des dates basses pour les sources du Pentateuque, n'ose rien dire de l'histoire prémosaïque : « Les récits sur les Patriarches dans la Genèse proviennent de conjonctures (Verhältnissen) ethnologiques et d'institutions culturelles de l'époque monarchique et en font remonter l'origine en une préhistoire (Vorzeit) idéale où, en réalité, elles ne font que se refléter » (J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 8^e^ éd., 10; cf. *Prolegomena...*, 28 sq., 316 sq., 340 sq., 363 sq.). E. Meyer (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle, 1906) part de présupposés semblables et ne commence l'histoire qu'avec le Buisson ardent. Il n'aborde les sagas patriarcales qu'en fonction de la personnalité du Yahwiste, en voyant dans les Patriarches des dieux humanisés : Jacob (109-114), Isaac (253), Abraham (265), sans oublier Rebecca (258 : ob aber in Rebekka irgend eine mythische oder kultische Gestalt steckt — die Bedeutung des Namens ist völlig dunkel — oder ob sie lediglich aus diesem Bedürfnis heraus geschaffen ist, lässt sich nicht entscheiden) et Sarah (264). Pendant un certain temps, il considéra Isaac et Jacob comme des tribus éteintes. Puis, sous l'influence de B. Luther, il revint à ses premières positions et vit trois figures divines en Abraham, Isaac et Jacob (*Geschichte des Altertums*, I, II, 3^e^ éd., 1913, § 308). Mais il reste de son étude un effort intéressant pour préciser les lieux où se sont constitués et transmis les récits.

L'effort des cinquante dernières années d'études bibliques va consister à jeter un pont entre ces deux voies d'accès à l'intelligence des récits patriarcaux et ceci, soit par une analyse plus précise des textes et des traditions israélites, soit par la recherche archéologique et l'interprétation des trouvailles. Il s'en faudrait d'ailleurs que, même vers 1900, les positions critiques aient été aussi radicales que celles que nous venons de brièvement résumer. H. A. Ryle dans le *Dictionnaire* de Hasting's (I, 15, Édimbourg, 1900) voit dans Abraham non pas une divinité mais « le chef d'un grand mouvement nomade des Hébreux », tout en considérant que beaucoup de péricopes se réfèrent plus à des groupes qu'à une histoire personnelle. S. Driver dans sa *Genesis* (1^re^ éd., Londres, 1904) remarque (p. XLIV) que ces récits ne prétendent jamais être l'œuvre de témoins oculaires, mais qu'ils n'en sont pas moins « substantiellement authentiques »; ce sont des souvenirs nationaux, dont les recensions concordent pour le fond, racontés sobrement, et ne contenant pas d' « improbabilités historiques intrinsèques », sauf dans la chronologie et dans certains détails. Même le très radical T. K. Cheyne admet comme non déraisonnable « un noyau de tradition dans les récits » (*Encyclopedia Biblica*, I, 26, Londres, 1899), tout en affirmant que la « tradition, as it stands, is doubtless inadmissible ». Il parlait aussi du « patient reconstructive criticism » et le meilleur ouvrier en était alors Rudolph Kittel qui, dès 1892, avait fait paraître les premiers volumes de sa *Geschichte des Volkes Israel*, souvent rééditée depuis. Il posait là (I, 422 sq.; 6^e^ éd., 1922, p. 259 sq.) des principes fermes sur les Patriarches, *geschichtliche Personen* (278), liés à leurs groupes qui ont transmis les traditions. Ce sont des noms de personne et non pas des noms de divinité ou des figures populaires d'origine folklorique.

Les éditions suivantes de l'*Histoire* de Kittel eurent en effet à affronter une autre école, celle de Gunkel et de Gressmann, appuyée en partie par les recherches de Wundt sur la psychologie collective. Pour Gunkel (*Genesis*, p. XVI, LX-LXXVI = *Jakob*, dans *Preuss. Jahrbuch*, CLXXVI, 1919, p. 339-362; *Das Märchen im Alten Testament*, Tubingue, 1921, et les notices de la 2^e^ éd. de *Religion in Geschichte und Gegenwart*) et H. Gressmann (*Sage und Geschichte in den Patri-*

archenerzählungen, dans *Zeit. A. T. Wiss.* = *Z.A.W.*, 1910, p. 1-34), les récits patriarcaux ne se réfèrent ni à des divinités, ni à des peuples, ni à des personnalités historiques, mais à des types populaires, des « figures de poésie (*Gestalten der Dichtung, Genesis*, p. LXXX) ». Préoccupé des formes littéraires, Gunkel part du récit qu'il considère comme un récit folklorique primitif, auquel d'autres éléments sont venus s'agglutiner pour donner le récit actuel, au lieu de partir d'une donnée historique, une tradition relative à un ancêtre, que l'auteur a exposée en recourant aux procédés littéraires du temps. C'est ce postulat de la préexistence d'un Jacob, paysan madré type, sur un Jacob ancêtre de tribus, que contesta à juste titre Kittel (280 [448]). Dans ses études sur les Patriarches, où il voit essentiellement des fondateurs de culte préisraélites, R. Weill (*L'installation des Israélites en Palestine*, dans *R.H.R.*, 1923, LXXXVII, 69-120; LXXXVIII, 1-44; *La légende des Patriarches et l'histoire*, dans *Rev. Ét. Sém.*, IV, 1937, p. 145-206) se référera beaucoup plus à E. Meyer qu'à Gunkel. Mais dans son étude de 1937, R. Weill, sous la pression des travaux archéologiques dont nous allons parler, devait se demander si les récits patriarcaux ne concernaient pas un Israël patriarcal antérieur à la conquête (155) plutôt que des dieux cananéens, ou des « héros des légendes religieuses de certains sanctuaires importants du pays ». Tandis que, dans son *Israël des origines au milieu du VIII*[e] *s.* (Paris, 1930), Lods considérait comme « *a priori* plus que probable que les traditions expliquant l'origine des divers sanctuaires de la Palestine... étaient l'adaptation [des récits] qu'on racontait déjà dans ces mêmes lieux saints avant l'arrivée d'Israël » (182), et comme « fort plausible que plusieurs des héros de l'histoire patriarcale aient été primitivement des dieux et que telle de leurs aventures ait été, à l'origine, un récit mythologique » (183), R. Weill était amené à admettre que la figure d'Abraham serait moins simple que les autres et que, parmi les éléments composant sa figure, se retrouverait « un immigré du Nord » (146). Assez éloigné des vues schématiques de A. Loisy, pour lequel les récits patriarcaux avaient pour but d'expliquer et de légitimer l'établissement des Israélites au pays de Canaan (*Religion d'Israël*, Paris, 1930, p. 20 sq.) et de C. Toussaint (*Les origines de la religion d'Israël, le Yahvisme ancien*, Paris, 1931) qui admettrait volontiers de voir dans Abraham, Isaac, Jacob, Israël « des groupes principaux de *Khabiru* qui se succèdent par intervalle » (105), R. Weill maintint sa position antérieure sur le caractère préisraélite des Patriarches, tout en faisant place à une migration d'une religion lunaire, donc de fidèles de cette religion, de Mésopotamie en Canaan. L'intérêt de son étude n'est pas tant dans la discussion des textes de Ras Shamra que dans le tableau qu'il donne de la variété des opinions exégétiques aux alentours de 1930.

R. Weill s'en prenait surtout aux conclusions d'E. Dhorme qui voyait un fait réel dans la migration d'Abraham de Mésopotamie en Canaan. Déjà H. Winckler avait eu recours aux cunéiformes pour expliquer la pénétration des Israélites en Canaan (*Abraham als Babylonier, Joseph als Aegypter*, Leipzig, 1903; *Geschichte Israel*, I, Leipzig, 1895, p. 18 sq.), et il faisait d' « Abram l'hébreu » (Gen., XIV, 13) un *Habiru* des cunéiformes (*Gesch.*, II, 26 sq.). Le P. Lagrange (voir en particulier sa recension de F. Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung*, dans *R. B.*, 1897, p. 628 sq.), Van Hoonacker, le P. de Hummelauer dans ses commentaires du Pentateuque, F. Vigouroux (*La Bible et les découvertes modernes*, I, 336-386) avaient vu tout le parti qu'on pouvait tirer des cunéiformes, même de l'élamite qui permettait au P. Lagrange de retrouver le type onomastique de Kedorlahomer (en élamite Kudur-Lagamar, *R. B.*, 1897, p. 310, même si la lecture de la brique de Constantinople n'a pas été maintenue). J. Jeremias (*Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, Leipzig, 1904; 2[e] éd., 1906) avait noté quelques rapprochements (324-382). Mais c'est P. (E.) Dhorme qui fit l'effort le plus poussé en ce sens, tout d'abord dans *Hammourapi-Amraphel* (*R. B.*, 1908, p. 205-226), puis dans *Abraham dans le cadre de l'histoire* (*R. B.*, 1928, p. 367-385; 481-511; 1931, p. 364-374; 503-518; cf. *Recueil E. Dhorme*, 191-272, avec additions, p. 762-764). Non seulement il y étudiait la migration d'Abraham à la lumière des courants de culte lunaire, mais il donnait de nombreuses précisions sur les cycles de Lot et d'Ismaël au point de vue onomastique. A la même époque, F. de Liagre Böhl (*Das Zeitalter Abrahams*, dans *Der alte Orient*, XXIX, 1, 5-9, 31-49, Leipzig, 1930, 2[e] éd., 1931; repris dans *Opera minora*, Leyde, 1953, p. 26-49) se refuse également à attribuer « uniquement (lediglich) l'origine de la figure d'Abraham à l'imagination de poètes populaires ou de conteurs » (*Op. min.*, 34) et « considère Abraham et les siens comme une partie ou une avant-garde d'une plus large migration de peuples (Völkerwanderung) » (36). Dans le cas d'Abraham, le motif religieux avait été prédominant. Après avoir pensé devoir abaisser le contexte historique de Gen., XIV jusqu'aux confins du XV[e] s. (entre 1530 et 1480), identifiant Tide 'al à Tudhaliya II et non Tudhaliya I[er], il revint finalement sur cette identification et admit que ce contexte historique pouvait être le XVII[e] s. avant J.-C. (voir aussi J. Coppens, dans *Apologétique* (éd. Aigrain), Paris, Bloud et Gay, 1937, p. 1070 sq.).

C'est qu'après 1930 d'heureuses fouilles complétèrent nos connaissances sur la première moitié du II[e] millénaire avant notre ère. M. Parrot à Mari, Starr, Lacheman et Chiera à Nuzi, Schaeffer à Ras Shamra-Ugarit, Woolley à Alalah permirent à une pléiade d'assyriologues de publier une masse de textes importants. De leur côté, les égyptologues K. Sethe et G. Posener publiaient les *Textes d'exécration* qui donnaient un aperçu des princes et villes de Canaan aux premiers siècles du II[e] millénaire. Dès 1943, A. Bea (*La Palestina preisraelitica*, dans *Bi.*, XXIV, 1943, p. 231-260), tout en notant les incertitudes de la chronologie, montrait (247) que les déplacements des Patriarches se situaient bien à l'époque amorite, c.-à-d. l'époque de Mari et des textes d'exécration, aux premiers siècles du II[e] millénaire. R. de Vaux reprit l'ensemble de la documentation dans une série d'articles de la *Revue Biblique* (1946, p. 321-349; 1948, p. 321-347; 1949, p. 5-36; voir aussi ISRAËL, dans *D. B. S.*, IV, 731-734) et traita de la réalité historique des Patriarches, du problème chronologique, de la Syrie-Palestine entre 2000 et 1700, de la migration d'Abraham et sa date, de l'origine ethnique, du milieu social et des coutumes sociales et juridiques des Patriarches; il aurait volontiers daté Abraham des environs de 1850 (*D. B. S.*, IV, 733). Compte tenu des réductions opérées dans la chronologie mésopotamienne à la suite des découvertes de Mari, c'était à une période semblable que pensait G. Ricciotti dans son *Histoire d'Israël* (trad. franç., Paris, I, 1939, p. 141) et R. O'Callaghan (*Aram Naharaim*, Rome, 1948, p. 29-43). Toutefois H. H. Rowley qui, lui aussi, rassemblait avec soin les nouvelles données archéologiques (*Recent Discovery and the Patriarchal Age*, dans *Bull. John Rylands Library*, XXXII, 1949, p. 44-79), faisait ses réserves sur la chronologie et tendait à lier Jacob aux mouvements Habiru des XV[e]-XIV[e] s. (63, à l'âge d'Amarna), ce qu'il a développé en s'appuyant sur les généalogies bibliques dans *From Joseph to Joshua* (= *Schweich Lecture*, 1948),

Londres, 1950 (voir les recensions de M. Noth, dans *V. T.*, I, 1951, p. 74-80; R. de Vaux, dans *R. B.*, 1951, p. 278 sq.).

L'abondance des renseignements obtenus sur le IIe millénaire n'a donc pas simplifié le problème. Avant de tenter une esquisse des lignes de recherches actuelles, il semble nécessaire de donner ici la liste des publications sur la question patriarcale parues dans les dix dernières années (d'après l'index bibliographique de *Biblica* dû à P. Nober et l'*Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete* due à F. Stier) :

A. Salonen, dans *Teologinen Aikakauskirja-Tidskrift*, Helsinki, 1946, fasc. 6.

J. Chaine, *Abraham*, dans *Catholicisme*, I, Paris, 1947, col. 51-56.

I. Engnell *(Jakob)* et H. S. Nyberg *(Abraham, Isak, Patriarkena)*, dans *Svensk Bibliskt Uppslagsverk*, Upsal, 1948. — R. Gyllenberg, *Sinuhe och Abraham. Patriarkernas värld i arkeologisk belysning*, Helsinki, 1948.

A. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, Paris, 1949, p. 15 sq. — S. Garofalo, E. Zolli, L. de Bruyne, art. *Abramo*, dans *Enciclopedia Cattolica*, I, Florence, 1949, col. 116-122. — P. Heinisch, *Geschichte des Alten Testaments*, Bonn, 1949, p. 54-67. — H. Junker, *Genesis*, dans *Echter Bibel*, Wurtzbourg, 1949. — A. Lawton, *Der Wanderer Gottes Abraham*, Bad Salzuflen, 1949. — G. von Rad, *Das erste Buch Moses*, II-IV, Gœttingue, 1949-1953.

Enziklopedia Miqraït, Jérusalem, I-II, 1950-1954 : art. *Abôt* (J. Gutman); *Abraham, Beréshît* (M. D. Cassuto). — J. Herrmann, *Zu Gen., 41, 43*, dans *Z. A. W.*, LXII, 1950, p. 321. — T. J. Meek, *Hebrew Origins*, Toronto, 1950, p. 14-17. — M. Noth, *Geschichte Israels*, Gœttingue, 1950; 2e éd., 1954, p. 115-119; recensé par O. Eissfeldt, *Israel und seine Geschichte*, dans *T. L. Z.*, 1951, p. 336-338. — F. Oesterreicher, *Abraham our Father*, dans *Worship*, XXV, 1950, p. 559-573.

W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, trad. franç., 1951, p. 146-182. — B. Couroyer, *Histoire d'une tribu semi-nomade de Palestine*, dans *R. B.*, 1951, p. 75-91. — O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, Berlin, 1951. — K. Elliger, *Der Jakobskampf am Jabbok. Gen. 32, 33 ff als hermeneutische Problem*, dans *Z. T. K.*, XLVIII, 1951, p. 1-31. — A. Gelin, *Abraham*, dans *Dict. T. C.*, Tables, I, 10 sq., Paris, 1951. — Giemore H. Guyot, *Messianism in the Book of Genesis*, dans *C. B. Q.*, XIII, 1951, p. 415-421. — V. Maag, *Zum Hieros Logos von Beth-El*, dans *Arsberrätelse*, Göteborg, 1951, p. 122-133. — G. von Rad, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, dans *T. L. Z.*, Leipzig, 1951, p. 129-132; repris dans *Gesammelte Studien zum A. T.*, Munich, 1958, p. 130-135. — H.H. Rowley, *The Old Testament and Modern Study*, Oxford, 1951 : archéologie (W. F. Albright); Pentateuque (C. R. North); religion (G. W. Anderson). —N. Schneider, *Die Keilschrifturkunden der Ur-III-Archive und die Bibel*, dans *Miscellanea Miller*, Rome, 1951, p. 453-475. — J. Starcky, J. Guillet..., *Abraham, père des croyants*, dans *Cahiers Sioniens*, V-2, Paris, 1951. — Eugène card. Tisserant, *Notes sur l'histoire des Patriarches*, dans *Miscellanea Miller*, Rome, 1951, p. 9-14. — L.-H. Vincent, *Abraham à Jérusalem*, dans *R. B.*, 1951, p. 360-371.

M. Buber, *Le sacrifice d'Isaac*, dans *Dieu vivant*, 1952, p. 69-76. — Juan C. Craviotti, *La primera expedicion biblica*, dans *Revista Biblica*, 1952, p. 69-73. — K. Elliger, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtsschreibung*, dans *Z. T. K.*, XLIX, 1952, p. 121-143. — D. N. Freedman, *Notes on Genesis*, dans *Z. A. W.*, 1952, p. 192-4. — Bernard J. Le Frois, *Dios prepara a su instrumento*, dans *Revista Biblica*, 1952, p. 80-82. — B. Mariani, *Patriarchi Biblici*, dans *Enc. Catt.*, IX, 1952, p. 953-957. — G. Nagel, *La critique actuelle et les problèmes que pose la Genèse. Positions catholiques et positions protestantes, Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1952, p. 45-54. — M. Schmidt, *Kleine Nachlese zu Isaaks Opferung*, dans *Theol. Zeitung*, VIII, 1952, p. 465-470. — N. Schneider, *Patriarchennamen in zeitgenossischen Keilschrifturkunden*, dans *Bi.*, XXXIII, 1952, p. 516-522. — Cuthbert A. Simpson, *The Book of Genesis*, dans *Interpreters Bible*, New York, 1952, p. 439 sq., 570-829.

W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 3e éd., Baltimore, 1953, p. 37 sq., 98 sq., 112. —W. F. Albright, *Syrien, Phönizien und Palästina, die Anfänge Israels*, dans *Historia Mundi*, II, Munich, 1953, p. 331-376. — A. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris, 1953, p. 312 sq. — U. M. D. Cassuto, *Pîrôsh šel sepher beréshît*, 2e éd., Jérusalem, 1953. — A. Clamer, *La Genèse*, Paris, 1953. — J. Coppens, *Chronique de l'A. T. Le problème de l'Hexateuque*, dans *Ann. Lov.*, 1953, p. 1-30. — A. Dupont-Sommer, *Sur les débuts de l'histoire araméenne*, dans *Suppl. V. T.*, I, Leyde, 1953, p. 40-49. — W. Eichrodt, *Religionsgeschichte Israels*, dans *Historia Mundi*, II, Munich, 1953, p. 377-400. — C. H. Gordon, *Introduction to O. T. Times*, New York, 1953, p. 100-119; *The Patriarcal Age*, dans *Journal of Bible and Religion*, XXI, Boston, 1953, p. 238-243. — J. Henninger, *Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres inz wei Hälften?* dans *Bi.*, 1953, p. 344-353. — A. Jepsen, *Zur Ueberlieferung der Vätergestalten*, dans *Festschrift Alt*, Leipzig, 1953, p. 139-155. — M. R. Lehmann, *Abraham's Purchase of Machpelah and Hittite Law*, dans *B.A.S.O.R.*, 129, 1953, p. 15-18 (cf. *Gen. 23 lege hebraica illustratur*, dans *Bi.*, 1953, 558 sq.). — M. T. Monro, *Thinking about Genesis*, Londres, 1953. — N. Schneider, *Die religiöse Umwelt Abrahams in Mesopotamien*, dans *Misc. Ubach*, Montserrat, 1953 (1954), p. 49-67. — J. Schildenberger, *Jakobs nächtliche Kampf mit dem Elohim am Jabbok*, dans *Miscellanea Ubach*, Montserrat, 1953 (1954), p. 69-96. — F. Spadafora, *Gli aramei e la Genesi*, dans *Rivista Biblica*, 1953, p. 64-68. — E. A. Speiser, *The Hurrian participation in the civilisation of Mesopotamia, Syria and Palestine*, dans *Cahiers d'histoire mondiale*, I, 1953, p. 311-327; *A vivid Sidelight on the Machpelah Episode*, dans *Israel Life and Letters*, 1953, p. 56-59. — M. F. Unger, *The Patriarchs and cantemporary History*, dans *Bibliotheca Sacra* (Dallas, Texas), CX, 1953, p. 227-233; 289-298; *Some Comments on the Text Gen. 15, 2 s.*, dans *J. B. L.*, LXXII, 1953, p. 49 sq.

W. F. Albright, *Northwest Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the eighteenth Century B. C.*, dans *J.A.O.S.*, LXXIV, 1954, p. 222-232. — M. Dahood, *A new Translation of Gen. 49, 6 b*, dans *Bi.*, 1954, p. 229. — O. Eissfeldt, *Das A. T. im Lichte der safatenischen Inschriften*, dans *Z. D. M. G.*, CIV, 1954, p. 88-118. — S. Garofalo, *I Patriarchi della Bibbia*, Turin, 1954. — C. H. Gordon, *The Patriarcal narratives*, dans *J.N.E.S.*, 1954, p. 56-59. — A. Jirku, *Zu einigen Personennamen in Syrien*, dans *Z.D.M.G.*, 1954, p. 352-356. — A. Kapelrud, *Genesis XLIX, 12*, dans *V.T.*, 1954, p. 426-428. — C. A. Keller, « *Die Gefährdung der Ahnfrau* ». *Ein Beitrag zur gattungs-und motivgeschichtlichen Erforschung altt. Erzählungen*, dans *Z.A.W.*, 1954, p. 181-191. — S. Mowinckel, *Die Gründung von Hebron*, dans *Donum Nat. Nyberg*, Upsal, 1954, p. 185-194. — F. Steiner, *Enslavement and the early Hebrew lineage System; an explanation of Gen. 47, 29-31; 48, 1-16*, dans *Man*, 1954, p. 73-75. — J. Steinmann, *Les plus anciennes traditions du Pentateuque*, Paris, 1954. — H. J. Stoebe, *Der heilsgeschichtliche Bezug der Jabbok-Perikope*, dans *Evang. Theol.*, 1954, XIV, p. 466-477. — M. F. Unger, *Archaeology and the Old Testament*, Zondervan, 1954. — E. Wellish, *Isaac and Oedipus*, Londres, 1954. — F. Willesen, *Die Eselsöhne von Sichem als Bundesgenossen*, dans *V. T.*, 1954, p. 216 sq. — F. Zimmerman, *Some textual Studies in Genesis*, dans *J. B. L.*, 1954, p. 97-101.

W. F. Albright, *Recent Discoveries in Bible Lands*, New York, 1955. — C. Armerding, *The last Words of Jakob*, dans *Bibl. Sacra*, IV, 1955, p. 320-329. — M. Burrows, *Ancient Israel*, dans R. C. Dentan, *The Idea of History in the Ancient Near East*, Londres et New Haven (U.S.A.), 1955, p. 106-131. — R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1955, p. 163-210. — I. Fransen, *Abraham Père des croyants (Gen. 11, 27-25, 18)*, dans *Bible et Vie chrétienne*, X, 1955, p. 73-86. *Jacob l'avisé, ibid.*, p. 66-72. — N. Glueck, *The Age of Abraham*, dans *Bibl. Arch.*, XVIII, 1955, p. 1-9. — Jan Heller, *Jméno Jischak Theologicka Priloha*, dans *Krestanska Revue*, IV-V, 1955, p. 102-104 (résumé par Joseph Scharbert, dans *Inter. Zeitschriftenschau...* IV, 27, n° 166). — C. A. Keller, *Ueber einige Heiligtumslegenden*, dans *Z.A.W.*, 1955, p. 148-150, 162-168. — J. Lécuyer, *Abraham notre père*, Paris, 1955. — S. Moscati, *Storia et civiltà dei Semiti*, traduction française, Paris, 1955. — E. Nielsen, *The Burial of the foreign Gods*, dans *Studia Theologica*, Lund, VIII, 1955, p. 103-125. — A. Parrot, *Mari et l'Ancien Testament*, dans *R.H.P.R.*, 1955, p. 117-120. — M.H. Pope, *El in the ugaritic Texts*, Leyde, 1955. — H. Ruschke, *Die Gestalt des Melchisedek*,

dans *Münchener Theol. Zeit.*, VI, 1955, p. 230-252. — E. Shochat, *Political Motives in the Stories of the Patriarchs* (en hébreu), dans *Tarbiz*, XXIV, 1955, p. 252-267. — E. A. Speiser, *« I do not know the day of my death »*, dans *J.B.L.*, 1955, p. 252-256. — P. Termes Ros, *El sacrificio de Isaac*, dans *Cultura Biblica*, Ségovie, 1955, p. 20-30, 75-85. — F. Vattioni, *Un testo hittito e Gen. 14, 19*, dans *Rivista Biblica*, 1955, p. 1-11. — B. Vawter, *The canaanite Background of Gen. 49*, dans *C.B.Q.*, 1955, p. 1-17. —S. Yeivin, *Beersheba City of the Patriarchs*, dans *Zion*, XX, 1955, p. 117-127.

W. F. Albright, *The biblical Tribe of Massa and some Congeners*, dans *Studi Orientalistici G. Levi della Vida*, Rome, 1956, p. 1-14. — M. Buber, *Abraham the Seer*, dans *Judaism*, V, 1956, p. 291-305. — F. X. Curley, *Sara, Mother of all Believers*, dans *American Eccl. Review*, CXXXV, 1956, p. 361-369. — O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.*, 2e éd., Tubingue, 1956. — A. M. Haberman, *The Tomb of Rachel*, dans *Tarbiz*, XXV, 1956, p. 363-368. — J. Hempel, *Alttestament und Religionsgeschichte*, dans *T. L. Z.*, LXXXI, 1956, p. 259-280. — J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, Leyde, 1956. — C. A. Keller, *Grundsätzliches zur Auslegung der Abraham-Ueberlieferung in der Genesis*, dans *T.L.Z.*, 1956, p. 425-445. — J. Kinal, *Die Stellung der Frau im alten Orient*, dans *Belleten*, XX, 1956, p. 367-378. — J. R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps de Mari*, Paris, 1956. — E. H. Maly, *Gen. 12, 10-20; 20, 1-18; 26, 7-11 and the Pentateuchal Question*, dans *C.B.Q.*, XVIII, 1956, 255 sq. — R. Maritain, *Abraham and the Ascent of conscience*, dans *The Bridge*, I, 1956, p. 23-52. — Z. Mayani, *Les Hycsos et le monde de la Bible*, Paris, 1956. — S. Moscati, *I Predecessori d'Israele*, Rome, 1956. — J. Muilenburg, *The Birth of Benjamin*, dans *J.B.L.*, 1956, p. 194-201. —G. Serfati, *I patriarchi, la primogenitura e il messia*, dans *La Rassegna mensile di Israele*, XXII, 1956, p. 99-103. — E. A. Speiser, *« Coming » and « Going » at the City Gate*, dans *B.A.S.O.R.*, CXLIV, 1956, p. 20-23. — B. Vawter, *A Path through Genesis*, New York, 1956. — A. Weiser, *Abraham, Isaac, Jakob*, dans *R.G.G.*, 3e éd., 1956-1960.

J. Coppens, *La bénédiction de Jacob*, dans *Suppl. V. T.*, IV, 1957, p. 97-115. — G. R. Driver, *Problems of Interpretation in the Heptateuch*, dans *Mélanges Robert*, Paris, 1957, p. 66 sq. — O. Eissfeldt, *Non dimittam te nisi benedixeris me (Gen. 32, 23-36)*, dans *Mélanges Robert*, Paris, 1957, p. 77-81. — H. Gross, *Bedeutet die Opferung Isaaks das Ende der Menschenopfer ?*, dans *Katechetischer Blätter*, 1957, p. 97-99. — E. Hammershaimb, *Genesus. En Sproglig analyse*, Copenhague, 1957. — R. K. Harrison, *The Matriarchate and the Hebrew legal Succession*, dans *The Evangelical Quarterly*, Londres, 1957, p. 29-34. — Cz. Jakubice, *Genesis ex hebr. versus et explicatus* (en polonais), Varsovie, 1957. — A. Lobina, *El conocimiento de Dios en Gen. 16, 13, intepretado a la luz de Ex. 33, 21*, dans *Revista Biblica*, XIX, 1957, p. 63-68. — V. Maag, *Jakob-Esau-Edom*, dans *Theol. Zeitschrift*, 1957, p. 418-429. — E. Mader, *Mambre*, 2 vol. Fribourg-en-Br., 1957. — I. Maybaum, *Die Opferung Isaacs*, dans *Evang. Theol.*, 1957, p. 249-264.— J. L. McKenzie, *The Sacrifice of Isaac*, dans *Scripture*, 1957, p. 79-84. — H. E. del Medico, *Melchisedech*, dans *Z.A.W.*, 1957, p. 160-170. — G. Posener, *Les Asiatiques en Égypte sous les XIIe et XIIIe dynasties*, dans *Syria*, 1957, p. 145-163.— J. Prado, *Benjamin, lobo rapaz*, dans *Cult. Bibl.*, XIV, 1957, p. 18 sq. — A. Rasco, *Migratio Abrahae circa annum 1650*, dans *Verbum Domini*, XXXV, 1957, p. 143-154. — C. Schedl, *Geschichte des A.T.*, II, Innsbruck, 1957. — H. Schmokel, *Geschichte des alten Vorderasiens*, Leyde, 1957, p. 234 sq. — E. A. Speiser, *The Biblical idea of History in its common Near Eastern Setting*, dans *I.E.J.*, 1957, p. 201-216. — W. Vischer, *La réconciliation de Jacob et d'Esaü*, dans *Verbum Caro*, XI, 1957, p. 41-51. — P. Winter, *Note on Salem-Jerusalem*, dans *N. T.*, 1957, p. 151 sq.

Sofia Cavaletti, *Il sogno profetico di Giaccobe e i nomi divini*, dans *Antonianum*, 1958, p. 443-447. — D. Daube and R. Yaron, *Jacob's Reception by Laban*, dans *J.S.S.*, I, 1958, p. 60-62. — C.H. Gordon, *Abraham and the merchants of Ura*, dans *J.N.E.S.*, XVII, 1958, p. 29-31. — O. Kaiser, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15*, dans *Z.A.W.*, 1958, p. 107-126. — S. Kardimon, *Adoption as a remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs*, dans *J.S.S.*, 1958, p. 123-126. — A. Lobina, *Examen de la critica literaria del capitulo XVI del Genesis comparado con el XXI*, dans *Revista biblica*, 1958, p. 121-126. — B. Mariani, *Introductio in Libros sacros Vet. Test.*, Rome, 1958. — Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, Paris, 1958. — S. Mowinckel, *Rahelstämme und Leastämme*, dans *Von Ugarit nach Qumran (Festschrift O. Eissfeldt)*, Berlin, 1958, p. 129-150. — L. Sabourin, *La lutte de Jacob avec Élohim (Gen. 32, 23-33)*, dans *Sciences ecclésiastiques*, 1958, p. 77-89. — *Studies on the Book of Genesis*, éd. P.A.H. de Boer, dans *Oudtestamentische Studien*, XII, Leyde, 1958 (B. Gemser, *God in Genesis;* A. van Selms, *The Canaanites in the Book of Genesis;* L. A. Snijders, *Genesis XV. The Covenant with Abraham;* F. von Tright, *La signification de la lutte de Jacob près du Jabboq, Genèse, XXXII, 23-33*). — R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, I-II, 1958-1960.

T. Hanlon, *The Most High God of Gen. 14, 18 sq.*, dans *Scripture*, 1959, p. 11-18. — H. Junker, *Segen als heilsgeschichtliches Motivwort im alten Testament*, dans *Sacra Pagina*, Louvain-Gembloux, 1959, p. 548-559. — C. Sant, *The Promise Narratives in Genesis*, dans *Melita Theologica*, 1959, p. 1-13. — J. Schildenberger, *Aussageabsicht der inspirierten Geschichtsschreiber des A. T. bei der Kompilation von Ueberlieferungen*, dans *Sacra Pagina*, Louvain-Gembloux, 1959, p. 119-131. — J. B. Bauer, *Uxor Loth repetiitne Sodomam ?*, dans *Verbum Domini*, 1960, p. 28-33. — W. Benedikt, *Urartians and Hurrians*, dans *J. A. O. S.*, LX, 1960, p. 100-106. — P. G. Rinaldi, *Tradizioni patriarcali e mosaiche, antica letteratura israelitica e storia in Osea*, dans *I Profeti minori*, Turin-Rome, 1960.

Cette énumération incomplète fait entrevoir la difficulté qu'il y a à grouper les œuvres et à systématiser leurs tendances. C'est pour faciliter sa tâche au lecteur que l'on donnera le schéma suivant, qui ne le dispensera jamais, d'ailleurs, de lire l'œuvre avant d'en parler :

1° Les récents commentaires de la Genèse sont plus dans la ligne de S. Driver (*The Book of Genesis*, dans *Westminster Commentaries*, 10e éd., 1915, Londres) et de O. Procksch (*Die Genesis*, dans *Kommentar zum A. T.*, 3e éd., Leipzig, 1924) que de Gunkel. Suivant le texte de près, ces auteurs admettent la réalité substantielle des événements dont la Bible donne elle-même l'interprétation théologique avec des procédés littéraires divers. H. Junker remarque, dans la *Genesis* de l'*Echterbibel* (2e-3e éd., 1955, Wurtzbourg), que si l'histoire patriarcale doit être considérée comme une tradition vraiment historique, toutefois « ist sie doch mit der eigentlich Geschichtsschreibung, auch des alten Testaments, nicht ohne weiteres auf die gleiche Stufe zu stellen » (57). Ainsi le récit de l'achat de la caverne de Macpéla par Abraham (Gen. XXIII) n'est pas le récit d'un témoin oculaire, mais « un ancien narrateur (Erzähler), à partir d'une connaissance exacte des coutumes établies (feststehenden) du commerce et des affaires de l'époque, a librement (frei) rédigé l'épisode d'une manière intelligible et vivante pour ses lecteurs, en tenant compte des données réelles que lui offrait une brève tradition. » Il remarque (82) que les derniers versets du ch. XXII (20-24) introduisent au ch. XXIV, non pas donc au chapitre XXIII, qui semble ainsi couper le développement de l'histoire. Mais le commentaire de Junker fait abstraction de l'hypothèse « documentaire » qui distingue, dans la Genèse, trois ou quatre fils historiques conducteurs. L'ensemble des autres commentaires en tient compte, que ce soit la *Genèse* de R. de Vaux (*Bible de Jérusalem*, Paris, 1951), la *Genèse* de A. Clamer (Bible Pirot-Clamer, I-1, Paris, 1953), ou *Das erste Buch Mose* de G. von Rad (*Das alte Testament Deutsch*, 2-4, Gœttingue, 1949-1953).

2° Mais la *Genesis* de l'*Interpreter's Bible* (Nashville, U.S.A., 1952), due à C. A. Simpson, qui dépend beaucoup de l'ancien commentaire de Skinner, est davantage dans la ligne de l'ancienne école de critique littéraire et s'attache plus ■■ découpage des textes, à l'intention des narrateurs, qu'à leur souci d'enre-

gistrer des traditions historiques; la même position se retrouve dans *The early Traditions of Israel* du même auteur (Oxford, 1948). Une même réserve vis-à-vis de l'historicité des récits patriarcaux se retrouve dans les *Hebrew Origins* de T. J. Meek (2e éd., 1950, Toronto; voir cependant les p. 17 sq.), chez A. Lods (*Israël des origines au VIIIe s.*, Paris, 1930 : « Il paraît, en somme, prudent d'admettre que les souvenirs réellement historiques du passé des tribus hébraïques n'ont contribué que pour une faible part à la formation des récits sur les Patriarches », 181; voir aussi *La caverne de Lot*, dans *R. H. R.*, XCV, 1927, p. 204 sq.), chez R. Dussaud (*La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1953, « Les légendes patriarcales », 173-183, où il se garde d'ailleurs d'opposer « légende » à « histoire », car il affirme l'antiquité des traditions et estime que « l'erreur est d'avoir fondé l'histoire sur la critique littéraire », 165), chez M. Noth qui, dans son *Histoire d'Israël* (trad. franç., Paris, 1954), déclare : « S'il en est ainsi, outre ce que nous avons dit, nous n'avons plus aucun fondement pour rien avancer d'historique sur le temps, le lieu, les antécédents ni les circonstances dans lesquelles vivaient les hommes appelés patriarches. Le contenu originel de la tradition elle-même nous dit bien peu de choses sur eux et l'essentiel, par contre, consiste dans les promesses qu'ils ont reçues » (134).

3° Cette position de M. Noth est certainement représentative d'un courant d'exégèse et on ne s'en étonnera pas, vu la valeur exégétique reconnue de l'auteur. A la différence des précédentes, elle ne s'appuie pas essentiellement sur des analyses de critique littéraire. D'une part, dans la ligne d'A. Alt, Noth considère qu'Israël s'est formé en Cisjordane, ce qui est sans doute vrai de l'amphictyonie des douze tribus, mais est plus douteux pour les tribus elles-mêmes et pour Israël; il tend à minimiser la valeur des traditions bibliques extrapalestiniennes. D'autre part, M. Noth tire ici la conclusion de ses importantes études, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart, 1948), où il ramène le Pentateuque, donc la Genèse, à un développement de traditions à partir d'un petit nombre de thèmes, surtout les promesses de mise en possession du pays (58-61), faites premièrement à Jacob, puis à tous les Patriarches, essentiellement fondateurs de cultes, réelles personnalités d'ailleurs. Le fond le plus solide serait à chercher dans les traditions sur Jacob devant Sichem (86-94); celles qui se rapportent à Jacob en Transjordanie seraient « jüngere Entwicklung » (95-111), un développement plus récent, où le Patriarche acquiert des traits plus humains. Puis s'y seraient ajoutées des traditions du sud sur Isaac et Abraham, mal discernables et mal localisables (112-126), et enfin les figures de l'entourage des Patriarches (162-171). La méthode de Noth diffère de la méthode de critique littéraire en ce qu'il s'attache à étudier la tradition historique prélittéraire (il considère que le fond commun aux « documents » J et E remonte à un G prémonarchique) et note les points d'attache des traditions. Mais il considère la Genèse comme un développement construit à partir de quelques thèmes religieux et fait très large la part de « l'étiologie » au lieu de s'attacher étroitement aux données géographiques et archéologiques, à la vie concrète des tribus fidèles à leurs traditions au milieu des avatars de leur existence historique. On peut rattacher à ces études importantes du professeur de Bonn celle de A. Jepsen, *Zur Ueberlieferungsgeschichte der Vätergestalten*, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift*, III, 1953-1954, p. 265-281. A. Weiser, tout en tenant compte de ces travaux, a ses voies propres dans ses articles *Abraham*, *Isaak* et *Jakob* de la 3e édition de l'Encyclopédie *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubingue, 1956 sq.). Il analyse le genre littéraire des traditions, leur groupement et les différentes manières dont ces traditions sont rattachées aux Patriarches. Tout en admettant qu'il est impossible de « dessiner un tableau historique de la vie et de la figure d'Abraham », il estime que les Patriarches sont des « figures individuelles historiques » et « que l'on peut saisir sur certains points les arrière-plans historiques de leur formation (*Ausgestaltung*) » (I, 69), en particulier le lien généalogique qui les unit. S. Mowinckel (*Rahelstämme und Leastämme*, dans *Festschrift O. Eissfeldt*, Berlin, 1958, p. 129-150) déclare ne se séparer de Noth que sur des points secondaires (137), mais fait plus de part à la mythologie et au conte.

4° Toute une série de travaux enfin se basent sur les découvertes archéologiques et la fidélité d'Israël à sa vie et à ses traditions, tribales ou locales. On les trouve dans les publications israéliennes avec les articles de l'*Enziklopedia Miqrait* dus à Josué Gutman (article *Abôt*, I, 4-14, Jérusalem, 1950) et à Cassuto (articles *Abraham*, *Isaac*, *Jacob*, ces derniers parus en 1958, après décès de l'auteur), avec quelques subtilités (non partagées par Y. Kaufmann) pour éviter les conclusions ordinaires de la critique littéraire. C'est aussi la ligne de nombreux articles parus aux États-Unis, ceux de C. Gordon (cf. *B.A.S.O.R.*, LXVI, 25 sq.; *R. B.*, 1935; voir aussi son *Introduction to Old Testament Times*, Ventnor, N. J., 1953, p. 100-119), de H. G. May (dans *J.B.L.*, 1941, p. 113 sq.), de J. P. Free (dans *J.N.E.S.*, 1944, p. 187-193), de E. A. Speiser (en particulier dans *A.A.S.O.R.*, XIII, p. 42 sq. et *Israel Expl. Jour.*, 1957, p. 201-217 : *The biblical Idea of History in its Common Near Eastern Setting*, où il montre qu'il y a dans les récits patriarcaux un fond irréductible à l'époque où ils furent mis par écrit, l'écrivain ne comprenant plus bien les données sociologiques qui les motivaient), de W. F. Albright qui, après de multiples recherches de détail, n'hésite pas à écrire : « Aside form a few die-hards among older scholars, there is scarcely a single biblical historian who has not been impressed by the rapid accumulation of data supporting the substantial historicity of patriarchal tradition » (*The biblical Period*, dans *The Jews*, éd. Finkelstein, Pittsburgh, 1949; cf. *De l'âge de pierre à la chrétienté*, trad. franç., Paris, 1951, p. 174; « Seit langem ist erkannt, dass die biblische Schilderung der Patriarchen mit den damaligen Verhältnissen auffallend gut übereinstimmt », dans *Historia Mundi*, Munich, 1953, II, 350). A la différence de quelques auteurs qui défendent l'historicité de la période patriarcale sans s'appuyer sur la critique littéraire (F. Spadafora, dans *Dizionario biblico*, Rome, 1957, Art. *Abramo*, *Giacobbe*, *Isacco*), cette école en tient compte (sur son importance, voir A. Bea, dans *Analecta Biblica*, 10, *Studia biblica et orientalia*, I, Rome, 1959, p. 203). Ils mettent beaucoup de nuances et de prudence dans l'établissement de l'histoire patriarcale. (Voir aussi les notices du *Bibellexicon*, éd. Haag, Zürich-Cologne, 1951-1956.)

Parmi les synthèses tentées dans cette ligne, outre celle de S. Moscati (par ex. *Le antiche civiltà semitiche*, Bari, 1958, p. 171 sq.) et celle de S. W. Baron (*Histoire d'Israël, vie sociale et religieuse*, trad. franç., Paris, 1956; I, 45 : « solide noyau de traditions historiques véritables », ajoutant : « surchargées [tradition biblique] de motifs légendaires »), une des plus intéressantes paraît être celle de J. Bright. Après avoir exposé les questions de méthode dans une brochure intitulée *Early Israel in Recent History Writing* (Londres, 1956) en prenant position en face des fondamentalistes, de certains « catholiques romains » mêlant les questions dogmatiques aux questions historiques, des positions de Y. Kaufmann (qui attribue aux

textes à la fois une haute antiquité et un caractère utopique : *Tôledôt ha-Emunah ha-Yisraelit*, II, Jérusalem, 1953, p. 1-32; cf. *The biblical Account of Palestine*, trad. anglaise, Jérusalem, 1953), mais surtout de Alt et de Noth (lequel a répondu dans *Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels*, au congrès d'Oxford de 1959; cf. *Suppl. Vet. Test.*, VII, Leyde, 1960, p. 262-282), Bright félicite Noth d'avoir mis à la base de ses travaux la critique littéraire, avec laquelle doit commencer « toute histoire sérieuse » (80); il admet le principe d'une « histoire de la tradition », mais il reproche à Noth un « traitement nihiliste » des origines d'Israël, laissant ainsi sans explication l'origine d'Israël et de sa foi (84). Il conteste le rôle créateur et primaire donné par Noth à l'étiologie et estime que l'archéologie renverse les probabilités en faveur d'une migration des tribus venant de Mésopotamie. C'est dans *A History of Israel* (Londres, 1960, p. 60-93) qu'il applique ses propres principes aux récits patriarcaux.

Il ne s'agit pas, dit-il, de renoncer à l'hypothèse documentaire, car même ceux qui proclament l'abandon des méthodes de critique littéraire sont obligés finalement de distinguer « des blocs de substance correspondant en gros à ce qui est désigné par les sigles J, E, D et P » (62). Ce qui est abandonné, c'est l'évolutionnisme wellhausénien et l'idée que les « documents » n'ont fait que projeter dans le passé leurs propres conceptions. Il n'y a pas à suspecter les traditions et, maintenant que « les débuts du IIe millénaire ont apparu dans la lumière du jour, il est devenu clair que les récits patriarcaux, loin de refléter les conditions d'un âge tardif, conviennent précisément à l'âge dont ils ont le dessein de parler » (63). D'où « une nouvelle appréciation de la nature des traditions ». On peut dater les documents, mais cela ne permet aucune conclusion sur la valeur des traditions qu'ils contiennent; il faut voir en chaque cas. Comme l'ont fait Alt et Albright, il faut étudier chaque unité. On a pu constater la fidélité de la tradition orale, même pour la substance contenue dans les « documents » les plus récents. Le détail de la transmission des traditions échappe souvent. Aussi doit-on reconnaître les « limitations de l'évidence » (67 : « même si nous acceptions le mémoire [account] biblique pour sa valeur nominale [*face-value*], il est impossible de reconstruire l'histoire des débuts d'Israël); le Pharaon n'est pas nommé, les ancêtres du peuple hébreu ne sont mentionnés dans aucune inscription contemporaine et l'on ne peut dire en quel siècle ont vécu Abraham, Isaac et Jacob; mais aucune évidence ne s'est manifestée qui contredirait l'une des données de la tradition... Le témoignage de l'archéologie est indirect et donne au tableau des origines d'Israël tel qu'il est peint dans la Genèse une saveur *(flavor)* de probabilité ». Ces limitations tiennent à la nature même des récits patriarcaux, nés et transmis dans des clans séparés, fondus en fonction de l'unité d'Israël, avec souci d'un enseignement non plus seulement historique mais théologique. « Bien que l'historicité essentielle des traditions ne puisse être mise en échec *(impeached)*, les reconstructions détaillées sont impossibles » (68). La seule méthode possible est l'examen des traditions en fonction de l'arrière-plan du monde de l'époque (69). Bien des points seront hypothétiques, encore qu'on en puisse dire assez pour qu'il soit certain que les traditions patriarcales sont fermement ancrées dans l'histoire ».

Pour Bright le monde qui est à l'arrière-plan des récits patriarcaux est celui des débuts du second millénaire. Les noms des Patriarches sont de frappe amorite du type connu par Mari, Chagar Bazar et les textes égyptiens d'exécration. Les coutumes ont des rapports frappants avec celles qu'enregistrent les textes de Nuzi et les lois hittites. Le mode de vie des Patriarches et leurs déplacements conviennent au monde égypto-sémitique et aux données palestiennes de la première moitié du IIe millénaire. Mais une date précise est impossible, car les généalogies ne sont pas complètes et les « récits de la Genèse télescopent les traditions de groupes divers dont l'arrivée se répartit sur une période » (76). Cette période est à fixer entre le XXe et le XVIe s., avant l'extension de l'empire égyptien et le développement du système des cités-états en Palestine, avant la période d'El Amarna (XIVe s.), où nous trouvons à Sichem, Hébron et Jérusalem d'autres noms que ceux de la Genèse. On constatera des positions semblables dans l'*Atlante Biblico* de P. Lemaire et O. Baldi, Rome-Turin, 1955, p. 57-65.

Si Bright est réservé sur le séjour d'Abraham à Ur, il estime les données très favorables à un séjour de Laban en Haute-Mésopotamie et à une migration venue de cette région, avec connexions étroites entre Araméens et Israélites. Les Patriarches ne sont pas des « éponymes sans personnalité » (83), mais des chefs de clans semi-nomades, appartenant sans doute à la classe sociale des *Hapiru*, connus par les cunéiformes et les textes égyptiens, ayant une religion très différente des paganismes de Mésopotamie et des cultes de fertilité cananéens. On trouvera dans J. A. Soggin, *Ancient biblical Traditions and modern archeological Discoveries*, dans *Bibl. Arch.*, XXIII, 1960, p. 95-100, un effort pour unir les points de vue de Noth et de Bright.

Tel étant le *status quaestionis*, il faut maintenant dresser le tableau des voies d'approche dont nous disposons pour éclairer la figure des Patriarches, dont pratiquement tout le monde admet l'existence, même quand on discute la portée des récits de la Genèse.

II. Les voies d'approche. — Il convient de grouper les données sous trois chefs, demandant chacun une méthode différente : données bibliques, données archéologiques, données ethnologiques.

I. Données bibliques. — Pour interpréter les récits de la Genèse et en dégager la personnalité des Patriarches, il ne faut jamais perdre de vue ce qu'ils ont représenté dans le judaïsme postérieur et déjà chez les Prophètes. La continuité dans l'histoire de la nation fait de ceux-ci les premiers témoins à interroger, d'autant qu'ils ont été parfois les contemporains des rédacteurs des récits patriarcaux et ont partagé leurs vues.

Pour Élie, Abraham, Isaac et Jacob sont les hommes dont Yahweh est le Dieu. Dans la lutte qui l'oppose à Baal, Yahweh est le Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob (I Reg., XVIII, 36). Au temps d'Élisée, le même livre des Rois (II Reg., XIII, 23) parle de l'alliance conclue par Yahweh avec Abraham, Isaac et Jacob. Dans un passage d'authenticité discutée (il manque dans le grec; cf. W. Rudolph, *Jeremia*, Tubingue, 1947, p. 184 sq.), le livre de Jérémie fait d'Abraham, Isaac et Jacob les ancêtres du peuple que Yahweh veut rétablir (XXXIII, 26). Selon Ézéchiel (XXXIII, 24), ses contemporains restés au pays invoquent le don que Yahweh avait fait du pays à Abraham isolé, pour le revendiquer maintenant qu'ils sont nombreux. Dans un passage, également discuté, de Michée (VII, 20; cf. Sellin, *Zwölfprophetenbuch*, 350; J. M. Powis Smith dans *I. C. C.*, 155), Abraham et Isaac désignent le peuple qui bénéficiera des promesses faites aux ancêtres. C'est Isaïe, XL-LV, qui insiste le plus sur cette filiation qui rend le peuple héritier des promesses faites aux Patriarches : « Toi, Israël mon serviteur, Jacob que j'ai choisi, race d'Abraham mon ami » (XLI, 8), et plus loin : « Regardez

Abraham votre père et Sarah qui vous a enfantés » (LI, 2). D'où l'exclamation priante d'Is., LXIII, 16 : « Tu es notre Père, car Abraham ne nous reconnaît plus et Israël ne se souvient plus de nous; c'est toi Yahweh qui es notre Père ». Il s'agit là des Patriarches en personne, tandis qu'en Is., XXIX, 22, plus difficile à dater, on ne sait trop s'il s'agit d'individus ou de collectivités : « Yahweh, Dieu de la maison de Jacob, lui qui a racheté Abraham; désormais Jacob n'aura plus de honte ».

Cette double valeur (individuelle et collective) des noms des Patriarches se retrouve chez les Prophètes préexiliques. Les termes ont plus souvent valeur collective qu'individuelle et le problème est surtout de savoir quel est le peuple ou la fraction qu'on appelle Israël (G. A. Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, Upsal, 1946, p. 110-269; A. Gelin, *Le sens du mot « Israël » en Jer., XXX-XXXI*, dans *Mémorial J. Chaine*, Lyon, 1950, p. 161-168). Non seulement en Jérémie (XXXIII, 26), mais en Amos (VII, 9 et 16, en parallèle d'ailleurs avec Israël), le nom d'Isaac (écrit *yišḥaq* et non *yiṣḥaq*) désigne le peuple. Moins fréquent que le nom d'Israël, le nom de Jacob revient constamment dans les oracles prophétiques et désigne le peuple dans la majorité des cas. Ainsi quand Amos s'écrie : « Comment Jacob subsistera-t-il? » (VII, 2) et lorsqu'il reproche à Jacob l'orgueil qui va entraîner sa ruine (VI, 8). C'est le peuple que vise Osée lorsque, parlant de l'avenir et évoquant une attitude d'obéissance et de paix, il dit : « Jacob traînera la herse » (X, 11). Il en est de même quand il affirme que Dieu est en procès avec Juda (certains veulent corriger en « Israël ») et va traiter Jacob selon sa conduite (XII, 3). Même emploi chez Isaïe quand il annonce une parole du Seigneur contre Jacob, laquelle est tombée en Israël (IX, 7). Quand Jérémie encourage Jacob à ne pas craindre (XXX, 7, 10, 13), il le met en parallèle avec des peuples qui le menacent (Aram, Philistins) et non des individus; au ℣. 18 Dieu parle de rétablir les tentes de Jacob, c.-à-d. son peuple (XXXI, 7), le reste d'Israël. En effet, en Jer., XLVI, 27, Jacob est synonyme d'Israël captif, ce qu'il est également en Ez., XXXIX, 25. Le plus explicite de tous est peut-être Michée qui parle à plusieurs reprises du forfait de Jacob (I, 5; III, 8), en faisant allusion aux fautes contemporaines et non à un crime du passé; Michée proclame également la volonté de Dieu de rassembler Jacob tout entier (II, 12) et parle du « reste de Jacob au milieu des peuples » (V, 6, cf. 7).

Presque tous les passages de ces Prophètes peuvent s'interpréter dans un sens collectif. Mais quelques passages et quelques expressions montrent que pour eux Jacob n'est pas qu'une collectivité. Les Patriarches ne sont pas que des clans, « application exagérée et abusive de principes justes », dit R. de Vaux (dans *R. B.*, 1946, p. 326) à propos des textes de la Genèse, et, avant lui, même R. Weill : « Il faut bien que Jacob et Ésaü, qu'Isaac, qu'Abraham et Laban aient désigné autre chose que les entités ethniques auxquelles ils furent par la suite affectés » (dans *R. H. R.*, LXXXVII, 1923, p. 86). Des études récentes comme celles de W. Robinson (*The Hebrew Conception of Corporate Personality*, dans *Werden und Wesen des alten Testaments*, Berlin, 1936, p. 49-61), reprises en particulier par J. de Fraine (*Adam et son lignage*, dans *Museum Lessianum*, 1958), ont montré comment, chez les Prophètes et dans la mentalité hébraïque en général, l'individuel et le collectif ne s'opposent jamais. Ainsi quand, dans Ézéchiel (XXVIII, 25), Dieu parle du « sol que j'ai donné à mon serviteur Jacob », on peut hésiter entre le peuple qui a reçu le sol et le patriarche qui en avait reçu la promesse. Jérémie (XXXIII, 26) est plus net quand, parlant de la « descendance *(zèra')* de Jacob et de David », puis de la « descendance d'Abraham, Isaac et Jacob », il met en relief le nom des ancêtres. L'expression est analogue à une autre, très fréquente chez les Prophètes, celle de « maison de Jacob » (*beyt ya'aqôb*; Is., VIII, 17; Jer., II, 5; Am., III, 13; Mich., II, 7). Cette expression suggère le sens individuel du nom du Patriarche, car on en a l'équivalent dans les Annales de Téglat-Phalazar III (Luckenbill, *Ancient Records of Assyria*, I, 815, 816) et de Sargon II (II, 11, 80, 92, 118 et surtout 99), où Israël est appelé *Bît Humria* (*Humri*, chez Adad Nirari III, *ib.*, I, 739), « maison d'Omri »; Omri est un individu bien déterminé, le fondateur d'une des grandes dynasties du royaume d'Israël (cf. J. Plessis, *D. B. S.*, I, 785 sq.).

Enfin, dans un passage d'Osée, l'allusion à la vie de l'ancêtre est plus précise, quoique là encore le lien entre l'ancêtre et le peuple ne soit pas perdu de vue. En XII, 3, le prophète annonce que Dieu est en procès avec son peuple (Juda, peut-être à corriger en Israël); il va traiter *(pâqad)* Jacob suivant sa conduite, le rétribuer suivant ses œuvres (*ma'alal*, terme plutôt péjoratif, cf. Harper, dans *I. C. C.*, 379). Mais le verset continue en évoquant la vie personnelle de l'ancêtre : « Il a lutté avec l'ange et il a prévalu; après avoir pleuré, il a demandé grâce » (℣. 5 sq.; cf. l'hypothèse Tur Sinai, *Eretz Israel*, V [Mélanges Mazar, 77, cf. 87]; suggestions de M. Gertner dans *V. T.*, X, 1960, p. 272-284). Quelques versets plus loin, après allusion aux fautes de Galaad et de Gilgal, en vient une autre au mariage de Jacob : « Jacob s'enfuit dans les plaines d'Aram, Israël servit pour une femme, pour une femme il garda (les troupeaux) ». C'est encore une référence a un événement considéré comme personnel. D'ailleurs, dans le ℣. 14, il est encore fait allusion à un individu, le prophète qui fit monter Israël d'Égypte; on ne le nomme pas, mais c'est Moïse. Enfin le ℣. 5, à propos de la « rencontre » à Bethel, semble bien faire allusion à une révélation de Dieu au Patriarche.

Ces versets elliptiques s'éclairent donc par les récits du Pentateuque. Mais, pour ces récits également, la question du caractère individuel ou collectif du Patriarche s'est posée et se pose. Dans certains textes comme les généalogies (par ex. XXII, 20-24), il est évident que des noms tels qu'Aram évoquent certainement plus le peuple ou le clan que l'individu. Des problèmes délicats d'exégèse se posent où, comme pour les textes que nous venons de voir, il faudra se garder d'opposer individu et collectivité. L'enquête menée auprès des Prophètes montre que l'importance des Patriarches vient de ce qu'ils étaient considérés comme les ancêtres du peuple. L'enquête sociologique confirmera cette orientation de la recherche et montrera la tendance des tribus nomades ou semi-nomades à garder vivant le souvenir d'un personnage historique aux origines de leur existence. Ces constatations nous détourneront d'autres lignes de recherches qui ont été proposées :

1° Les Patriarches seraient d'*anciennes divinités palestiniennes*. Cette opinion, favorisée par E. Meyer (*Israel und Nachbarstämme*, 267), semblait pouvoir être étayée par des noms comme Édom, documenté comme divinité et comme peuple. Mais, justement, ce n'est pas un nom de Patriarche, et ce n'est pas sans mal qu'on rattache Édom à l'ancêtre Ésaü dont le nom a une tout autre forme. En fait cette opinion se heurte à trois données : *a)* La tradition israélite n'a conféré ni reconnu aucun caractère divin aux Patriarches, mais a toujours vu en eux des ancêtres humains soumis aux difficultés physiques, économiques et politiques de l'humanité charnelle (cf. F. Böhl, *Die Zeitalter Abrahams*, dans *Op. minora*,

29). — *b)* Les noms des Patriarches n'apparaissent pas comme noms de divinités ouest-sémitiques dans la documentation actuelle, pourtant fort riche sur ce point. — *c)* L'attachement des tribus nomades et semi-nomades aux liens du sang concrétisés par des schémas généalogiques est contraire à l'hypothèse selon laquelle les tribus auraient transformé des baals locaux en ancêtres immigrants de contrées étrangères.

2° Une seconde hypothèse, peu vraisemblable, fait des récits patriarcaux des *mythes transposés*. Pour D. Völter (*Die Patriarchen Israels und die ægyptische Mythologie*, Leyde, 1912), ces mythes auraient été des mythes égyptiens. C'est ainsi que dans *Be'er Laḥay Ro'y* de Gen., XVI, 13 et dans *Mamré* Völter retrouvait le nom du dieu solaire égyptien Re (et *mam* serait le *m'm'* égyptien, un palmier doum, p. 50). Mais le dieu *Re'* s'écrit avec un *aïn* et non un *aleph*; malgré le rapprochement des deux gutturales en égyptien, l'assimilation est illégitime en sémitique, d'autant que nous savons par les transcriptions cunéiformes que la prononciation était *Ria* et non *roy*. Les listes topographiques égyptiennes de Syrie-Palestine (cf. J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian topographical Lists relating to Western Asia*, Leyde, 1937) ne semblent contenir aucun nom avec *Re*, et pourtant les scribes égyptiens eussent été enclins à capter ce mot. Enfin, ce n'est pas un palmier doum, mais un chêne, *'eylôn*, qu'il y avait à Mamré (Gen., XVIII, 1).

La découverte des textes de Ras Shamra a revivifié l'hypothèse, non plus au profit de la mythologie égyptienne, mais au profit de la mythologie cananéenne. Une première lecture d'une tablette du cycle de Keret avait conduit à admettre un voyage de Térah, père d'Abraham, dans le sud *(negeb)* de la Palestine, non loin de la ville d'Ashdod. Mais une étude plus poussée de ces textes, éclairés par de nouvelles découvertes, a montré qu'il n'était question ni de Térah, ni du Negeb, ni d'Ashdod (cf. E. Vogt, dans *Bi.*, 1956, p. 131), et la mythologie des textes cananéo-phéniciens de Ras Shamra est sans contact direct avec les récits patriarcaux (cf. R. de Langhe, *Les textes de Ras Shamra et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, II, Paris-Gembloux, 1945, p. 97 sq., 466-520 ; même interprétation sur ce point dans C. Virolleaud, *Légendes de Babylone et de Canaan*, Paris, 1949, p. 65 sq., qui retient à juste titre par ailleurs le rapport Édom-Udum).

3° Gunkel et Gresmann avaient préconisé, nous l'avons vu (col. 84 sq.), une autre orientation. Ils avaient été frappés de ce que les Patriarches ne pouvaient être considérés comme de purs ancêtres éponymes (*Stammvater*, p. XVI; « Abraham, Isaac et Jacob sont des figures qui ont une autre signification », p. XVII). Ils constataient également que les récits patriarcaux ne sont pas des mythes et ne peuvent entièrement s'expliquer comme des récits étiologiques des lieux de culte palestiniens, car ils appartenaient aux tribus avant leur entrée en Canaan (LX). Aussi Gunkel, impressionné par les traits accusés d'un Abraham ou d'un Jacob, chercha-t-il les rapports des figures patriarcales avec les types de la littérature universelle (LXII). Ces récits décrivent la conduite de Dieu envers chaque homme (LXXI) et les Patriarches reflètent une attitude humaine typique. Mais il va plus loin. Les Patriarches sont des *Märchengestalten* (LXXIX), des types de la littérature populaire tels qu'on les trouve dans les contes, ce sont des *Gestalten der Dichtung* (LXXX), des produits de la poésie qui, pour n'être pas mythiques ou étiologiques, n'en sont pas pour autant historiques, « pas plus que Siegfried ou Brünnhild » (LXXIX). Ayant coupé les attaches des Patriarches avec le sol (étiologie) et le sang (ethnologie), Gunkel en fait les produits d'une littérature universelle, déracinée et désincarnée. Heureusement, son commentaire ne pousse pas ces principes à leurs dernières conséquences, ce qui lui laisse une réelle valeur.

Les nouvelles recherches sur les sagas (cf. Dumézil) auraient sans doute détourné Gunkel de cette voie. La saga n'est pas une transcription symbolique de phénomènes de nature : loin qu'on puisse en réduire les personnages à des types de littérature universelle, on y retrouve des éléments d'histoire et de sociologie importants. D'autre part, les figures des Patriarches ne sont pas des « types », mais apparaissent étonnamment complexes; l'attitude d'Abraham envers Lot, envers Sarah en Égypte, envers Hagar ne se laisse pas si facilement réduire à l'unité; celle de Jacob encore moins. Les données de la tradition biblique, de l'ethnologie et de l'archéologie conduisent à renverser le principe de Gunkel et à donner le primat à la vie des tribus sur les formes de la littérature. Les découvertes des dernières décades dans la littérature du Proche-Orient, cunéiformes et hiéroglyphes, ne nous donnent aucun type de ce genre; même le sauvage MAR. TU des cunéiformes, l'homme de l'Ouest, ne ressemble en rien à Abraham (voir *infra*, col. 110). Gunkel a tout à fait raison de ne pas voir dans tous les récits patriarcaux un décalque des aventures des tribus et de rechercher dans le temps qui précède la conquête l'origine de la figure des Patriarches. Mais le problème exégétique est de déterminer comment les traditions patriarcales, attachées aux tribus, se sont enracinées sur le sol de Canaan en fonction d'êtres en chair et en os, quitte à s'exprimer dans des formes littéraires variées. Il s'agit donc de déterminer comment, dans les circonstances historiques du IIe millénaire, l'héritage des tribus nomades s'est accroché au pays où se sont installés les Israélites et où s'est fondé l'État d'Israël. La difficulté vient de ce que la littérature biblique ne nous offre pas, pour cette période, les mêmes recoupements que pour la période monarchique. C'est la « préhistoire d'Israël » (Noth), alors que ce peuple est encore en marge de la civilisation, donc des sources écrites, la première mention qui est faite de lui se trouvant sur la stèle de Ménephtah (env. 1230 av. J.-C.). Mais plusieurs voies restent possibles pour déterminer scientifiquement la base historique de l'Israël patriarcal.

II. DONNÉES ARCHÉOLOGIQUES. — Cette approche archéologique est basée sur les monuments, écrits ou non écrits, du passé. Déjà F. Vigouroux, dans *La Bible et les découvertes modernes* (4 vol., 3e éd., 1881), avait étudié avec soin la recherche topographique, les hiéroglyphes et les cunéiformes, surtout pour Joseph (tome II), mais aussi pour Abraham et les mœurs patriarcales (I, 335-346). Même au temps où régnait presque souverainement la critique littéraire, les commentateurs n'ont pas cessé d'y faire appel (cf. F. X. Kortleitner, *Religio a patriarchis Israelitarum exercitata*, Oeniponte, 1936). Depuis ce temps, les documents se sont multipliés et leur interprétation s'est affermie. Il a déjà été fait mention des travaux de Dhorme, Bea, Rowley, Albright... Des archéologues comme G. E. Wright (*Biblical Archaeology*, Philadelphie-Londres, 1957, p. 45-52), P. Lemaire et D. Baldi (*Atlante biblico*, Turin-Rome, 1954, p. 57-63), et déjà C. C.Mc Cown (*The Ladder of Progress in Palestine*, New York-Londres, 1943, p. 120) ont inséré les Patriarches dans l'archéologie du temps. L. Woolley (*Abraham*, tr. fr., Paris, 1936) a cru pouvoir préciser les conditions du séjour du Patriarche à Ur, et N. Glueck, qui explore l'extrême sud palestinien depuis 1952 (voir col. 103), a cherché à rattacher le séjour d'Abraham au Négeb à la découverte qu'il a faite de nombreux vestiges de la céramique du Moyen

Bronze, 2000-1900 av. J.-C. (dans *Bibl. Arch.*, XVIII, 1955, 2-9). Mais un autre archéologue, J. Pritchard, est plus réservé (*Archaeology and the Old Testament*, Princeton, 1958) et M. Noth a jugé bon de rappeler, avec exemples à l'appui (congrès d'Oxford, 1959), que l'archéologie ne résolvait pas par elle seule tous les problèmes (*Suppl. Vet. Test.*, VII, 1960, p. 262-282, *Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels*). Le travail archéologique est donc loin d'être terminé et ses conclusions loin d'être indiscutées. Mais l'apport est indéniable.

Cet apport archéologique porte, d'une part, sur les *lieux* que mentionnent les récits patriarcaux et, d'autre part, sur les textes qui nous informent sur les mouvements de *peuples* au IIe millénaire : certains sont mentionnés dans la Bible et intéressent l'histoire patriarcale.

1° Ce sont les villes *mentionnées dans la geste patriarcale* qu'a pu atteindre la pioche des fouilleurs :

a) Ur des Chaldéens (Gen., XI, 29, texte hébreu; cf. Neh., IX, 7, mais voir Lods, *Israël*, 187 sq.) est bien connu par les travaux de L. Woolley, qui a voulu faire d'Abraham un sédentaire de cette ville (outre *Abraham*, cf. *Ur en Chaldée*, trad. franç., Paris, 1938; voir les résumés et mises au point de R. de Vaux dans *R. B.*, 1937, p. 128 sq.; A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne*, I, Paris, 1946, p. 282-309; G. Contenau, *Manuel d'Archéologie orientale*, III, 1931, p. 1509 sq.; IV, 1947, p. 2040 sq.). La cité était sumérienne, mais dès la période d'Isin-Larsa (env. 2000 av. J.-C. et plus encore à la période amorite de la Ire dynastie de Babylone : chronologie encore discutée, 1re moitié du IIe millénaire), on y trouve une masse de noms sémitiques (H. H. Figulla et W. J. Martin, *Ur Excavation Texts*, V, index, 27 sq., Philadelphie, 1953), dont beaucoup commencent par *aba*, *abi*, *abu*. Mais la Chaldée et les Chaldéens n'apparaissent dans les textes cunéiformes qu'au IXe s. avec Assurnasirpal II et Salmanasar III; c'est une région au sud de Babylone habitée par les tribus araméennes (Luckenbill, *Ancient Records of Assyria*, I, Chicago, 1926, p. 470; Boudou, *Liste de noms géographiques*, Rome, 1929). Schmökel (*Handbuch der Orientalistik*, II, 3, Leyde, 1957, p. 247), et de Vaux (dans *R. B.*, 1948, p. 321) admettent un établissement des Chaldéens dès le XIe s. av. J.-C. Les plus anciens textes bibliques qui les mentionnent semblent être Jer., XXI, 4 et Hab., I, 6. Le livre des Rois ne les connaît qu'à l'époque de Nabuchodonosor (II Reg., XXV, 4). Déjà sous Sargon II, Chaldée et Pays de la Mer (près du golfe persique) sont confondus (cf. *Recueil Dhorme*, 229 sq.). L'hypothèse d'un Ur du nord, distinct de l'Ur connu par les textes cunéiformes (B. Jacob, Lods) ne peut s'appuyer que sur un texte de l'Anabase (IV, III, 4; cf. V, V, 17; *Cyropédie*, III, I, 34), où Xénophon rencontre des Chaldéens près de l'Arménie, mais ce sont des guerriers en service (cf. *Cyr.*, III, II, 7 : il y en a du côté de l'Inde), et des textes tardifs (Éthérie, Ammien Marcellin) mentionnant un Ur dans la région d'Harran, à une époque où l'Ur antique avait perdu son nom (Cyrus est le dernier roi dont les briques portent le nom; cf. Woolley, *Ur en Chaldée*, 199), sans doute à cause du déplacement du cours de l'Euphrate. C. Gordon enfin (dans *J. N. E. S.*, 1958, p. 29-31) a proposé Ura du royaume de Hattime (cf. Nougayrol, dans *P. R. U.*, IV, 103-105) et rendu vie à l'hypothèse (il invoque aussi Is., XXIII, 13). Mais justement cet Ura hittite est connu des Annales de Marsil II (*K. U. B.*, XIV, 17, Rs, III, 21 sq.; cf. Goetze, *Die Annalen des Marsilis*, 98 sq.) et situé dans le pays d'Azzi, au N.-E. de l'Asie Mineure (voir Garstang-Gurney, *The Geography of the Hittit Empire*, 39 et la carte). On hésitera à y placer des Chaldéens et un sémite du nom d'Abram. Voir par ailleurs la réfutation de H. W. F. Saggs, *Ur of the Chaldees*, dans *Iraq*, XXII, p. 200-209, et sa discussion de Is., XXIII, 13.

b) Harran (Gen., XI, 31) est bien connu des textes cunéiformes dès l'époque de Mari (env. 2000-1800). Mais il y a plusieurs Harran et il est probable que le Har(r)an des tablettes cappadociennes est un autre Harran, près de Diarbékir (communication orale de P. Garelli; cf. J. Lewy, dans *H. U. C. A.*, XXVII, 1956, p. 22, n. 95). Notre Harran est à situer sur le Haut Balih (A. Goetze, *An old Babylonian Itinerary*, dans *J. C. S.*, VII, 1953, p. 61) : « étape obligatoire quand on vient de l'Euphrate aussi bien que lorsqu'on s'y rend » (Dhorme, *Recueil...*, 206), qui a gardé le nom. Les archéologues songeaient à localiser le Harran biblique au village voisin de Eski Harran (ancienne Harran), à une heure et demie de marche au N. O. (Pognon). Mais les fouilles entreprises par Rice en 1951 ont abouti à la découverte d'importantes inscriptions de Nabonide (*Ill. London News*, XXI, 9, 1957, p. 466 sq.; cf. C. J. Gadd, *The Harran, Inscriptions of Nabonidus*, dans *Anat. Studies*, VIII, 1958, p. 35-92) et ramènent à Harran même; l'effort anglo-turc s'est plutôt porté sur le site voisin de Sultan-Tepe. Mallowan a toutefois exploré un certain nombre de sites voisins de la vallée du Balih (*Irak*, VIII, 111-159; *Twenty-five Years of Mesopotamian Discoveries*, Plymouth, 1956, p. 39-44). Sur l'histoire de Harran, voir Seton Lloyd et W. Brice, *Harran*, dans *Anat. Studies*, I, 1951, p. 77-112; D. S. Rice, *Medieval Harran*, *ib.*, II, 1952, p. 36-84; W. F. Albright, *Harran*, dans *Enz. Miqraït*, III, 302 sq., Jérusalem, 1958).

C'était un centre commercial important avec une source, distante de 1 mille à l'ouest de la cité, utilisée par les villages voisins jusqu'à 5 milles (*Anat. Studies*, III, 83). C'était aussi un centre célèbre de culte lunaire, ce culte qu'évoquent les noms des parents d'Abraham (Terah, Laban sont des noms de la lune). Les fouilles jettent peu de lumières sur la population de la ville. Le district comprenait les villes de Sarug, Nahur et Turah où l'on peut retrouver des noms abrahamides. A l'époque assyrienne, la population semble être araméenne d'après les tablettes trouvées sur le site voisin de Sultan-Tepe où est mentionné le dieu Lune (Sin) de Harran (*Anat. Studies*, VII, 1957, p. 138). Pour la même période, les noms propres de personne de la région de Harran enregistrés sur le *Census* de Johns (*An Assyrian Doomsday Book*, Leipzig, 1901) semblent aussi de facture araméenne (cf. S. Schiffer, *Die Aramäer*, Leipzig, 1911, p. 35).

Mais il est beaucoup plus difficile de déterminer la population au IIe millénaire. Téglat Phalazar Ier (env. 1100) chasse les éléphants dans la région et en tue deux (Luckenbill, *Ancient Records*, I, 247); on peut voir l'importance stratégique du site dans ses Annales comme dans celles d'Adad Nirari Ier (1298-1266; cf. E. Cavaignac, dans *R. A.*, 1955, p. 94), mais sans précision sur la population. L'absence de Harran dans les nombreuses inscriptions de Tukulti Ninurta Ier (1236-1199) est curieuse, d'autant que Mari, Hana et les « collines des Ahlame » sont citées. Au temps de Salmanasar Ier (1266-1236), nous aurions plus de précisions; ce seraient des Hittites (c.-à-d. Néo-hittites) et des Ahlame, c.-à-d. une population plus ou moins araméenne (voir *infra*, col. 109; cf. Luckenbill, I, 116). Au XIVe s. av. J.-C., Sin de Harran est témoin (juste après Teshub, Sin et Shamash) du traité entre le roi hittite Suppiluliuma et Mattiwaza, chef de Hurrites (E. Weidner, *Politische Dokumente*, 52 sq., dans *Boghaz Köy Studien*, III, Leipzig, 1923). Mais la montagne Harana, comme celle des textes cappadociens, doit être située dans une région de l'Anatolie (Garstang et Gurney, *The Geography of the Hittite*

Empire, 41, 48 et 120). Le Harran des Annales de Mursil II s'est éloigné de Carkémish et est maintenant reconnu comme un Hur(ra)na dans le bassin du Halys (Garstang-Gurney, *op. cit.*, 27 sq.; voir aussi Fr. Cornelius, *Geographie der Hethiterreiches*, dans *Orientalia*, 1958, p. 233 sq., 240). Harran disparaît ainsi de la plupart des textes hittites. Il serait peut-être caché sous un autre vocable, ainsi *Hari* qui signifie en hurrite « route », comme Harran en accadien; mais les Hurru de la lettre de Tushratta à Aménophis III (El Amarna 24), qu'on pourrait lire Harru, sont déterminés par le signe du pays et non de la ville (voir cependant III, 113). Dans le traité entre Suppiluliuma et Mattiwaza (voir *supra*, col. 100), la ville n'est pas nommée, sauf dans une lacune pour déterminer Sin (Rs, 54; cf. Weidner, *op. cit.*, 33), mais elle l'est dans le traité Mattiwaza-Suppiluliuma (Vs 46 s; cf. Weidner, *op. cit.*, 47); la capitale Wasuggani doit être lue dans la ligne suivante, ce qui est confirmé par le récit de Mursil sur les hauts faits de son père (Güterbock, dans *J. C. S.*, X, 1956, p. 111). Dans ce territoire du Mitanni où se trouve Harran, Mattiwaza se dit le chef de Hurrites. Il s'y trouve donc une population hurrite, mais probablement mélangée à d'autres.

Harran existait donc à cette époque, alors même que son nom n'apparaît, à ma connaissance, ni dans les textes d'El Amarna, ni dans les textes égyptiens du Nouvel Empire (sauf peut-être Pap. Anastasi I, 19, 1, ce qui est peu probable à cause de l'ostrakon Deir el Medineh 1005), ni dans les textes d'Alalah, ni dans ceux d'Ugarit, tandis que, au témoignage de Mursil, Harran avait une importance voisine de celle de la capitale du Mitanni, Wasuggani. Dans les textes de Mari, Harran réapparaît avec tout le prestige qu'elle a dans les textes à partir du XIII^e^ s. av. J.-C. Elle fait alors partie du pays de Zalmaqum, elle a pour roi Asditakim, où Kupper reconnaît un nom ouest-sémitique (*Les Nomades au temps des rois de Mari*, 230, n. 1), ce qui est probable (Noth, *Festschrift Alt. Geschichte und Altes Testament*, Tübingen, 1955, p. 131; Kupper pense sans doute à *Itur-Asdu* de H. Bauer, *Die Ostkananäer*, 23; mais voir les hésitations de J. J. Stamm sur *asdu* dans *Ass. Pers. Namen*, 290, n. 6, et de Von Soden, *Akk. Wörterbuch*, in loco. J. Bottéro me signale d'autres noms en *asdu* de frappe amorite, comme Hammi-Asdu). Trois fois en *A. R. M.*, VII (J. Bottéro) apparaît comme « homme de Harran » un Iarsab-la-ilu, au nom bien amorite (112, 3; 176, 3; 208, 6). Le pays est parcouru par la tribu sémite des (Beney)-Yamina et le temple de Sin a déjà toute son importance, puisque c'est là qu'ils font alliance avec Asditakim et les autres rois du Zalmaqum. La ville a donc un nom sémite, puis, après une prédominance amorite, elle passe sous contrôle hittite avant de devenir araméenne.

c) Sichem (Gen., XII, 6). Cf. *D. B. S.*, III, 378-383; Abel, *Géographie...*, II, 458; Barrois, *Archéologie biblique*, I, 66 sq., 183 sq.; II, 364 sq.; E. Nielsen, *Schechem, A traditio-historical Investigation*, Copenhague, 1955; W. Harrelson, B. W. Anderson, G. E. Wright, dans *Bibl. Arch.* XX, 1, 1957; R. de Vaux, *Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, 1960, p. 115-117. Les fouilles de Sellin-Welter ont été reprises sous la direction de E. Wright, Mr Steckweh assurant la liaison (cf. *B.A.S.O.R.*, 144, 9-19; 148, 11-27; *R. B.*, 1958, p. 253-260; *Bibl. Arch.*, XX, 1-4; XXIII, 1960, p. 102-126; E. Siegmann, dans *C. B. Q.*, XIX, 101). Les fouilles continuent.

Le site était déjà habité au troisième millénaire. Malgré certaines hésitations (A. Mallon, *Les Hébreux en Égypte*, Rome, 1921, p. 30), il est extrêmement probable que le *Skmm* de Sésostris III (env. 1880-1850) est Sichem, avec mimation, car on la retrouve sur les textes d'exécration publiés par G. Posener (68; E 6), avec pour prince Ibišhaddu (lecture de A. Goetze, dans *B.A.S.O.R.*, 151, p. 31), de frappe amorite (sur cette onomastique en général, voir W. L. Moran, *Mari. Notes on the Execration Texts*, dans *Or.*, XXVI, 1957, p. 339-345, et XXVIII, 1959, p. 213 sq.). Vers 1500, Sichem est une ville solidement défendue qui garde les routes de la future Samarie. A l'époque d'El Amarna, la ville est le fief d'un certain Labaya, dont le domaine paraît assez étendu (Alt, cf. E. A., 289, l. 23). Il meurt et ses deux fils continuent son action, de Sunem à Gézer, redoutée des officiers du Pharaon. Labaya écrit trois lettres au Pharaon pour se justifier, dont l'une est pourvue d'une date en hiéroglyphes (on a retrouvé des objets égyptiens à Sichem). Les noms des fils ne sont pas sûrs et celui du père est de frappe incertaine, plutôt sémitique (Lab'u, « lion », nom porté par un homme de Tunip; cf. Laroche, *Recueil d'onomastique hittite*, *K. U. B.*, III, 21, *passim*) que hurrite ou indo-européen. Les deux tablettes cunéiformes, sans doute un peu antérieures (1400 d'après W. F. Albright, dans *B. A. S. O. R.*, 86, 28 sq.), portent des noms sémitiques (Habaddu, Yantin Addu) et indo-européens (Biraššena; cf. P. E. Dumont, dans R. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, 151; voir les copies dans Böhl, *Z. D. P. V.*, 1926, p. 322, Taf. 45). Or, d'après Gen., XXXIV, 2, le père de Sichem au temps de Jacob, tout en portant un bon nom sémitique, Hamor (âne; animal princier à l'époque), est dit un Hivvite (Hurrite dans la LXX, suivie par certains commentateurs : J. H. Eybers, *Who were the Hivvites*, dans *Die outtestamentiese Werkgemeenskap in Suid Afrika*, 2nd Meeting, Prétoria, 1959, p. 6-14, comparant Gen., XXXVI, 2 et 20 T. M. où Cibeon et Anah sont dits dans un cas hivvites et dans d'autres hurrites). On peut se demander si les Hivvites n'étaient pas un rameau hurrite (le hurwe hurrite peut devenir huwe ou hure), mais la circoncision n'était pas générale dans le monde sémitique et l'absence de nom typiquement hurrite à Sichem laisse hésitant. Des textes comme Jos., XI, 3 qui placent des Hivvites « au pied de l'Hermon dans le pays du Miçpeh », là où Deut., III, 14; Num., XXXII, 41 feraient placer les *havvôt yâîr*, indiqueraient peut-être une autre connexion. Pour Gen., XII, 6, ce sont des Cananéens qui sont à Sichem au temps d'Abraham, donc des sémites par la langue, mais pourvus d'un nom hurrite (*kinaḫḫu* veut dire la même chose que le grec *phoinix*, égyptien *fnhw*, « la pourpre », fabriquée à Sidon et constituant la marchandise typique du commerce des Phéniciens-Cananéens); cf. A. Speiser, dans *A. A. S. O. R.*, XVI, 121 sq.; Maisler, dans *B. A. S. O. R.*, CII, 7; S. Moscati, *I predecessori d'Israele*, Rome, 1956, p. 69 sq.

A la différence de Harran, Sichem n'est pas connue des textes assyriens des IX^e^-VII^e^ s. Elle connaît un dernier éclat au début du schisme, mais Jéroboam ne la garde pas comme capitale. C'est une ville qui, comme d'autres cités manassites, fait ses livraisons à Samarie enregistrées sur ostraca (ostracon 44), tout en gardant une importance religieuse propre (Os., VI, 9) que surent utiliser les Samaritains vis-à-vis des Séleucides (Josèphe, *Ant.*, XI, VIII, 6).

d) Le quatrième site intéressant l'histoire des Patriarches est un lieu *entre Béthel et Ay* (Gen., XII, 8; cf. XIII, 3 sq.). Tandis que c'est proprement Béthel, identifiée à un ancien Luz plus énigmatique (à moins d'y voir le *Retenu* égyptien, écrit au Moyen Empire avec *ṯ* = z sémitique) qui jouera un rôle important dans le cycle de Jacob (XXVIII, 19; XXXI, 13; XXXV, 1-16), Ay a été fouillé par Mme Marquet Krause (*Les Fouilles de 'Ay (Et-Tell)*, 2 vol., Paris, 1949), et ces fouilles ont prouvé que le site fut abandonné après l'Ancien Bronze, donc après le III^e^ millénaire. On a remarqué

que, au contraire, c'est avec le Moyen Bronze (2000-1600) que Bethel, actuellement Beitin, prend vie. Les fouilles américaines de 1928 et 1934 (*B. A. S. O. R.*, nos 29, 35, 55, 56; cf. *D. B. S.*, III, 376) ont été reprises par Kelso (*B. A. S. O. R.*, 137, 5-9) et continuent. Sur Bethel, cf. M. Bič, *Bethel, le sanctuaire du roi, Symbolae Hrozny*, dans *Arch. Or.*, XVII, 1949, p. 46-63; K. Galling, *Bethel und Gigal*, dans *Z. D. P. V.*, LXVI, 1943, p. 140-155; LXVII, 1944, p. 21-42; Abel, *Géographie*, 270 sq.; de Vaux, *Institutions...* II, 117-9. La ville semble ignorée des textes cunéiformes (même des lettres de Tell el Amarna) et égyptiens (même Anastasi I, malgré son attention aux routes de Canaan et la présence d'objets égyptiens dans les ruines; voir cependant la suggestion de Burchardt, *Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Ægyptischen*, Leipzig, 1909, n° 382, sur le n° 97 *bty* de Touthmès III; mais Y. Aharoni ■ une autre suggestion, cf. *R. B.*, 1959, p. 259.) Ou bien El cache un autre nom divin, ou bien ce site de la montagne, hors des routes, n'avait pas d'importance internationale.

A l'ouest de Béthel se trouve la ruine de Burdj-Beitin qui garderait le souvenir de l'autel d'Abraham. Les vestiges actuels datent de notre ère et les sondages récents ont été déconcertants (*B. A. S. O. R.*, 151, 3); mais le dernier mot n'est peut-être pas dit.

e) En Gen., XII, 9-XIII, il est mentionné un séjour au *Negeb*, sans autre précision. Il y a plusieurs Negebs dans la Bible (cf. Abel, *Géographie*, I, 418-420) et l'ensemble est une « contrée hybride » au nord du désert de Sin, touchant à la mer au Wady Ghazzeh. Parlant d'un aller-retour d'Abram en Égypte, il semble que c'est de ce côté que l'auteur biblique place le Negeb d'Abram. Le Negeb de Gen., XX, 1, entre Cadès et Shur, s'y placerait également. Le Negeb d'Isaac, en Gen., XXIV, 62, pourrait aussi y être localisé; mais N. Glueck a fait une large enquête au sud-ouest de Bersabée, là où le P. Abel plaçait le Negeb de Yerahmeel et y a trouvé une céramique importante de la première période du Bronze Moyen (2000-1900) qui paraît attester la présence d'une population qui disparaîtra par la suite (*Rivers in the Desert*, Londres, 1959, p. 67-84; cf. *Bibl. Arch.*, XXII, 1959, p. 82 sq.; *B. A. S. O. R.*, 131, p. 6-15; 137, p. 10-22; 138, p. 7-28; 142, p. 17-34; 145, p. 11-24; 149, p. 8-16; 152, p. 18-38; 155, p. 2-12; 159, p. 3-13). Des doutes ont pu être élevés sur les conclusions à tirer de la présence de cette céramique et de cette population (J. J. Finkelstein, *Commentary*, XXVII, 1959, p. 341-350; observations de G. E. Wright, dans *Bibl. Arch.*, XXI, 1959, p. 101 sq.; M. Noth *Suppl. Vet. Test.*, VII, 1959, p. 265-270).

f) Le *chêne de Mamrê* (Μαμβρη) *qui est à Hébron* (Gen., XIII, 18). De fait, les deux sites sont près l'un de l'autre, distants seulement de 3 kms. Au point de vue archéologique, ils doivent cependant être distingués (Abel, *Mambré*, dans *Conférences de S.-Étienne*, Paris, 1910, p. 146-218).

α. Hébron est une ville ancienne (L. H. Vincent, E. H. J. Mackay, F. M. Abel, *Hébron, le Haram el-Khalil*, Paris, 1923, p. 1 sq., 118 sq.; Abel, *Géographie*, II, 345 sq.; S. Mowinckel, *Die Gründung von Hebron*, dans *Donum natalicium Nyberg*, Upsal, 1954, p. 185-194; voir les observations de A. Pohl, dans *Or.*, 1955, p. 318; K. Galling, *Bibl. Real Lex.*, 265).

Comme pour Béthel, les textes extrabibliques semblent l'ignorer, car le double Heber, de Ras Shamra (parallèle à un double Édom), ne vise probablement pas Hébron. La ville est pourtant ancienne, elle portait le nom de Qiryat-Arba (disposition en carré du type Hycsos selon Mowinckel, quatre clans, ou nom du dieu « Quatre » pour d'autres). Le site en paraît conservé par les ruines d'El Arbain (devenus 40 martyrs dans la tradition locale, Vincent... *Haram...*, 133), sur la colline d'Er-Rumeide où le P. Abel a trouvé un vieux rempart, des tessons du Bronze récent et du Fer I; mais le site n'a pu être encore fouillé. D'après Num., XIII, 22, il y avait anciennement à Hébron « Ahiman, Sheshaï, Talmaï, les fils (*yelidey* et non *beney*, ce qui est un arabisme) d'Anaq ». (Sur ces noms, voir R. de Vaux, dans *R. B.*, 1948, p. 326, n. 1). Or Anaq *('Ij 'nk)* est mentionné dans les textes égyptiens d'exécration de Sethe comme un pays avec trois chefs aux noms sémitiques (*ʾ3m* = *'am*; *ʾ3b ʾ3j m'm'w* = *Abi* + ?; *'k3m* = ?; cf. e1, e2, e3; Sethe, *Die Aechtung feindlicher Fürsten...*, Berlin, 1926, p. 45 sq.; cf. 55 sq.) et, dans les textes Posener, un peu postérieurs (fin du Moyen Empire, 1800-1750), avec un seul prince (E 36 reconstitué, mais manque le nom du prince; d'après B. Maisler, dans *Revue de l'histoire juive en Égypte*, I, 63, E 6' parle non des *Anaqim* mais de l'*Unqi;* sur ces textes voir, entre autres travaux, Vincent, *Vivre et Penser*, II, 187-212; Alt, dans *Z. D. P. V.*, LXIV, 1941, p. 21-39; R. Dussaud, dans *Syria*, 1940, p. 170-182; Albright, dans *B. A. S. O. R.*, LXXXI, p. 16-21; LXXXIII, p. 30-36; de Vaux, dans *R. B.*, 1946, p. 341; Noth, dans *Z. D. P. V.*, 1942, p. 20-34... où l'on trouvera la bibliographie sur les textes Sethe). Mais Ahiman, Sheshaï et Talmaï seraient plutôt hurrites (de Vaux, dans *R. B.*, 1948, p. 326, note 1). Pour Gen., XXIII, la population au temps d'Abraham est hittite, ce qui ne signifie pas de soi indo-européenne, mais peut-être asianique ou hurrite. Le nom du hittite est *'prn.* Or les textes de Ras Shamra nous ont appris que *habiru* ou *hapiru(m)* des cunéiformes s'écrivait *'apiru* en alphabétique (inventé vers le XV^e^ s. av. J.-C.) et en Gen., XIV Abram est dit un hébreu, alors qu'il vient de Mamré près d'Hébron. Enfin la fondation d'Hébron est mise en rapport par Num., XIII, 22, avec la fondation de Tanis qui remonterait vers 1700 av. J.-C. d'après l'interprétation de la stèle dite de l'an 400 (cf. P. Montet, *La stèle de l'an 400 retrouvée*, dans *Kémi*, IV, 1931, p. 191-215) en l'honneur du dieu Seth, plus ou moins assimilé à Baal, ce qui met la fondation (ou le changement de nom) en rapport avec les mouvements hycsos.

C'est autour du tombeau de Sarah dans la caverne de Macpélah (de Vaux, dans *D. B. S.*, V, 618-627; *Institutions*, II, 119) que vinrent prendre place les sépultures des Patriarches. Hébron joua un rôle important lors de la fondation de la dynastie davidique. A l'époque du Fer, c'est un centre de production de jarres, mais la caverne resta assez vénérée pour que l'Iduméen Hérode y fasse des travaux dont Josèphe célèbre la magnificence (*B. J.*, IV, IX, 7).

β. Mamré et son chêne sont un peu à Hébron ce que Moreh est à Sichem. Le P. Abel l'a dissocié d'Hébron et localisé à Nimra. L'exploration du site a été faite par le P. E. Mader (*Mambre, Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heutigen Bezirk Râmet el Khalil*, Fribourg-en-Br., 2 vol., 1957). Il y a traces d'un sanctuaire de l'époque de la Monarchie antérieur au haram d'appareillage hérodien (cf. Mader, *op. cit.*, 42-49, répondant à trois objections de A. Dupont-Sommer, dans *Syria*, 1930, p. 16-32). Le P. de Vaux n'ose se prononcer catégoriquement sur les dates du dallage qui n'est pas dans l'axe du sanctuaire hérodien et paraît fait de pierres de grandeur et de position différentes de celles d'un autre dallage; la distinction cependant n'est pas absolument évidente (*R. B.*, 1958, p. 596; cf. *D. B. S.*, V, 753-758).

Mamré disparaît de la Bible ■ l'époque prophétique, mais reparaît à l'époque chrétienne (Jos., *B. J.*, IV, IX, 7; *Ant.*, I, X, 4) et byzantine (Sozomène, *Hist. Eccl.*, II, IV) comme un centre de culte très fréquenté où viennent les païens (textes dans Mader, *op. cit.*,

I, 288-297) et Jérôme y connaît un *mercatus celeberrimus;* R. de Vaux croit qu'un culte syncrétiste y fut pratiqué, ce qui explique le silence biblique (*Institutions*, II, 120). C'est en effet autour du séjour à Mamré que la Bible nous montre des connexions entre Abraham et les peuples non israélites : moabite, ismaélite, madianite, sabéen et dédanite (Gen., XXV, 1 sq.).

g) Le puits de Lahay-Roy, où Agar enfante Ismaël (Gen., XVI, 14) et près duquel habite Isaac (XXIV, 62), même après la mort d'Abraham (Gen., XXV, 11), était situé très au sud, entre Cadès et Bared. On peut maintenant considérer Cadès comme bien identifié (A. Barrois, *D. B. S.*, I, 992-7; R. de Vaux et R. Savignac, dans *R. B.*, 1938, p. 89-100; R. North, *Geographia Exegetica*, Rome, 1955, p. 26; B. Rothenberg, dans *Bible et Terre Sainte*, XXXII, oct.-nov. 1960), qu'il s'agisse d'Aïn Qedeis ou d'Aïn Qedeirat, et rapprocher Bared de Djebel Umm el Bared. Le puits d'Agar semble avoir été repéré par le P. Jaussen (*R. B.*, 1906, p. 455-57; cf. Abel, *Géographie*, I, 458). La région explorée par Musil (*Arabia Petraea*, I, 176-180, Vienne, 1907), Lawrence et Woolley (*Le désert de Sin*, trad. franç., Paris, 1937) est actuellement étudiée par N. Glueck (voir *supra*, col. 103) qui a repéré trois périodes d'occupation : début du Bronze Moyen (2100-1900), âge du Fer II (à partir de 1000 av. J.-C., fortifications), périodes nabatéennes et byzantines.

h) Shur est entre Cadès et l'Égypte (Gen., XX, 1; cf. I Sam., XXVII, 8), région des Amalécites au sud de Juda (I Sam., XV, 7). C'est un point extrême (Gen., XVI, 7) à l'est de l'Égypte (Gen., XXV, 11). Le site semble tirer « son nom de la frontière fortifiée de l'isthme de Suez, le mur par excellence » (Abel, *Géographie*, I, 434), le « mur du prince » des textes égyptiens. On a rapproché également Shur de la forteresse égyptienne de Silé (le *r* et le *l* sont identiques en égyptien). Mais Silé est peut-être le Zilu de la lettre 288 de Tell el Amarna (place forte avec porte qu'attaqua le roi de Lakish; cf. Albright, dans *J.E.A.*, 1924, p. 6 sq.).

i) Si Shur est Silé, on pourrait être tenté d'identifier *Gerar* avec le Gerra à l'est du delta du Nil. Mais ce site paraît trop loin de Bersabée, et devoir être éliminé, ainsi que le wadi Gerur dans le désert. Gérar avait été fixé par Guérin et Clermont Ganneau à Tell el Sheri'ah, à 20 km au S.-E. de Gaza, à mi-chemin sur la ligne droite Gaza-Bersabée. Cette région semble favorisée par l'*Onomasticon* d'Eusèbe (60,8; à 25 milles d'Eleuthéropolis = Beit-Djibrin), la carte de Madaba et les données byzantines sur le *salton gerariticon* (réétudiées par Alt, dans *Z. D. P. V.*, LXIX, 1953, p. 66 sq.). Aussi Alt (dans *J. P. O. S.*, 1931, p. 210 sq.; 1932, p. 134) accepte-t-il cette localisation et y voit-il le pays de Gari de Tell el Amarna (256, 22, 28; mais voir E. Dhorme dans *R. B.*, 1908, p. 514 sq.). J. Aharoni préfère le site de Tell-el-Hureira, à 7 km plus à l'ouest (dans *Isr. Expl. Journal*, 1956, p. 26-32), beau tell récemment exploré par D. Alon qui y a trouvé des tessons de l'âge du Bronze (spécialement de la 2e phase) et du Fer. Albright pense à Umm el Djerar, nettement plus à l'ouest, à 10 km. au sud de Gaza, près de Tell-Djemmeh. La cité tombe sous l'influence philistine et n'est pas mentionnée dans la liste du livre de Josué, à moins de voir dans Gedor une mauvaise lecture de Gerar. Dans le livre des Chroniques (I Chr., IV, 39 sq., grec; II, XIV, 13 sq.) la ville n'est pas nommée directement, le nom apparaît comme un repère géographique très au sud de Maresa et terme de l'expansion de Siméon. La ville est en ruine à l'époque byzantine, où l'évêché est transporté à Orda. Josèphe ne semble la connaître qu'en fonction des épisodes bibliques (I, 207, 259 sq.; VIII, 294).

j) Bersabée a fait l'objet de visites nombreuses (Guérin, Robinson...) et d'études : *D. B. S.*, I, 963-8 (A. Barrois); III, 339 (L. Hennequin); W. Zimmerli, *Geschichte und Tradition von Beerseba im Alten Testament*, Giessen, 1932; S. Yeivin, *Beersheba, City of the Patriarchs*, dans *Zion*, XX, 1953, p. 117-127 (résumé dans *Intern. Zeitschriftenschau*, V, n° 1369, Düsseldorf, 1959); H. Haag, *Erwägungen über Beer-Sheba*, dans *Sacra Pagina*, I, 335, Louvain, 1959; R. de Vaux, *Institutions...*, II, 120 sq.

La région fut habitée dès le chalcolithique, comme l'ont montré les fouilles de J. Perrot à Tell Abu Matar (dans *Syria*, XXXIV, 1957, p. 1-38) et Safadi (dans *Isr. Expl. Journ.*, V, 125 sq.; VI, 127 sq.; VIII, 131 sq.; cf. *R. B.*, 1960, p. 253; *A. F. O.*, XVII, 459 sq.).

La difficulté, si c'en est une, vient de ce que, à l'endroit où se trouvent les puits (il y en a même plus de sept), on ne trouve pas de céramique préromaine, tandis que sur le Tell-el-Seba, distant d'environ 5 km à l'ouest, Albright a trouvé quelques tessons de l'âge du Fer (cf. *J. P. O. S.*, 1924, p. 152). C'est peut-être là qu'était le sanctuaire de El 'ôlam, dit « le Dôd de Bersabée » (d'après Am., VIII, 14 corrigé). Amos se défie de ce sanctuaire où les fils de Samuel avaient été établis comme juges (I Sam., VIII, 1-2). La Genèse y rattache le souvenir d'Abraham (XXI, 22-33), d'Isaac (XXVI, 23-33) et, plus fugitivement (XLVI, 1-4), de Jacob.

k) Pharan (Gen., XXI, 21; cf. El-Pharan, XIV, 6) n'est pas en rapport direct avec Abraham. Le site est connu de Ptolémée et le nom se maintient peut-être au Wadi Faran. Procope de Gaza y voit une ville que le P. Abel ne croirait pas impossible de localiser à Kseife (*Géographie*, I, 434; II, 205).

l) Le *pays de Moriyyah*, où a lieu le sacrifice d'Isaac (Gen., XXII, 2), soulève plus un problème d'exégèse et de localisation qu'un problème d'archéologie. II Chr., III, 1 situe le « mont moriyyah » à l'emplacement du futur Temple de Jérusalem. Mais il est possible que Gen. XXII joigne deux faits et deux traditions. Voir *infra*, col. 128 sq.

m) Salim près de Sichem est un site situé à 5 km à l'est de Balata-Sichem. Mais il n'est pas sûr qu'il faille y voir le Shalem de Gen., XXXIII, 18, lequel peut n'être qu'un adjectif : « sain et sauf ».

n) Miçpah de Galaad (XXX, 49) est un site de Transjordanie, de localisation discutée, voir *infra* col. 134) (Abel, *Géographie*, II, 390; I. Press, *A Topographical-historical Encyclopedia of Palestine*, III, 594 sq.; M. Noth, dans *P. J. B.*, XXXIV, 1938, p. 23-29; XXXVII, 1941, p. 70; *Z. D. P. V.*, LXXIII, 1957, p. 35; LXXV, 1959, 35-43).

o) Maḥanaïm, au nord du Jabbok (Gen., XXXII, 3), est localisé par R. de Vaux (dans *Vivre et Penser*, I, 1941, p. 30 sq.), M. Noth (dans *Z. D. P. V.*, LXXV, 1959, p. 43, n. 65) et Grollenberg (*Atlas de la Bible*, Paris-Bruxelles, 1955, p. 150, « probablement ») à Tel Hejjaj de préférence à Tell Mahneh. Le site joua un rôle important au temps de Saül et de David, d'où sa présence au n° 22 de la liste des villes conquises par Sheshonq (cf. B. Mazar, *The campaign of Pharaoh Shishak to Palestine*, dans *Suppl. V. T.*, IV, Leyde, 1957, p. 60); il n'est pas sur les autres listes. Il n'a pas été fouillé. Voir aussi I. Press, *op. cit.*, III, 563 sq.

p) Penuel (Peniel en Gen., XXIII, 31, en fonction de l'étymologie proposée). Le site est près d'un gué du Jabbok, possède une tour fortifiée à l'époque des Juges. La ville ne soutient pas Gédéon, de la tribu de Manassé (Jud., VIII, 8 sq., 13, 17). Jéroboam la fortifie et Sheshonq s'en empare (n° 53). Abel (*Géographie*, 406), I. Press (*op. cit.*, IV, 772 sq.) et M. Noth (*Z. D. P. V.*, LXXIII, 1957, p. 33) sont favorables à la localisation au site de Tulul-ad-dahab, occupé cer-

tainement depuis le Bronze récent. Voir aussi, *infra*, col. 134.

q) Sukkot appartient à Gad d'après Jos., XIII, 27 et joue également un rôle à l'époque des Juges (Jud., VIII, 5, 16) et au début de la monarchie (I Reg., VII, 46). Le Talmud de Jérusalem (traité *Sheb.*, IX, 2; cf. Schwab, II, 416) identifie Sukkôt à Deir-Alla, à 7 km en aval de Penuel sur le Jabbok. La céramique trouvée par N. Glueck (*Explorations in Eastern Palestine*, IV, 308-310; *A.A.S.O.R.*, XXV-XXVIII, New Haven, 1951) et le site lui-même ont conduit N. Glueck, M. Noth (*Z. D. P. V.*, LXXI, 1955, p. 12), A. Kuschke (*Z. D. P. V.*, LXXIV, 1957, p. 17) et I. Press (*op. cit.*, III, 667) à admettre cette localisation. Des fouilles ont commencé en 1960 (H. H. Franken, *The Excavations at Deir 'Alla in Jordan*, dans *V. T.*, X, 1960, p. 386-393). Abel semble préférer le gué de Tell Ahsas, à 1300 m de là, occupé de 1500 à 900, « excellent gué » dont le nom est la traduction de Sukkôt, « branchages ». En tout cas, ces derniers sites sont voisins et marquent les connexions entre Gad et Manassé.

2° Les textes du IIe millénaire qui nous renseignent sur les *peuples et mouvements de peuples* en Syrie-Palestine se répartissent naturellement en textes cunéiformes et textes égyptiens. Il n'est pas toujours facile d'établir la correspondance d'un registre à l'autre. La documentation cunéiforme étant la plus abondante et la plus directe, c'est par elle qu'il faut commencer.

a) Documents cunéiformes. — La question, déjà traitée en particulier par E. A. Speiser, *Ethnic Movements in the Near East in the Second Millenium B. C.*, dans *A. A. S. O. R.*, XIII, 1933, p. 13-54, a été renouvelée par J. R. Kupper à la lumière des textes trouvés à Mari par A. Parrot. Les *Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris, 1957, ont fait l'objet des importantes recensions de W. L. Moran, dans *Bi.*, 1958, p. 373-375; R. Tournay, dans *R. B.*, 1958, p. 313-315; H. Donner, dans *Bi. Or.*, XVI, 1959, p. 144-146; A. Goetze, dans *Journ. of Sem. St.*, 1959, IV, 142-147; L. Matous, dans *Archiv Orientalny*, XXVI, 4, p. 631 sq. Le livre de Kupper peut être complété par celui de D. O. Edzard, *Die « zweite Zwischenzeit » Babyloniens*, Wiesbaden, 1957, et par *I predecessori d'Israele* de S. Moscati. Kupper étudie cinq groupements dont la vie et l'histoire en cette première partie du IIe millénaire peuvent éclairer la vie et l'histoire des Patriarches hébreux. Ce sont les Hanéens, les Benjaminites, les Sutéens, les Amorrhéens (ou Amorites), les Habiru.

α. Les *Hanéens* habitent dans des campements (*navum*; cf. le *naweh* israélite), et exceptionnellement dans un village (*kaprum*; cf. hébreu *kôpher*, araméen *kephar*). Ces installations devaient être précaires (Kupper, *op. cit.*, 13), mais il n'est point fait d'allusion aux tentes. « Les Hanéens connaissent encore partiellement la vie nomade, mais ils ont commencé à se fixer. A côté de leurs campements ils possèdent des installations plus stables et détiennent des terres sur les rives de l'Euphrate. Ils pratiquent l'élevage du mouton (*Arch. royales de Mari* [= *A. R. M.*], V, 81, 5), n'hésitant pas à l'occasion à enrichir leurs troupeaux par la rapine (II, 79, 13-19; IV, 80, 4-5). Il semble que les Hanéens se livraient également au commerce caravanier, et même sur une grande échelle. On ne leur connaît pas de rois. A leur tête, on trouve seulement des anciens (III, 65, 6-7) et des *sugagu...*, chefs de clans ou de village, qui forment généralement une sorte de collège — le singulier est l'exception » (Kupper, *op. cit.*, 15-18), maires ou sheikhs. Les Hanéens sont groupés en clans (*gâyum* = hébreu *gôy*) et peuvent constituer « un des éléments essentiels de l'armée, mais ils ne fusionnent pas avec le reste des troupes » (p. 21). Ils participent à une cérémonie (*tebibtum*, « Schuldenerlass »; cf. von Soden, *Ass. Handwört.*, 181 *b*) « qui avait pour but de purifier les assistants avant de les inscrire sur les rôles de l'armée » (p. 27), cérémonie à laquelle « on pouvait associer une distribution de terre » (p. 28), voire une redistribution (sur le *tebibtum*, voir aussi Speiser, *Census and ritual expiation in Mari and Israel*, dans *B. A. S. O. R.*, 149, p. 17-25).

β. Les *Benjaminites* ont été étudiés par G. Dossin, *Mélanges Dussaud*, II, Paris, 1939, p. 981-996, et plus récemment par M. Astour, dans *Semitica*, IX, Paris, 1959, p. 5-20. H. Tadmor, dans *J. N. E. S.*, XVII, 1958, p. 130, note 12, conteste la lecture *bini ya-mi-na* et propose *mārū yamina;* G. Dossin, dans *R. A.*, 1958, p. 60, a apporté de nouveaux arguments en ce sens. Mais au *mārū* accadien devrait correspondre l'accadien *emnu* et non l'ouest-sémitique *yamina*. Il semble bien que l'idéogramme TUR, lu à Hattus *kappi* ou *x*, soit lu chez ces bédouins *bin* ou *bar*. Ils mènent le même genre de vie que leurs « alliés », les Hanéens. Leur nomadisme est toutefois plus marqué, « bien qu'eux aussi se laissent tenter par la vie sédentaire » (Kupper, *op. cit.*, 55). Leur mouvement de constant va-et-vient est celui de nomades en quête de pâtures pour leurs troupeaux. Nous l'apprenons de la bouche même des Benjaminites qui veulent quitter la région de Sagarâtim : « Il n'y a plus de pâturages, aussi nous dirigeons-nous vers le Haut-(Pays) » (*A. R. M.*, II, 102 : 14-16). Ils vivent dans des campements et dans des villes, font des razzias et des coups de main, mais il leur arrive aussi de conclure des alliances avec des rois dans des temples, ainsi dans le temple de Sin à Harran (voir *supra*, col. 100). Ce sont surtout des tribus moutonnières. Elles pratiquent ici et là l'agriculture (G. Dossin, *op. cit.*, 985 et 989, bien que la traduction de *sapaḫu* par « vanner » ne semble pas retenue dans le lexique de Bottéro-Finet) et le tissage (Kupper, *op. cit.*, 64). Ils ont des parcs à bestiaux pour leurs troupeaux (Kupper, *op. cit.*, 59). Leurs chefs sont dits *šarru*, plutôt chefs (hébreu, *śar*) que rois (accadien, *šarru*) (*sic* Dossin et Kupper); ils ont aussi des *sugagu* et des anciens. Leurs rapports avec les sédentaires sont infiniment complexes, passant constamment de la soumission à la révolte et à l'alliance. Quant aux connexions historiques entre (Ben)jaminites de Mari et la tribu Benjamin, elles ne pourraient concerner que certains clans. A. Parrot avait fait valoir des textes (dans *R. H. P. R.*, XXX, 1950, p. 7) qui montrent leur progression au sud de Qatna. M. Astour vient d'apporter des indices qui rendent l'hypothèse plus vraisemblable; on peut même se demander si le clan de Rahab ne correspond pas aux Rabbu apparentés aux Benjaminites de Mari (Kupper, *op. cit.*, 53), dont le nom aurait subi, comme Abram-Abraham, un allongement avec intercalation du *h*. Mais la filière historique exacte au cours de ces longs siècles nous échappe et oblige à la réserve.

γ. Les *Sutéens* opèrent dans la « partie occidentale du désert syro-arabique » (Kupper, *op. cit.*, 84), mais vont jusqu'aux confins de la Babylonie (p. 90) où ils sont souvent capturés. Ils sont aussi mentionnés dans les textes d'Alalah (Idrimi), d'El-Amarna et même dans les textes d'exécration. Ce sont des pillards dangereux qui couvrent une aire plus large que les Hanéens et (Ben)jaminites. Il leur arrive d'être enrôlés comme mercenaires ou de payer un tribut de moutons à un souverain assyrien que Kupper croit être Tukulti-Ninurta Ier (XIIIe s. av. J.-C.; cf. Kupper, *op. cit.*, 104), mais ce sont plutôt des destructeurs (voir l'épopée d'Irra) qui résistent à la sédentarisation et seront encore regardés par Sargon II (VIIIe s. av. J.-C.) comme des « gens du désert ».

R. O'Callaghan (*Aram-Naharaïm*, Rome, 1948, p. 95) se demande si le terme ne signifie pas « nomades » et les rapprocherait volontiers, avec Albright (dans *B. A. S. O. R.*, 83, p. 34; *Historia Mundi*, II, 341; voir aussi *V. T.*, VIII, 1958, p. 319) des Beney-Shet de la Bible (Num., XXIV, 17), qu'il est difficile de ne pas joindre au Shet de Gen., IV, 25 sq. On peut voir ainsi que les Sutu sont sans connexion directe avec les Patriarches semi-nomades.

δ. Il n'en est pas de même des Araméens que Kupper rapproche des Sutéens, mais sans les identifier. Le problème des origines araméennes est complexe. Téglat-Phalazar Ier (env. 1114-1076) et Adad Nirari II (909-889) rencontrent au pays de Suhi sur le Moyen-Euphrate des « Ahlamê araméens », dits « gens du désert » (c'est le seul cas, note Kupper, p. 133, où les Ahlamê sont pourvus d'une épithète). Vers 1370 et avant, on ne parle que d'Ahlamê; plus tard, les Araméens seront sur le Moyen-Euphrate et en Syrie, tandis que les Ahlamê seront sur les frontières méridionales de l'Assyrie. Dhorme avait montré comment les *ahlamê* semblaient bien être les premiers Araméens; de plus, des noms propres comme *aramu* de la Ire dynastie de Babylone ainsi que la localité d'*Arami*, découverte par N. Schneider dans les textes de la IIIe dynastie d'Ur (fin du IIIe millénaire av. J. C.) (cf. *Bi.*, 1949, p. 109-111), semblaient autoriser Schneider, Moscati (dans *Rivista degli St. Or.*, 1951, p. 16-22) et Dupont-Sommer (dans *Suppl. Vet. Test.*, I, 1953, p. 40-49, où sont cités également des textes d'Ugarit) à remonter l'histoire des Araméens assez haut dans le IIe millénaire.

Ce qui a compliqué la question, c'est la localisation de cet Arami (cf. F. Kraus, *Zeitschr. Assyr.*, 1951, 45 sq.). Kupper a constaté sur la tablette Schneider que c'était le lieu d'origine de travailleurs nommés conjointement avec d'autres travailleurs venant d'Eshnunna, ce qui conduit à situer cet Aram près d'Eshnunna, à l'est du Tigre. Finkelstein (dans *J. C. S.*, IX, 1955, p. 2), étudiant des textes de la Ire dynastie de Babylone, place également cette ville d'Aram à l'est du Tigre. Elle semble à identifier avec « Arammu du pays de Subartu ». Malgré les difficultés soulevées par A. Goetze, il semble que le terme de Subartu s'applique à une « aire très vaste... depuis les frontières de l'Élam à l'Est jusqu'à l'Amanus de la Syrie du Nord-Ouest » et que, dans « l'horizon des archives de Mari, Subartu paraît restreint à la région du Haut-Habur au point de vue politique » (Finkelstein, *op. cit.*, p. 4; cf. Kupper, *op. cit.*, p. 115, note). La région du Haut-Habur est celle de Harran où passent les Patriarches. Mais la région d'Eshnunna est proche d'Arrapha-Nuzi (l'élément *aram* apparaît souvent dans les noms propres de cette région; cf. Dupont-Sommer, *op. cit.*, p. 46, n. 3) où nous verrons qu'ont été trouvées des coutumes proches de celles des Patriarches (cf. Tournay, art. Nouzi, dans *D. B. S.*, VI, col. 663-671). On verrait bien en Aram la désignation locale des tribus (cf. le *Hiranu* de Gurney, dans *Iraq*, XI, 1949, p. 139) qui s'associèrent ensuite aux Ahlamu dans la Haute-Mésopotamie. Elles les supplantent au Ier millénaire (mais Assurnasirpal parle encore au IXe s. des « ahlamê du pays d'Aram »; monolithe de Kurkh, rev. 47; cf. 44 sq.; Gadd, *Annals of the Kings of Assyria*, Londres, 1902, p. 240). Sur les tribus nord-araméennes au Ier millénaire, voir S. Schiffer, *Die Aramäer*, Leipzig, 1911, p. 6-13. L'Israélite du Deutéronome (XXVI, 5) considérait son père, donc un Patriarche, comme un « araméen errant » ou « périssant », et la Genèse fait séjourner longtemps Jacob près de son oncle l'araméen Laban. Si la première moitié du IIe millénaire ne nous donne jusqu'ici qu'un nom géographique, il est difficile de ne pas voir un gentilice « araméen » dans les *army*, *armeya*, *aramima* d'Ugarit, comme l'ont suggéré Thureau-Dangin et Dupont-Sommer (les textes R. S., 15.37 et 16.178 sont maintenant publiés par J. Nougayrol, dans *Palais Royal d'Ugarit*, III, Paris, 1955, p. 35 et 148); il est aussi question à Alalah d'un Arammu [lu]Alasi dans une distribution de grains. Certains croient le terme *aram* d'origine hurrite; ce pourrait être extrêmement suggestif pour certains aspects de l'histoire patriarcale. En tout cas, on retiendra les conclusions prudentes de M. McNamara, *De populi Aramæorum primordiis*, dans *Verbum Domini*, XXXV, 1957, p. 129-142.

ε. Avant de traiter des Hurrites, il convient de retenir ce que dit Kupper des Amorites (*Amurru* = MAR. TU en écriture idéographique). Ce terme, bien connu des assyriologues, n'est pas sans leur causer quelques difficultés, et par suite aux biblistes, car nul ne conteste l'équivalence amurru = *'émori*. Cf. Dhorme (*Recueil*, 81-165 et 759-762), H. Bauer (*Die Ostkanaanäer*, Leipzig, 1926), F. Böhl (*Kanaanäer und Hebräer*, Leipzig, 1911), B. Maisler (*Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnographie Syriens und Palästinas*, Giessen, 1930), J. Lewy (dans *Z. A.*, XXXVIII, 1928, p. 256, et *R. H. R.*, CX, 1934, p. 57 sq.), A. Goetze (*Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo, 1936, p. 144 sq.; dernièrement dans *Kleinasien*, 2e éd., Munich, 1957, p. 64 sq.; 100 sq., 120; en *J. C. S.*, XI, 24 sq., il garde l'expression de Bauer, « east-canaanite »), Honigmann-Forrer-Ebeling (*Reallexikon der Ass., in loco*), Edzard (*Die « zweite Zwischenzeit » Babyloniens*, Wiesbaden, 1957, p. 30-45 et *passim*, et sa recension du livre de Kupper, dans *O. L. Z.*, LIII, 1958, p. 545-551), S. Moscati (*I Predecessori d'Israele*, 75-126; voir p. 88, n. 2, la bibliographie des études de Finet, Jean, Caquot, Noth, Stamm... sur la langue amorite), J. Laessoe (*The Shemshara tablets*, Copenhague, 1959, p. 75 sq.), Kupper, sans oublier les travaux des biblistes (par ex., M. Noth, *Die Welt der Bibel*, 2e éd., Berlin, 1953, p. 45 sq.; H. Tur-Sinai, *The Amorite and the Amurru of the Inscriptions*, dans *J. Q. R.*, XXXIX, 1949, p. 249-258; A. Bea, dans *Bi.*, 1943, p. 245 sq.; de Vaux, dans *R. B.*, 1946, p. 342).

Le terme apparaît dès l'époque agadéenne (vers 2300) pour désigner l'Ouest de la Mésopotamie, même assez précisément le Djebel Bišri au N.-E. de Palmyre, mais aussi les régions alentour. Il y a là une population « tempétueuse qui, de longtemps, n'a pas connu les villes » (notice d'une date d'Ibi-Sin, vers 2100). Dans l'hymne sumérien au dieu MARTU on parle de l'Amorite « qui a son arme pour compagnon... qui ne connaît pas la soumission, qui mange de la viande crue, qui n'a pas de maison pendant sa vie et qui n'ensevelit pas son compagnon mort » (trad. de Vaux). Ils sont fréquemment nommés dans les textes de Mari et de la Ire dynastie de Babylone (M. Rutten, dans *R. A.*, XXXV, 44; F. Thureau-Dangin, *Lettres et contrats de la Ire dynastie de Babylone*, Paris, 1910, p. 109, 2). Puis, dans cette première moitié du IIe millénaire, on voit apparaître dans les fonctions gouvernementales des titres comme « roi de MARTU » (Hammourapi), « grand de MARTU », « père de MARTU », « scribe de MARTU ». Conjointement à ces titres, des personnages à l'onomastique caractéristique, qui n'est pas accadienne, prennent place dans la société, non seulement dans l'Ouest (Alalah, Ugarit), mais à Babylone; et en Occident, à Mari, l'accadien prend des particularités « amorites » qui évoquent l'ouest-sémitique. On avait songé à voir dans le terme d'*amurru* une profession (Bauer, Thureau-Dangin), mais cette profession serait multiple; un seul terme ne pourrait recouvrir toutes ces activités (cf. Kupper, *op. cit.*, 153). Moscati a montré la variété des acceptions du terme. Il est probable qu'il y a là une désignation primitivement géo-

graphique, et que, sous la Ire dynastie de Babylone, la population ainsi désignée devient dominante. Une période commence qui sera la période amorite et l'on voit par l'onomastique des textes d'exécration que les chefs de Canaan sont amorites.

Dans les cunéiformes, la région d'Amurru reste essentiellement l'Ouest montagneux de Syrie-Palestine, même à l'époque d'Assurbanipal (Streck, *Assurbanipal*, III, 770). Au XVe-XIVe s., le royaume d'Amurru (textes de Boghaz-Köy, d'Ugarit et d'El-Amarna) domine les vallées de l'Oronte et du Litanni, avec pour port Simyrra et des frontières variables, indécises vers le sud. Les textes égyptiens qui, chose curieuse, ignorent le pays d'Amurru lors des campagnes syriennes des XVIe-XVe s. le mentionnent à partir du XIIIe s. (Séthi Ier; cf. A. Gardiner, *Onomastica*, I, Oxford, 1947, p. 187 sq.,) comme voisin de Qadesh de Syrie, désignant plutôt la Syrie, et réservant Haru pour l'actuelle Palestine (voir le décret de Canope).

Les textes bibliques parlent non du pays d'Amurru, mais de l'Amorite. Ce n'est pas une population nomade, mais sédentaire, à laquelle se heurtent les Patriarches et leurs descendants (Gen., XV, 16). Pour Ézéchiel, ce sont les premiers possesseurs, païens, de Jérusalem (XVI, 3, 45). On les trouve en Palestine, près des Jébuséens de Jérusalem (Gen., X, 16), à Haçaçon Tamar dans le Sud judéen (Gen., XIV, 7), au chêne de Mamré (XIV, 13). C'est sur eux que Jacob doit conquérir par son épée et par son arc une portion du pays, litt. « un Sichem », qu'il donne à Joseph comme part supplémentaire par rapport à ses frères (Gen., XLVIII, 22). Il s'agit là soit d'un *tractus terræ* (Eva Danielus, dans *Pal. Expl. Quart.*, 1958, p. 33, à propos de Jos., XVII, 7; cf. J. Miles, dans *R. I. D. A.*, IIIe sér, I, 1954, p. 120 sq.), soit plus probablement de Sichem (Procksch, 422 sq.; Skinner, 507; Nielsen, *Schechem*, 281-286), avec en tout cas une allusion à la taille royale qui domine les autres de « l'épaule » (I Sam., X, 23). Enfin le royaume de Hésebon en Transjordanie, lors de la conquête, est dit appartenir à Sihon l'Amorite (Num., XX, 21) et la région est dite pays des Amorites, *ib.* 13, 31. Dans les textes sargoniques et néo-babyloniens, Amurru s'étend jusqu'à Damas (Luckenbill, II, 9), mais les scribes distinguent Amurru, qui est la Syrie, du pays de « Hatti tout entier » comprenant à la fois Syrie et Palestine. Toutefois Sennachérib englobe dans l'Amurru Phéniciens, Philistins, Moabites et Édomites (Luckenbill, II, 239) et Assurbanipal parle des attaques de Kedar contre tous les rois de l'Amurru soumis au joug assyrien (Luckenbill, II, 820). C'est en tant que concept géographique que Nabuchodonosor parle encore d' « Amurru », à propos de livraisons de cèdres du Liban (Langdon, *Neubabylonische Königsinschriften*, 148, l. 6 sq.), mais pas dans ses campagnes occidentales des Chroniques Wiseman où il n'est question que du pays de Hatti. Le terme Amurru ne vise pas la côte, mais l'intérieur, car Nabonide y situe Teima et Cyrus (*Annales*, 39) des « rois habitant sous la tente », donc des sheikhs du désert syro-arabe.

Notons enfin que le terme n'apparaît pas, à ma connaissance, dans les inscriptions ouest-sémitiques, phéniciennes ou araméennes, ce qui achève de donner un relief spécial à l'utilisation par les textes bibliques du gentilice « amorite ». Alors que, pour la Mésopotamie et pour l'Égypte, *Amurru* (resp. *'emor*) est un terme géographique désignant, pour les Mésopotamiens plutôt la région montagneuse de Syrie et le désert adjacent, pour l'Égypte plutôt la côte syrienne et les territoires adjacents, les textes bibliques ignorent le pays d'Amurru mais connaissent l'Amorite. Les cunéiformes n'emploient pas le gentilice *amuraya* ni l'égyptien *'mry* (même pas dans le *papyrus de Turin*, Pleyte et Rossi, 37, 14, ni dans le *catalogue d'Abydos*, Mariette, II, 4, 23, no 1055). La connexion des deux termes est évidente, la différence de traitement peut être significative.

3. Bien que la présence hurrite soit minime à Mari (Kupper, *op. cit.*, 229-232) et que les termes *Ḫur* et *Ḥory* jouent apparemment un rôle négligeable dans la geste patriarcale (Gen., XIV, 6; XXXVI, 20 sq.; cf. I Chr., I, 38 sq.; Num., XIII, 5; XXXI, 8; Ex., XVII, 10, XXXI, 2), tout le monde est d'accord que les mouvements hurrites doivent être envisagés si l'on veut mieux comprendre l'histoire patriarcale. Non seulement les connexions avec les coutumes hurrites s'imposent, mais d'éminents spécialistes voient dans les Hivvites des Hurrites : voir les articles HOURRITES, dans *D. B. S.*, IV, 27-138 (G. Contenau) et NOUZI, *ibid.*, VI, 636-674, avec bibliographie (R.-J. Tournay). Cette population, ni sémitique ni indo-européenne, laisse déjà des témoignages écrits au IIIe millénaire (*R. A.*, 1948, p. 1-20, A. Parrot et J. Nougayrol). Elle est présente, mais non dominante, dans la 1re moitié du IIe millénaire en Haute-Mésopotamie (Mari, Chagar-Bazar, Alalah). Ils viennent de l'Est (tablettes de Nuzi et de Shemshara) et leur langue est apparentée à l'urartéen (Diakonov, *XXIVe Congrès des Orientalistes*, Munich, 165 sq.; H. Leroy, *Miscellanea Nuziana*, dans *Or.*, XXVIII, 1959, p. 1-25, 113-129. Voir aussi : R. de Vaux, *Études sur les Hurrites*, dans *Vivre et Penser*, II (1941), p. 194-211; J. Nougayrol et E. Laroche, *Le Bilingue accado-hurrite*, dans *Palais Royal d'Ugarit*, III, Paris, 1955, p. 311-324; E. Laroche, *Les textes hurrites*, *ibid.*, 327-335; J. Nougayrol, art. *Hourrites*, dans *Catholicisme*, V, 1959, col. 990-992; I. J. Gelb, *New Lights on Hurrians and Subarians*, dans *Studi... L. della Vida*, I, 1956, p. 378-392; H. G. Güterbock, *The Hurrian Elements in the Hittite Empire*, dans *Cahiers d'Histoire mondiale*, II, 1954, p. 383-394; E. A. Speiser, *The Hurrian Participation in the Civilization of Mesopotamia, Syria and Palestine*, *ibid.*, 1953-1954, p. 311-327; A. Goetze, *On the Chronology of the Second Millenium B. C.*, dans *J. C. S.*, XI, 1957, p. 16-45; 66-68; W. Benedikt, *Urartians and Hurrians*, dans *J. A. O. S.*, 1960, LX, p. 100-106. Sans oublier E. Speiser, *Ethnic Movements...*, dans *A. A. S. O. R.*, XIII, 1933).

Quoi qu'il en soit des relations exactes entre Hurrites et Subaréens (I. Gelb, *Hurrians and Subarians*, Chicago, 1944; *New Lights...*, voir *supra*; J. Finkelstein, *Subartu and Subarians*, dans *J. C. S.*, IX, 1-7; R. O'Callaghan, *Aram Naharaïm*, Rome, 1948, p. 37-56), il y a une population hurrite à l'Est du Tigre dès la fin du IIIe millénaire. Dans la première moitié du IIe millénaire, on les trouve sur le Habur, spécialement à Chagar Bazar et Alalah (bien que les chefs aient des noms sémites), mais aussi à Brak et Mari, et la céramique (B. Hrouda, *Die bemalte Keramik des zweiten Jahrtausends in Nord-Mesopotamien und Nordsyrien*, Berlin, 1957), comme la langue, garde des analogies en Urartu (E. Mallowan, *Twenty-five years of Mesopotamian Discovery*, Londres, 1956). Au milieu de ce IIe millénaire un royaume hurrite apparaît, tandis que la population atteint la côte et représente un élément important à Ras Shamra-Ugarit. C'est vers cette époque, au XVe s., lors des campagnes syriennes de Touthmès III et d'Aménophis II, que les Hurrites apparaissent dans les textes égyptiens, conjointement avec les Kédiens, à situer « entre Carkémish et la côte » (A. Gardiner, *Onomastica*, I, 183'), et avec les gens de Nuhasse, donc autour de l'Euphrate. Sous la XVIIIe dynastie il est beaucoup plus question des Hurrites que du pays de Huri (Haru). Mais parmi des « Hurrites » prisonniers, on trouve des noms sémites; le nom géographique devient plus fréquent et,

sous les Ramessides de la XIX^e dynastie, le terme désigne la Palestine depuis la frontière nord de l'Égypte (en parallèle avec Kush, à la frontière sud). Parfois le « Haru » s'étend jusqu'à Byblos (Wenamon), voire le Mitanni *Naharina*; cf. conte du Prince prédestiné), mais dans *Pap. Anastasi*, III, 1, 9-10 (cf. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, Oxford, 1954, p. 69) le Haru semble compris entre Silé et Iupa (= Damas). L'*Onomasticon* d'Amenemopé oppose le Haru et l'Emor (comme le fera plus tard le décret de Canope, où Emor est traduit en grec par *Suria*). Que ce terme géographique soit en Égypte une dérivation secondaire de l'ethnique semble confirmé par les lettres de Tell-el-Amarna où le terme Hurri n'apparaîtrait qu'en proximité du Mitanni (56, 44 ?), et où la lettre en hurrite vient du Mitanni, mais où les princes de Palestine ont parfois des noms indubitablement hurrites, ainsi le prince de Jérusalem Puti (?) Hepa (déesse hurrite). La vague hurrite a donc certainement atteint la Palestine au XIV^e s., mais elle n'est pas seule, car des noms indo-européens apparaissent également (cf. Dumont, dans O'Callaghan, *Aram-Naharaïm*, 151-153, et les réserves de M. Mayrhofer, dans *Die Sprache*, V, 1959, p. 77-95). Il est vraisemblable que cette vague a dû laisser des traces en Palestine, mais on retiendra que la Bible ne connaît de Hurrites qu'à propos du Sud et spécialement de Séir, pays d'Édom (Gen. XXXVI, 20-30), peut-être aussi de Siméon (Num., XIII, 5) et secondairement seulement d'Ésaü (Gen., XXXVI, 6-19 ne parle pas de Hory). Le lien est fait par Cibe'ôn (dont le nom sémitique évoque les vêtements bariolés des Sémites), possesseur d'ânes (XXXVI, 24), non sans analogie donc avec le Abisha de Khnum-Hotep (*D. B.*, II, 1068). C'est en faisant paître ces ânes que son fils Ana trouve au désert de mystérieux Eymîm ou Yêmim (Eaux chaudes?). La désignation des habitants comme troglodytes a pu être favorisée par l'existence des caves de Abdeh (Aviyona, dans *R. B.*, 1960, p. 378) et des maisons cavernes explorées par J. Perrot (*Syria*, XXXIV, 9 sq.; *Bible et Terre Sainte*, n° 9, Paris, 1958).

η. Le dernier groupe qu'étudie Kupper est celui des *Hab/piru* et il intéresse la présente étude car, d'une manière très exceptionnelle, en Gen., XIV, 13, Abram est appelé « hébreu ». Les études récentes (J. Bottéro, *Le problème des Habiru à la 4^e rencontre assyriologique internationale*, Paris, 1954; M. Greenberg, *The Hab/piru*, New Haven, *U.S.A.*, 1955; M. G. Kline, *The Ha-bi-ru Kin or Foe of Israel*, dans *The Westminster Theological Journal*, XIX, 1956, p. 1-24; 170-184; XX, 1957, p. 46-70; Borger, *Das Problem der 'apiru (Hebräer)*, dans *Z. D. P. V.*, LXXIV, 121-132; M. Gray, dans *H. U. C. A.*, XXIX, 135 sq.; voir aussi *Syria*, XXXV, 1958, p. 198-217) n'ont pas entièrement éclairci le problème, mais rendu presque certaine l'identification des *Habiru* cunéiformes, *'prm* ugaritiques, *'prw* hiéroglyphiques et, par suite, donné une forte probabilité non à une identification, mais à un rapport avec les Hébreux (*'ibriy(y)im*), quitte à admettre des statuts juridiques variés (cf. M. Astour, *Les étrangers à Ugarit et le statut juridique des Habira*, dans *R. A.*, 1959, p. 70-76). On devra par suite tenir compte de la présence d'un *'prwn* (dit un hittite) à Hébron, dont les relations avec Abraham sont bonnes. Ces hapiru, à l'orthographe aussi variée que l'onomastique et le statut, apparaissent dès la fin du III^e millénaire en Mésopotamie comme une population en marge des sédentaires, utilisés par eux s'ils sont forts, dangereux pour eux s'ils sont faibles. Ils ont des liens avec les Hurrites et le mouvement hurrite (c'est de leur statut à Nuzi qu'est le plus proche leur statut en Ex., XXI, 2). Ils apparaissent en Égypte au début du XV^e s. comme « pressant le vin » à la frontière palestinienne. Aménophis II les rencontre en Palestine, tandis que Touthmès III ne connaissait que le pays *'pr*. Ils sont nommés après les rois de Retenw (= Syro-Palestine; A. Gardiner, *Onomastica*, I, 142'-149'; G. Posener, dans J. Bottéro, *op. cit.*, 167) et les frères de rois (?), avant les Bédouins Shasou, les Hurrites et les gens du Nuhasse (entre Homs et Alep). Ils seront encore mentionnés soit en Palestine (Beisan), soit en Égypte jusqu'au XII^e s. (Ramsès IV). Aussi ne s'étonnera-t-on pas que les lettres de Tell-el-Amarna en fassent souvent mention comme d'une population redoutable et turbulente qui menace les vassaux égyptiens, soit en Syrie soit en Palestine. Le nom est généralement écrit idéographiquement (SA. GAZ), mais syllabiquement dans les lettres du roi hurrite de Jérusalem (E. A. 286-290, traduites dernièrement par W. F. Albright dans *Ancient Near Eastern Texts*, éd. Pritchard, 2^e éd., Princeton, 1955, p. 487 sq.). Ils sont des adversaires qui paraissent avoir conquis Sichem (289, 24) et peut-être Bethléhem (traduction incertaine, non retenue par Albright).

b) Les *textes égyptiens*, on vient de le voir, complètent utilement la documentation cunéiforme, mais ils nous renseignent beaucoup moins directement sur les mouvements de population au II^e millénaire, dont ils enregistrent plutôt les échos. Depuis l'Ancien Empire (III^e millénaire, campagne de Ouni), les Égyptiens connaissent les *'Âmou* (= *'am* sémitique « peuple »?), *ḥryou-ša* (« qui sont sur le sable », « habitants du désert »). Mais il y a là des forteresses, des figuiers, des vignes et des moissons. Les Égyptiens devaient faire peu de différences entre les Amou et les Styou (P. Montet, *Avaris*, 15), puisque le Pharaon accueillant Sinouhé, longtemps exilé au pays de Qedem (= קדם, au sud ou sud-est de Byblos; cf. G. Posener, G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens*, Paris, 1949, p. 8, note 24), s'écrie : « Vois un peu, Sinouhé est revenu tel un Amou, engendré de *Styou* » (*štt* écrit ensuite *stt* désigne l'Asie; Gardiner, *Onomastica*, index, 301). Les Amou ont pour déterminatif le boomerang, les Styou l'arc. Le Styou où a séjourné Sinouhé est dit un prince du Retenou supérieur, dans la région de Iaa, « terre excellente qui produisait des figues et du raisin; le vin y était plus abondant que l'eau; elle avait beaucoup de miel et de l'huile d'olive en quantité; des fruits de toute sorte étaient sur ses arbres. Il y avait là encore de l'orge et du froment, et des bestiaux de toute sorte étaient innombrables » (Sinouhé, B., 80-85). Mais en ce début du II^e millénaire auquel se rapporte le récit de Sinouhé, ce bédouin doit lutter contre des « chefs de pays étrangers » *ḥkȝ ḫȝswt*, identifiés généralement aux Hycsos de l'historien gréco-égyptien Manéthon (du III^e s. av. J. C.) qui ont des pâturages, des puits, des bestiaux (mais on ne parle pas de villes; Sinouhé, B, 100-105). Le père du roi Mérikaré, instruisant son fils, considère l'asiatique *Amou* comme un misérable sans lieu fixe, manquant d'eau, habitant dans un pays de montagnes et de forêts dangereuses, vivant de ses troupeaux, incapable de conquérir une ville, et d'être lui-même conquis, capable seulement de faire un coup de main imprévu (91 sq.; cf. *A. N. E. T.*, 416).

Le terme *hycsos* apparaît dès l'ancien Empire (Ouni, Pepi Nakht), mais semble désigner les étrangers du Sud de l'Égypte. Dès la XII^e dynastie (T. Save-Söderberg, dans *Journ. of Eg. Arch.*, XXXVII, 1951, p. 56), hycsos « semble avoir été la désignation usuelle des sheikhs de Syrie et de Palestine » (Sinouhé, B, 98; mais voir la note de Save-Söderberg; tombe d'Abisha à Beni Hassan). Le Moyen Empire s'effondre vers 1750-1730. Manéthon rattache aux Hycsos, rois pasteurs, les XV^e et XVI^e dynasties et, de fait, le Pha-

raon Hyan (Iannas de Manéthon) est désigné comme *ḥḳ3 ḫ3swt* sur des scarabées dont l'un fut trouvé à Gezer (R. A. S. Macalister, *Excavations in Gezer*, III, Londres, 1912, pl. CCIV *b*, 16). Il est certain que, d'après les textes égyptiens, les fondateurs de la XVIII^e^ dynastie durent expulser des asiatiques dominant la Basse-Égypte à Avaris (tablette Carnarvon N. 1, publiée par A. Gardiner, dans *J. E. A.*, III, 1916, p. 95-110; stèle de Kamosé, cf. M. Hammad, *Chronique d'Égypte*, XXX, 198-208, Bruxelles, juill. 1955). Les noms des rois hycsos (le papyrus de Turin est malheureusement lacunaire à cet endroit; voir la colonne x dans A. Gardiner, *The Royal Canon of Turin*, Oxford, 1959, pl. III) ne sont pas égyptiens, mais peuvent souvent être interprétés comme sémitiques. Il en est de même des noms de *ḥḳ3 ḫ3swt* trouvés sur les scarabées hycsos (noms théophores en Anat, Jacob...), d'un ministre du Pharaon Apophis *Nḥmn*, dont le poignard a été trouvé à Saqqarah dans le cercueil d'un autre sémite *'bd*. Il est donc certain qu'entre 1730 et 1580 l'Égypte du Nord a été plus ou moins sujette de princes asiatiques. Il semble également certain que cette infiltration « hycsos » est le contrecoup des mouvements de peuples asiatiques de l'époque patriarcale. On trouve dans les niveaux égyptiens de l'époque de la céramique dite « hurrite », connue par les fouilles de Haute Mésopotamie (cf. A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne*, I, *Les étapes*, Paris, 1946, p. 492), un type d'armement (le *ḫpš*) et de fortification particulier (Tell el Yahoudiyeh), retrouvé en Syrie-Palestine (Y. Yadin, *Hycsos fortification and the battering-ram*, dans *B. A. S. O. R.*, CXXXVII, 1955, p. 23-31; mais voir Save-Söderberg, *op. cit.*, 60 sq.). Ce qui reste discuté, c'est l'origine des Hycsos et leur composition ethnique. Cf. R. Weill, *La fin du Moyen Empire égyptien*, 2 vol., Paris, 1918, avec une documentation très importante; *XII^e^ dynastie, royauté de Haute-Égypte et domination hycsos dans le Nord*, Le Caire, 1953; A. Mallon, *Les Hébreux en Égypte*, Rome, 1921, p. 35-59; P. Montet, *Le drame d'Avaris*, Paris, 1940; E. Drioton et J. Vandier, *L'Égypte*, dans *Clio*, II, 3^e^ éd., 1952, p. 288-294; K. Galling, *Hycsosherrschaft und Hyscoskultur*, dans *Z. D. P. V.*, LXII, 1939, p. 89-115; Save-Söderberg, *op. cit.*; A. Alt, *Die Herkunft der Hycsos in neuer Sicht*, Berlin, 1954, repris dans *Kleine Schriften*, III, Munich, 1959, p. 72-98; J. König, *Aperçus nouveaux sur les Hycsos*, dans *R. A.*, L, 1956, p. 191-199; I. A. Lapis, *Nouvelles données sur la domination des Hycsos en Égypte*, dans *Vestnik drievniei istori*, III, 1958, p. 97-106. En tout cas, le conquérant asiatique que fut Touthmès III se proclame « celui qui a vaincu les *ḥḳ3w ḫ3swt* », ce qui marque le caractère « asiatique » de ces princes, même si les précisions ethnologiques échappent.

Les textes égyptiens du Nouvel Empire sont riches en données sur les régions palestiniennes. Ils ont été étudiés souvent (cf. Drioton-Vandier, *op. cit.*, 396 sq.; bibliographie, 440 sq.; M. Noth, dans *Z. D. P. V.*, LXIV, 39-74; LXVI, 156-173; A. Alt, dans *Z. D. P. V.*, LXX, 1954, p. 33-75; J. A. Wilson, dans *A. N. E. T.*, 233 sq.; S. Yeivin, *The third district in Touthmosis III's List of Palestino-Syrian Towns*, dans *J. E. A.*, XXXIV, 1950, p. 51-62; A. Badawi, dans *A. S. A. E.*, XLII, 1943, p. 1-23; E. Edel, dans *Z. D. P. V.*, LXIX, 97-176; Y. Aharoni, *The Settlement of the Israelites Tribes in Upper Galilee*, Jérusalem, 1957 [recension en français de P. Benoit, dans *R. B.*, 1959, p. 256-262]; *Some geographical Remarks concerning the Campaigns of Amenhotep II*, dans *J. N. E. S.*, 1960, p. 177-183); mais leur étude progresse lentement. Le pays est vu de l'extérieur et si, déjà, il y a divergences entre spécialistes sur les termes géographiques (Yeivin n'est pas d'accord avec Gardiner sur ce qu'il faut entendre par Djahi), les renseignements démographiques sont encore plus incertains. Ils ne doivent cependant pas être négligés. Ils marquent une présence égyptienne, confirmée par les nombreux objets égyptiens retrouvés dans les fouilles (Megiddo, Beisan, Hatzor, Sichem, Lachish, Jéricho...) et que ne laissent pas soupçonner les récits patriarcaux. Cette présence égyptienne est beaucoup plus douteuse au Moyen Empire (cf. W. A. Ward, *Egypt and the East Mediterranean in the Early Second Millenium B. C.*, dans *Or.*, XXX, 1961, p. 22-45).

On a déjà noté l'apparition des termes Hurrite (Touthmès III), Aperw (Aménophis II), Emor (Séthi I^er^). Les Cananéens *(kn'ny)* apparaissent dès Aménophis II. Édom peut-être, sous la forme Shamash-Edom, avec Aménophis II, plus sûrement sous Ménephtah ou Séthi II (Anastasi VI), lié aux bédouins Shasu connus des textes égyptiens depuis Touthmès II (1520-1505 env.). Israël apparaît sous Ménephtah (vers 1230) et les Philistins sous Ramsès III (vers 1200).

III. Les lois de l'ethnographie. — Une troisième voie d'approche est celle que nous offre l'ethnographie. Elle est fondée sur les constantes de géographie, de climat, d'économie, de mode de vie qui conditionnent la vie des groupes humains. La vie des Patriarches que nous fait connaître la Genèse ne ressemble nullement au mode de vie des sédentaires urbains ou de la classe dirigeante du temps de la monarchie. Il faut donc déterminer à quelle structure sociologique chacun des récits se réfère. L'exégète doit donc tenir compte des enquêtes ethnologiques scientifiques qui ont éclairé les conditions du nomadisme au Proche-Orient (voir art. Nomadisme) et du semi-nomadisme. Il ne s'agit pas d'assimiler brutalement les Patriarches à des bédouins du XX^e^ s. Mais la connaissance des problèmes de la vie et des coutumes des sociétés non sédentarisées ou en voie de sédentarisation renouvelle l'optique du lecteur de la Genèse.

Déjà dans ses *Reste arabischen Heidentums* (2^e^ éd., Berlin, 1927), J. Wellhausen avait glané nombre de faits précieux sur les usages religieux et les temps sacrés. Dernièrement, sous la direction de F. Gabrieli, W. Dostal, G. Dossin, M. Höfner et J. Henninger ont réétudié l'*Antica Societa beduina* au Centre des Études sémitiques de l'Université de Rome (1959). Max von Oppenheim a donné un tableau général des tribus dans *Die Beduinen*, 3 vol., Wiesbaden, 1952 (avec collaboration de E. Braünlich et W. Caskel). Les données les plus importantes pour les Patriarches se trouvent aux tomes I (*Mésopotamie* et *Syrie*) et II (*Palestine, Sinai* et *Transjordanie*). Sur la famille, une enquête générale a été faite par J. Henninger (*Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens*, dans *Internationales Archiv für Ethnographie*, XLII, Leyde, 1943, p. 1-189, précieux index), où il étudie en particulier les questions d'endogamie. Le même J. Henninger a étudié le droit de propriété chez les actuels bédouins d'Arabie (*Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, LXI, Cologne, 1959, p. 6-56) et l'ensemble du droit bédouin a été exposé par E. Gräf, avec notes abondantes, dans *Das Rechtwesen der heutigen Beduinen* (dans *Beiträge zur Sprach-und Kulturgeschichte des Orients*, V, Bonn, année non indiquée, env. 1950). Ces travaux utilisent les enquêtes de Musil (*Arabia Petræa*, I, *Moab*, 1907; II, *Edom*, 1907 et 1908, et surtout, pour le présent sujet, III, *Ethnologischer Reisenbericht*, Vienne, 1908, avec index, et ses *Oriental Explorations and Studies*, publiées par l'*American Geographical Society : The Northern Heğaz*, 1926, *Arabia Deserta*, 1927, *The Middle Euphrates*, 1927, *Palmyrena*, 1928, *Northern Neğd*, 1928, *The Manners*

and Customs of the Rwala Bedouins, 1928), celles de C. M. Doughty (*Travels in Arabia Deserta*, Londres-Toronto, 1883, fréquentes réimpressions), de R. Montagne (*La civilisation du désert*, Paris, 1944), de A. Jaussen (*Coutumes des Arabes au Pays de Moab*, Paris, 1908; *Coutumes de Fuqara*, Paris, 1920). Pour la Palestine même, on dispose de quelques monographies intéressantes qui permettent de mieux cerner le processus de sédentarisation : *Naplouse et son district*, de A. Jaussen, Paris, 1927; *Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord*, de Tovia Ashkenazi, Paris, 1938; *Die Beduinen von Beersheba*, de L. Hefeli, Lucerne, 1938 (voir aussi J. Braslawski, *The Nomads of the Negev*, dans *I. E. J.*, 1954, p. 52) et *Die Beduinen am See Genesareth*, Cologne, 1952, de J. Sonnen, particulièrement intéressant pour étudier la transhumance sur petites distances.

Un point certain, en effet, c'est que le nomadisme des Patriarches ne peut être assimilé à celui des bédouins. La société bédouine est axée sur le chameau, alors même qu'elle possède troupeaux de moutons et troupeaux de chèvres pour les besoins journaliers. Or le chameau n'apparaît qu'épisodiquement dans la vie des Patriarches, à l'occasion de voyages hors de Canaan, en Gen., XII, 16 (doc. J, séjour en Égypte), XXIV (*id.*, le serviteur d'Abraham à Harran), XXX, 43 (*id.*, Jacob chez Laban), XXXI, 17 (E?), 34 (J), XXXII, 8, 16 (J ou E, Jacob en Transjordanie), XXXVII, 25 (J, Ismaélites). Pour Albright, le chameau n'a été domestiqué qu'entre le XV^e^ et le XI^e^ s. avant notre ère (*De l'âge de pierre à la chrétienté*, trad. franç., 119 sq.). Albright a été critiqué par les uns (J. P. Free, *J. N. E. S.*, III, 187-193; B. S. J. Isserlin, dans *Pal. Expl. Quar.*, 1950, p. 50-53), approuvé par d'autres (Walz, dans *Z. D. M. G.*, 1951, p. 21-51; 1954, p. 45-87; J. Bright, *A History of Israel*, 72; W. G. Lambert, dans *B.A.S.O.R.*, 160, 1960, p. 42-43). La thèse, déjà nuancée par R. de Vaux (dans *R. B.*, 1949, p. 9 sq.), a été amendée par Dostal (*L'antica Societa beduina*, 11-29), qui place au XI^e^ s., sinon la domestication du chameau, du moins l'apparition des troupeaux chameliers. Il en résulte, en tout cas, que le mode de vie patriarcal n'est pas bédouin, même si l'on peut en noter des vestiges dans la Bible (S. Nyström, *Beduinentum und Jahvismus*, Lund, 1946, surtout p. 24-61).

Les tribus patriarcales se présentent comme vivant essentiellement de petit bétail. Ce sont des tribus moutonnières, et les parallèles sont à chercher dans les *Tribus moutonnières du Moyen-Euphrate*, étudiées par H. Charles. Ces tribus ont pour caractéristique la transhumance du petit bétail, tandis que « les vaches restent toujours au village » (H. Charles, *op. cit.*, 116). Le petit bétail fait des trajets de 30 km et s'arrête aux points d'eau, les points d'eau étant une dominante de l'économie de ces tribus, comme ils le sont pour Abraham et Isaac dans le Genèse. Cette présence de gros bétail au village suppose une certaine sédentarisation. Aussi H. Charles parle-t-il de « double morphologie » pour ces tribus et J. Starcky a considéré cette donnée sociologique comme susceptible d'éclairer le genre de vie des Patriarches (*Abraham et l'histoire*, dans *Cahiers Sioniens*, juin 1951, p. 115-123). En effet, si, lors du séjour de Jacob à Harran, le petit bétail est nommé seul (XXIX, 36 sq., 40), de même qu'il est nommé seul pour un sacrifice de brebis (Gen., XXI, 28) ou un repas de chevreaux (Gen., XXVII, 9), normalement, petit et gros bétail sont associés (Gen., XII, 16; XIII, 5; XX, 14...) et cela dès la rencontre avec Ésaü en Transjordanie (Gen., XXXII, 8), avec une allusion, en Gen., XXXIII, 13, aux difficultés qu'a le gros bétail à se déplacer.

O. Eissfeldt a été intéressé par la question et a étudié les inscriptions safaïtiques (dans *Z. D. M. G.*, 1954, p. 88-123) pour illustrer les rapports de Laban et de Jacob. Le Safa est en effet le territoire de Qedar et des Beney Qedem, les fils de l'Orient; il estime même qu'une partie des récits a eu primitivement ces lieux pour théâtre, avant d'être située en Mésopotamie, ce qui est une autre question (voir les opinions analogues de Dillmann, Gunkel, Procksch, Smend). Les inscriptions safaïtiques montrent le pays comme peu propice à l'agriculture; les tribus se déplacent suivant les saisons et revendiquent des puits avec pierres. Il y est question d'agriculture et d'élevage, mais les achats de bœufs sont rares, tandis qu'il est souvent fait mention de brebis aux noms variés et même de chasse et gibier (cf. Ésaü le chasseur). Les conditions sociales ne sont pas sans rapports avec la Genèse. Les liens de famille sont forts et un safaïte peut nommer ses ancêtres jusqu'au 14^e^ degré. On distingue les esclaves nés dans la « maison » et les esclaves achetés. On voit enfin certain Hirrat fuir les Romains et servir son grand-père à titre d'hôte.

Il n'y a au désert aucun gros bétail (D. N. Lachkarov et E. P. Korovine, *La vie dans les déserts*, tr. fr. Th. Monod, Paris, 1942). Mais il est important pour l'exégèse des récits patriarcaux de savoir si les tribus possèdent du gros bétail avant de s'adonner à l'agriculture, ou si c'est le processus inverse. Les faits ethnologiques africains sont favorables à l'hypothèse qu'on imaginerait tout d'abord : le processus économique irait du petit bétail à l'agriculture, en passant par le gros bétail. « Les chamites orientaux sont vraiment de purs pasteurs dont la parenté avec les sections nomades sémites n'est pas méconnaissable. A côté du gros bétail — le bœuf à longues cornes paraît leur être propre — ils s'attachent à l'élevage des moutons à large queue » (H. Baumann et D. Westerman, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, trad. franç., L. Homburger, Paris, 1948, p. 50). Les animaux des cultivateurs manquent, ainsi la volaille et les chèvres. C'est le bétail qui fait la puissance du chef, « le bétail est la puissance ». Ainsi les Gallas sont essentiellement pasteurs et n'ont adopté l'agriculture et la charrue que depuis le XVI^e^ s., sous l'influence de leurs voisins abyssins (*ib.*, 276). Or les liens historiques entre les peuples chamitiques et les peuples sémitiques sont prouvés non seulement par la linguistique (M. Cohen, *Essai comparatif sur le vocabulaire et la phonétique du chamito-sémitique*, Paris, 1947; O. Rössler, *Verbalbau und Verbalflexion in den semitochamitischen Sprachen*, dans *Z. D. M. G.*, 1951, p. 461-514; J. Friedrich, *Semitisch und Hamitisch*, dans *Bi. Or.*, IX, 1952, p. 154-157; M. Cohen, *Sémitique, égyptien et libyco-berbère*, dans *Bi. Or.*, X, 1953, p. 88-90; G. Castellino, *Observations on the Akkadian Personal Pronouns in the Light of Semitic and Hamitic*, dans *Mit. des Instituts für Orientforschung*, V, 1957, p. 185-218; J. Hohenberger, *Semitisches und hamitisches Sprachgut im Masai mit vergleichenden Wörterbuch*, Sachsenmühle, 1958), mais aussi par l'ethnologie (G. A. Barton, *Semitic and Hamitic Origins*, Philadelphie, 1943; R. Pettazoni, *Miti e Legende*, I, *Africa*, Turin, 1948, p. 301-328).

Ce processus économique tient peut-être au caractère montagneux de la région africaine envisagée et il n'est pas sûr que les conditions en Asie aient permis semblable évolution. « Dans aucune partie de l'Asie ne semble s'être répandu un nomadisme bovin total, tel qu'il existe dans certaines régions de l'Afrique » (H. von Wissmann et F. Kussmaul, art. *Badw*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, I, Leyde, 1948, p. 901). Mais, quand il s'agit de semi-nomadisme, la question est plus complexe. Si le gros bétail ne semble jouer aucun rôle chez les Rualah (cf. A. Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Beduins*, New York, 1928;

voir aussi C. R. Raswan, *Aux pays des tentes noires, mœurs et coutumes des bédouins*, trad. franç., Paris, 1936), il n'est pas absent du cheptel des tribus du Moyen-Euphrate (H. Charles, *op. cit.*), pas plus qu'il ne l'est des tribus d'Arabie Pétrée (Musil, *Arabia Petræa*, III, 291) ou de celles de Moab où vécut A. Jaussen (*Coutumes des Arabes du Pays de Moab*, p. 439), à plus forte raison des tribus qui vivent près du lac de Génésareth (I. Sonnen, *Die Beduinen am See Genesareth*, p. 39 sq.). Mais il n'y joue qu'un rôle accessoire, même chez les semi-nomades d'Ashkenazi (*Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord*, p. 14 sq., 152). On peut se demander si la vache sauvage, rencontrée encore par Doughty en Arabie (*Wothyhi*, I, 562) ainsi que par Jaussen en Moab (p. 283), et estimée pour sa viande, n'a pas été domestiquée pour le labour plus que pour la nourriture carnée. La viande de bœuf n'est guère consommée. Même à Naplouse on disait à Jaussen vers 1927 : « Le bœuf est destiné à la terre et non à garnir la devanture d'une boucherie » (*Naplouse et son district*, 306 sq.) et Musil cite le proverbe suivant : « La viande de bœuf rend malade, mais le lait de vache guérit » (*Arabia Petræa*, III, 150). En fait, le lait lui-même vient plus des brebis que des vaches (cf. Ashkenazi, 143 sq.); Musil note que les vaches des tribus qu'il rencontre sont petites, « donnent peu de lait et sont surtout retenues pour tirer la charrue ou fouler le froment sur l'aire » (III, 291). Même notation chez Doughty (*Arabia deserta*, I, 152) : il ne rencontre de vaches que dans les villages (I, 152, 294; II, 184, 348, 517, 526) et elles servent à faire monter l'eau du puits, très exceptionnellement elles donnent leur lait (II, 6). R. Montagne remarque que le bédouin ne devient *beqqara*, éleveur de bovidé, qu'à proximité des villes (*Civilisation du désert*, 31). L. Hefeli est muet sur le gros bétail de Bersabée, et Musil sur celui du désert proprement dit (*In the Arabian Desert*, New York, 1931). Aussi R. de Vaux note-t-il avec précision que les Patriarches sont dits avoir du gros bétail plutôt en Canaan qu'ailleurs, sauf quand il s'agit de dons. Ceux-ci ont peut-être un caractère honorifique, ainsi les cadeaux du Pharaon à Abraham (Gen., XII; cf. *R. B.*, 1949, p. 11).

Cette remarque nous conduit à observer que les mentions du gros bétail dans la Genèse ne dépendent pas uniquement de l'aspect économique de la vie des Patriarches. Sur ce point on peut citer tout un passage de H. Frankfort (*Kingship and the Gods*, trad. franç. J. Marty et P. Krieger, Paris, 1951, p. 224 sq.) : « Le bétail jouait un rôle vraiment extraordinaire aux yeux des Égyptiens... La grande importance que, de toute évidence, le bétail possédait pour les anciens Égyptiens nous permet de faire participer à l'examen une catégorie de renseignements toute nouvelle. Car certains Africains modernes, qui se rattachent aux anciens Nilotes, montrent envers le bétail une attitude analogue; leur vivant attachement à un point de vue qui nous est si radicalement étranger fait surgir sous nos yeux des possibilités que notre propre expérience ne nous aurait jamais permis d'entrevoir. Dans la vie des Hamites et demi-Hamites, le rôle tenu par le bétail est immense. De nos jours, ces peuples dépendent économiquement de leurs troupeaux. Mais on reconnaît que c'est là une conséquence, et non la cause, de l'estime qu'ils leur témoignent (cf. Hambly, *Source book for African Anthropology*, I, 349 sq.; G. Smets dans *Man*, 1946, n° 6). Ils ont pour règle de ne pas tuer leurs bestiaux pour les consommer; et bien que le lait soit pour eux un aliment capital, beaucoup de tabous y sont attachés et il est servi aux chefs en observant tout un cérémonial (C. Meinhof, *Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit den Wirtschaftsleben*, Oslo, 1926, p. 75). Si certains peuples, comme les Banyoros, connaissent les principes de l'élevage perfectionné, ils ne les appliquent pas pour obtenir de meilleures vaches laitières, ils obéissent à d'autres considérations. Chez certains Nilotes, par ex., il s'agit d'augmenter la longueur des cornes. La dépendance économique à l'égard du bétail paraît donc n'être qu'une caractéristique secondaire du comportement de ces tribus. Le prestige des troupeaux et la valeur émotionnelle qu'on y attache font négliger d'autres formes de la production alimentaire ». Frankfort a certainement raison d'attirer l'attention sur les faits ethnologiques africano-égyptiens. Ils peuvent être une composante dans l'interprétation des récits bibliques qu'il ne faudrait pas étudier sous la seule lumière de la documentation cunéiforme, si riche et si éclairante soit-elle.

En tout cas, les Patriarches ne vivent pas uniquement de bétail. Dans les textes attribués par la critique au document (ou tradition) J, l'agriculture fait son apparition dès la vie d'Abraham. Il fait offrir par Sarah des galettes de farine (Gen., XVIII, 6), mais ces galettes ne sont pas ignorées des bédouins du Sinaï, et les serviteurs n'offrent que des produits du troupeau (*ib.* 8). Plus nettement, Isaac fait d'abondantes moissons (Gen., XXVI, 12) et donne à Jacob une bénédiction agricole (XXVIII, 27 sq.) que ne reçoit pas Ésaü. Dans le document élohiste, l'agriculture apparaît avec Jacob qui promet à Béthel un sacrifice de type agricole avec huile et dîme (Gen., XXVIII, 18, 22). Au sédentaire agriculteur s'oppose alors le chasseur, Ésaü, et des tribus chasseresses comme les Sleib (de Vaux, dans *R. B.*, 1949, p. 12; R. Montagne, p. 68; Doughty, I, 280-282 : « Le bédouin errant serait bien content de découvrir, nichée près d'une aiguade isolée, la cabane d'un Sleib et souhaite d'y manger de la terrine du chasseur; et le pauvre Sleib fera faire bonne chère à l'homme de sa venaison » tandis que c'est le sédentaire Jacob qui apaise la faim d'Ésaü). Ces chasseurs sont méprisés et sont mis au bas de l'échelle sociale du désert; la Bible, de même, élimine Ésaü des promesses du sol.

III. Vie et figure des Patriarches d'après la Genèse. — Comme nous venons de le voir aux colonnes précédentes et comme le reconnaît une part imposante de la critique (col. 92 sq.), ces récits patriarcaux ont une base historique solide. Mais il ne suffit pas pour autant de mettre bout à bout les récits si l'on veut une histoire de la période patriarcale. Il faut tenir compte de l'étude littéraire précise du Pentateuque. Cette étude n'est pas achevée. Elle présente des difficultés particulières du fait que les Patriarches vivent encore en marge de la civilisation du temps et, qu'à leur époque, Israël n'est pas constitué comme un État inséré dans le cours de cette civilisation. A l'heure actuelle, cette esquisse doit tenir compte d'une critique littéraire admettant trois couches différentes dans les textes, correspondant à trois aspects de la tradition historique (cf. art. PENTATEUQUE). Certains croient pouvoir admettre une rédaction unique vers 1200, mais, pour les siècles qui précèdent, ils devront faire la part d'une tradition orale transmise par des tribus ayant vie autonome. Il ne faut pas majorer l'importance des questions de critique littéraire pour la ligne générale de l'histoire patriarcale; on ne peut l'éviter pour le détail des épisodes. Aussi l'esquisse qui suit ne pourra être qu'hypothétique et provisoire dans l'état actuel de nos connaissances.

I. ABRAHAM. — Le premier Patriarche porte successivement les noms d'Abram et d'Abraham. Il n'est question d'Abram dans la Bible qu'aux ch. XI-XVII de la Genèse et dans les allusions de Neh., IX, 7 et I Chr., I, 27.

Le nom d'Abram est de bonne frappe sémitique, avec la particularité hébraïque d'amuïr le *i* de Abi (cf. *Ahab* au lieu de *Ahiab*). On a des Abiram non seulement dans la Bible (Num., XVI; I Reg., XVI, 34; peut-être le Ram, certainement hypocoristique, de Ruth, IV, 19; I Chr., II, 5), mais à Ras Shamra pour les XIV-XIII[e] s., aussi bien sous la forme alphabétique *abrm* (C. Virolleaud, *Comptes rendus de l'Ac. Ins.* = *C.R.A.I.*, 1955, p. 79) que syllabique (*abirami;* cf. J. Nougayrol, *Palais Royal d'Ugarit*, III, 20, l. 1). Il est curieux que *abrm* se rencontre deux fois sur la même tablette, mais l'un est chypriote et l'autre égyptien. En Mésopotamie même le nom est plus anciennement documenté. Non seulement un *abiramu* est éponyme de l'an 677 (*Reallexicon der Ass.*, II, 440) et la sœur de l'épouse ouest-sémite de Sennachérib s'appelle *Abirami* (Johns, *Ass. Deeds and Doc.*, 1898, Cambridge, n° 70, l. 12), mais dans les lettres de Dilbat traduites par Ungnad (*Beiträge Ass.*, VI, 5, Leipzig, 1909) et qui appartiennent à la I[re] dynastie de Babylone, on ■ des *Abarama* (92, l. 6), *Abamrama* (198, l. 12), *Abamram* (198, l. 18). Il n'est pas impossible que le nom se retrouve dans les hiéroglyphes parmi les lieux de Palestine où passe Sheshonq I[er] au X[e] s. av. J.-C. (B. Mazar, dans *Suppl. Vet. Test.*, IV, 65, Leyde, 1957; discussion dans J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists*, Leyde, 1937, p. 183; voir aussi *R. B.*, 1960, p. 317).

C'est à Ur des Chaldéens (cf. col. 99 sq.) que la tradition (Gen., XI, 31; XV, 7) fait remonter l'origine des Patriarches. Il n'est pas nécessaire de faire d'Abram un citoyen d'Ur qui serait ensuite retourné à la vie semi-nomade. Il est plus simple d'admettre que le clan de Terah, porteur de noms théophores lunaires (Terah, Laban), a été successivement en rapport avec les deux grands centres de culte lunaire : Ur, puis Harran. La progression de l'onomastique amorite va plutôt d'Ouest en Est, de Harran à Babylone. Mais il est vraisemblable que les Térahites ne se sont assimilés aux Sémites occidentaux qu'en Haute-Mésopotamie, et que les origines des Térahites, avec leur prédominance du culte lunaire, soient plutôt à chercher dans le sud sémitique où le dieu lune jouit d'une particulière considération (V. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*; dans Encycl. Quillet, Paris, 1947, p. 329). Dhorme a étudié de près les connexions entre Ur (dit des Chaldéens à une certaine époque de la rédaction) et Harran; les mouvements des (Beney) Yamina de Mari vont dans le sens de la migration térahite.

Abraham va ensuite (Gen., XII-XIII) de Harran à Mamré-Hébron. Ce mouvement est surtout connu par les textes dits yahwistes qui insistent sur le lien entre Abram et Lot, fils de Haran (avec *hé* et non *heth*). Haran est connu en Moab par le toponyme beyth-Haran (Num., XXXII, 36), prononcé en hébreu Beth-haram (Jos., XIII, 27), ce qui correspond à l'alternance *mem*/*nun* entre l'hébreu et le moabite. Pour toute cette partie de l'histoire d'Abraham (jusqu'au ch. XIX), J semble connaître une source historique moabite (ou rubénite) qu'il adapte aux traditions israélites. Il ne disposait, semble-t-il, d'aucune tradition tribale sur la migration entre Harran et la Palestine, car le premier arrêt qu'il mentionne est un acte cultuel au chêne de Moreh près de Sichem. Il y ■ apparition divine avec brève promesse, reconnue par l'érection d'un autel. Le Yahwiste relève ensuite une autre érection d'autel entre Ay et Béthel, autel lié non à une apparition, mais à une invocation par le nom de Yahweh (cf. Gen., IV, 26; Enosh, fils de Seth [voir col. 109] est le premier à faire cette invocation). Abram est dit habiter dans une tente, ce qui n'était pas dit de Sichem, mais le sera de Mamré (XVIII, 1).

L'auteur quitte ici sa source, qu'il reprendra avec les mêmes termes en XIII, 3-4, pour insérer un épisode de caractère différent. Il s'agit du séjour d'Abraham en Égypte après une série d'étapes dont une au Negeb. Le Yahwiste retrouvera Abram au Negeb au ch. XVI, semble-t-il (Agar va sur le chemin de Shur, cf. col. 105) et, en tout cas, en XXI, 33; il donne alors des précisions locales et cultuelles. La péricope XII, 12-20 est au contraire rédigée en termes généraux, elle est sans assise locale précise, sans souvenirs tribaux nets et contient à peu près les mêmes éléments que l'on trouve dans la tradition élohiste en XX, 1-17. Mais Abram s'appelle alors Abraham. Il semble que le Yahwiste ait dû tenir compte dans sa rédaction d'une tradition historique ferme qui faisait venir directement Abram de la montagne d'Éphraïm dans le Sud sans passer par Mamré. J'y verrais volontiers la tradition élohiste des tribus du Nord.

Le Yahwiste retrouve en XIII, 5 la source moabite (?) et raconte la séparation d'Abram et de Lot dans le pays des Cananéens et des Perizzites (XII, 7). Cette région semble être au nord de Jérusalem, dans le territoire de la tribu de Benjamin. C'est ce qu'indique la Genèse. Or c'est là qu'on trouve les toponymes Baal Peraṣim et Pereṣ-Uzzah (les cunéiformes confondent le *zaïn* et le *ṣadé*), et le papyrus Anastasi I (23, 4), à propos d'une région de Palestine, emploie un mot non égyptien *prṯ* (= *prz* ou *prs*) pour « tirer de l'arc de la main gauche », alors que la tradition biblique a gardé le souvenir de benjaminites ambidextres et habiles archers (II Sam., I, 22; I Chr., VIII, 40; XII, 2; II Chr., XIV, 7). Le terme est peut-être hurrite, car un messager du roi de Mitanni porte ce nom (E. A. 27, 89; 28, 12), et il se retrouve dans des listes égyptiennes des XVIII[e] et XIX[e] dynasties (Ostr. Petrie, cf. *Aeg. Zeit.*, 27, 63; Ostr. Louvre 14355 et G. Posener, dans *Syria*, XVIII, 1937, p. 195).

Abram s'établit alors à Mamré (XIII, 18), tandis que Lot s'établit sur la mer Morte. Mais la tradition biblique continue à associer Lot et Abram. Le curieux chapitre XIV, qui n'est pas attribué par la critique au Yahwiste, a peut-être pour base un texte analogue à une stèle de victoire du genre de la stèle de Zakir, racontant sa délivrance contre une coalition de plusieurs rois, mais elle l'adopte en identifiant plusieurs noms géographiques à ceux de la tradition biblique (comme le fait déjà Gen., XIII, 18, identifiant le chêne de Mamré et Hébron) et comme le fera le Chroniste. Le terme curieux *ḥanikki* peut être expliqué par le hurrite (cf. Albright, dans *A.N.E.T.*, p. 328 sq.; *B.A.S.O.R.*, 94, p. 22; Lambdin, dans *J.A.O.S.*, LXXIII, 1953, p. 150). On ne connaît pas de campagne élamite en Palestine, mais il n'est pas impossible que les tablettes Spartoli étudiées par A. Jeremias (*Die sogennante Kedarlaomer Texte*, dans *M.V.A.G.*, XXI, 1917, p. 69-97; W. F. Albright, dans *B.A.S.O.R.*, LXXXVIII, 1942, p. 34; R. de Vaux, dans *R. B.*, 1948, p. 334) ne puissent éclairer certains éléments de la rédaction. Elles célèbrent l'humiliation de Babylone sous les coups d'un souverain élamite Kudurmabug dont le nom se déguise sous l'extraordinaire graphie KUKUKUKUMALKU et mentionnent Tudhala (cf. Tide'al dans le texte biblique). La campagne des rois visait Lot, mais c'est Abram qui intéresse l'auteur biblique et le coup de main à l'arrière-garde qu'il réussit à Dan dans l'extrême Nord. L'intérêt cultuel réapparaît avec la dîme de Melkisedek à Salim où il est difficile de ne pas voir Jérusalem (URU étant écrit, mais ne devant pas être lu sur les tablettes cunéiformes comme celles d'El Amarna). Pour plus de détails, voir A. Clamer, *Genèse*, p. 348-361.

L'alliance d'Abram et de Yahweh au ch. XV n'est pas localisée. Le Yahwiste suggère certainement la

région de Mamré, mais il ne l'affirme pas. Par ailleurs ce ch. xv comprend certainement une tradition élohiste et il est possible que l'auteur ait songé à une région plus au Nord, plus près de Damas (ou de Dan). Ce chapitre a fait l'objet d'études récentes : O. Kaiser, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Gen. 15*, dans *Z. A. W.*, LXX, 1958, p. 107-127; M. F. Unger, dans *J. B. L.*, LXXII, 1953; U. Cassuto, dans *B. A. S. O. R.*, CXIX, p. 18-20; C. Gordon, dans *Isr. Exp. Quar.*, 1952, p. 174; J. Hussmann, dans *Bibl.*, 1956, p. 413; I. A. Snijders, dans *Oudtest. Stu.*, XII, 1958, p. 261-279; F. Cornelius, dans *Indogerm. Religionsgeschichte*, Munich, 1942, p. 255 (cf. O. Eissfeldt, dans *Bi. Or.*, V, 1948, p. 69); J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, Leyde, 1956, p. 17-23; J. Henninger, *Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Teilen?*, dans *Bibl.*, 1953, p. 344-353. La répartition des versets est discutée, mais il y a certainement fusion de deux traditions que décèle l'analyse littéraire. Il ne paraît pas possible de considérer comme deux blocs 1-6 et 7-21 (O. Kaiser), car chacun de ces blocs comporterait des doublets peu compatibles (2 *a* et 3 sur l'absence de descendance; 13 et 16 sur la durée de la servitude avant le retour; 16 et 18 sur les populations dont hériteront les descendants d'Abram). Les ℣. 4 et 8 ayant en hébreu et dans les meilleurs manuscrits grecs le nom de Yahweh, il convient d'attribuer ces versets au Yahwiste. Il n'y a pas à faire ici une discussion exégétique poussée du passage, mais à reconnaître l'accord des deux traditions sur une promesse divine faite à Abram en terre de Canaan. Les divergences les plus nettes portent sur la date et les populations. Pour le Yahwiste, la population adverse se répartit en dix nations (℣. 19 sq.) et la servitude en pays étranger dure quatre cents ans (℣. 13); dans l'autre tradition, la population adverse est amorite (℣. 16) et le retour a lieu après quatre générations (℣. 16 *b*).

Bien qu'en XVIII, 1 la tradition yahwiste se réfère au séjour de Mamré sans aucune allusion à un voyage d'Abram, elle insère au ch. XVI la fuite d'Agar, mère d'Ismaël, qui se réfère à une région distante d'une centaine de kilomètres, le puits de Lahay Roy « entre Cadès et Bared » (Gen., XVI, 14). C'est dans cette région que les géographes classiques situent les Agaréniens (Strabon, Ptolémée, Pline; cf. R. Mouterde dans *C. R. A. I.*, 1954, p. 486); sur Bared, voir I. Press, *Ençyclopedia Ereç Israel*, I, 125, Jérusalem, 1951. On a pu avec vraisemblance localiser le puits de Lahay Roy au Biyar Mayim (Abel, *Géographie*, I, 458; Jaussen, dans *R. B.*, 1906, p. 595; M. Noth, dans *Z. D. P. V.*, 1938, p. 298; *Enzyclopedia Miqraït*, II, 6). L'auteur ne se réfère plus ici à une tradition proprement abrahamique, puisqu'Abraham n'est pas présent à la scène, mais à une tradition du Negeb unissant les souvenirs d'Ismaël et d'Isaac (Gen., XXIV, 62; XXV, 11) autour d'un puits de l'extrême sud entre Cadès (Aïn Qedéis, peut être Ain Qedeirat tout proche, aux eaux plus abondantes) et Bared (Elusa-Haluçah d'après le Targum d'Onqelos). L'élohiste place également le départ d'Agar et l'épisode du puits (Gen., XXI, 19) au désert de Bersabée vers le désert de Pharan (XXI, 20), mais il le place après la naissance d'Ismaël. Le lieu de cette naissance n'est pas précisé (XVI, 15). La tradition sacerdotale semble la supposer à Mamré (XVII; cf. XXV, 9) qui fut en effet centre du culte, même pour populations non israélites, madianites (cf. col. 104 sq.). Que la même tradition yahwiste ait dû placer la fuite d'Agar durant sa grossesse à l'extrême sud de Bersabée, obligeant Agar en état de grossesse déjà visible à faire plus de 200 km aller-retour en terrain difficile, montre la fermeté de la tradition qui place au sud de Bersabée les connexions entre Ismaël et Isaac. Mais le récit élohiste est moins précis dans la localisation du puits. L'épisode se réfère plutôt à un buisson (? un des *siḫîm*). Il se peut que le pap. *Anastasi* I (23, 6) contienne un écho déformé de cette tradition quand il parle d'un certain Qadardi (Qédar descend d'Ismaël d'après Gen., XXV, 13), chef des Assurites (il y en avait sur cette frontière de l'Égypte : Gen., XXV, 3, 18 et l'inscription minéenne RES 2771; Albright les rapproche à juste titre de Shur, *Dedan*, dans *Festschrift Alt, Geschichte und Altes Testament*, p. 10, n. 1, Tubingue, 1951), qu'un animal sauvage (*ḫtmt*, ours ou destructeur d'après Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, p. 319, Oxford, 1954; G. Posener, dans *Orientalia*, XIII, 193 sq., qui donne la variante d'un papyrus de Turin où c'est l'animal qui est trouvé par l'homme) trouva sous un arbre *bikʿi* (d'après les études d'Albright sur la vocalisation de l'orthographe syllabique égyptienne, p. 39, 59, 35). Mais le *bk'* hébreu est un micocoulier à la cime élevée, on y verrait difficilement le *siḫ* du désert et l'auteur d'Anastasi semble faire plutôt allusion à la fuite peureuse d'un guerrier qu'au dépôt d'un enfant, comme le montre le relief reproduit par Posener, *op. cit.* (cette forteresse de Satuna serait peut-être à rapprocher du Sitna de Gen., XXVI, 21).

Le changement de nom d'Abram en Abraham est donné au ch. XVII sans précision de lieu, mais la tradition yahwiste suppose ce changement acquis à Mamré (XVIII, 1 et 6); la tradition élohiste qui ne mentionne pas le séjour à Mamré l'admet en fait quand Abram s'établit à Gerar (XX, 1 et 2). Cette forme Abraham n'est pas documentée dans les textes cunéiformes (corriger sur ce point *D. B. S.*, I, 14, car il est maintenant avéré que le *hé* d'Abraham ne peut correspondre au *heth* de Abirahma; voir Lutz, *Early babylonian Letters from Larsa*, New Haven, 1917, p. 15, 13). Beaucoup plus important est le *ab rhn (ibwrhni)* des textes d'exécration Posener, sur lequel Albright (*B. A. S. O. R.*, LXXXIII, p. 36), Wilson (*A. N. E. T.*, 329, n. 9), Böhl (*op. cit.*, p. 30), A. Weiser (*R. G. G.*[4], p. 68) ont attiré l'attention. Ce texte du XVIII[e] s. av. J.-C. mentionne ce *abrhn* (le *m* sémitique alterne avec un *n* dans les transcriptions égyptiennes, cf. Naharaïm et Naharina) comme prince de *šmʿnw*, Siméon, alors que précisément la tribu de Siméon domine la région de Bersabée où s'attache après Mamré la geste d'Abraham. Deux difficultés s'opposent à l'identification d'Abraham avec ce *abrhn* des textes Posener, E 55 : *a)* Alt identifierait le pays de *Šmʿnw* au *Samḫuna* des lettres de Tell el Amarna, qu'on tend à localiser plus au nord de Canaan; — *b)* le nom de la tribu serait contemporain ou antérieur au Patriarche, alors que la tradition biblique fait de Siméon l'arrière-petit-fils d'Abraham. Ces objections, si fortes qu'elles soient, ne sont peut-être pas décisives, car : *a)* la tribu qui a porté le nom de Siméon a tout d'abord vécu dans le Nord près de Sichem (Gen., XXXIV) et la situation de *Šamḫuna* n'est pas établie d'une manière sûre; — *b)* la tribu israélite a pu adopter le nom du pays où elle a pris place; de bons esprits voient dans les noms de Juda et d'Éphraïm des noms primitivement géographiques. Les objections ne sont donc pas péremptoires mais, dans l'état de nos connaissances, elles suffisent pour rendre l'identification très conjecturale. Le changement de nom du Patriarche, qui lui donne un vocable particulier au lieu du nom bien nord sémitique d'Abram, est le fait de son séjour dans le Sud. Les textes ouest sémitiques de Ras Shamra nous font d'ailleurs connaître ce phénomène du dédoublement d'une syllabe longue par intercalation d'un *hé (umht, ilht, bht...)*. Il n'y a pas à songer à deux personnages différents. Abram s'occidentalise dans le sud, d'ailleurs le clan sud judéen de *Râm* (Ruth, IV, 19; I Chr.,

II, 9 et 25) au nom hypocoristique correspond peut-être à un Abiram primitif. En fonction de la pluralité des peuples qui se rattachaient à l'Abraham de Mamré, la tradition sacerdotale a enregistré une étymologie faisant de Abraham le « père d'une multitude », *hâmôn*, XVII, 5.

Avant de passer au cycle de Bersabée, la tradition yahwiste utilise une dernière fois la tradition historique moabite (?) par un récit très construit sur la religion d'Abraham (XVIII-XIX). L'hospitalité et la piété d'Abraham sont opposées, dans un dyptique remarquable, à la perversité inhospitalière et aux mœurs de Sodome. Entre les deux volets du dyptique la magnifique prière d'Abraham le montre comme l'intercesseur, celui dont la prière sauvera son parent Lot, à défaut des villes condamnées où ne se trouvent pas même deux justes. La familiarité d'Abraham et de son Dieu y est décrite par l'offrande du repas préparé par Sarah, où l'on peut retrouver certaines formes de la poésie religieuse antérieure (*Poème de Aqhat*, II, ℣. 15 sq., où le héros Danel ordonne à sa femme de préparer un mouton et de la boisson pour recevoir le dieu Kashir qui apporte un arc pour leur premier-né, dont la naissance a été annoncée à la colonne I). Il y a dans ces deux chapitres un document précieux d'histoire religieuse, où l'ancêtre d'Israël, tout en gardant le sens religieux de l'époque, profondément convaincue de la présence de la divinité dans le monde et de sa volonté d'entrer en rapport avec les hommes dans des lieux saints et par des rites appropriés, prend ses distances vis-à-vis des perversités naturistes ou même antinaturelles de ces religions et attache l'espérance du peuple au seul Dieu d'Abraham. On peut se demander si ces traditions n'ont pas été conservées par la tribu de Ruben, l'aîné des fils de Jacob, celui dont le sort a été le plus lié par la géographie et l'histoire à Moab. Au temps de David encore (I Sam., XXII, 3 sq.) les liens sont étroits entre Moab et David qui descend d'une Moabite et envoie son père et sa mère se réfugier près du roi de Moab, alors qu'il est lui-même traqué par Saül dans ces régions judéennes. Çoar et le Djebel Usdum étant dans le sud de la mer Morte, c'est plutôt dans la région du sud-est judéen, vers Tamar, qu'auraient été conservées les traditions antimoabites (devenues par extension antiammonites) de Gen., XIX, 30-38.

Pour le séjour d'Abraham à Bersabée et dans le Negeb aux confins de l'Égypte, le Yahwiste ne disposait pas de ces seules traditions moabites-rubénites-judéennes, mais aussi de cette autre tradition, connue du Nord, qui l'avait obligé à insérer le passage Gen., XII, 10-20 avant la séparation d'avec Lot. Sous des modalités diverses, la tradition d'une alliance faite à Bersabée entre le Patriarche et le roitelet de Gerar est une tradition historique très ferme. Nous sommes ici dans le territoire de la tribu de Siméon (Jos., XIX, 2 sq.), là où David eut son premier gouvernement (Çiqlag, Jos., XIX, 3; I Sam., XXVII, 6). Les traditions patriarcales ont été probablement transmises à David et à la famille de Samuel (I Sam., VIII, 1 : des fils de Samuel, d'ailleurs mal vus, sont juges à Bersabée) par les Siméonites (déjà plus ou moins assimilés aux Judéens sous son règne), lesquels, comme Abraham, avaient dû quitter Sichem pour le Negeb (Gen., XXXIV). C'est ici qu'a lieu la naissance d'Isaac, et les auteurs bibliques se sont heurtés à quelques variantes dans la tradition historique qui ont compliqué leur tâche.

a) Le cycle d'Isaac a interféré avec le cycle d'Abraham. L'affaire de la femme du Patriarche convoitée par Abimelek, le conflit sur les sources et le pacte de Bersabée sont attribués à Abraham dans la tradition élohiste (Gen., XX, 2-15; XXI, 22, 25-30, 31), tandis que la tradition yahwiste les reportait sur Isaac (XXVI, 7-33). Mais la tradition « abrahamique » était assez forte pour que l'auteur yahwiste non seulement ait gardé en XII, 10 sq. sous le nom d'Abraham l'épreuve du Patriarche, mais ait gardé également sous le nom d'Abraham la tradition pour lui « Isaacienne » d'un serment prêté entre Abraham et Abimelek à Bersabée (XXI, 31 = 24 E, suivis de l'invocation du nom de Yahweh par le Patriarche, XXI, 33 *b* correspondant à XXVI, 25). Par ailleurs, le centre du cycle d'Isaac n'est pas tellement Bersabée que Lahay Roy, dans le désert au sud de Bersabée (XXIV, 62; XXV, 11) et Isaac ne monte qu'exceptionnellement à Bersabée (XXVI, 23), en fonction de sa progression contre Gerar (correspondant probablement à la progression des Siméonites rappelée dans I Chr., IV, 39). On ne peut donc ramener les traditions sur Abraham à Bersabée à un décalque des traditions sur Isaac. La meilleure manière d'expliquer les hésitations du détail de la tradition historique est d'admettre la réalité du séjour d'Abraham dans la région siméonite de Bersabée et la filiation d'Isaac, séjour et filiation qui ont uni les deux Patriarches dans des souvenirs communs.

b) Le roi de Gerar porte un bon nom amorite, Abimelek (= *Abimilki/u*). La Bible (Jud., IX) connaît un roi de Sichem qui porte ce nom, à la fois sichémite par sa mère et israélite par son père; à l'époque de Tell el Amarna, un lieutenant du Pharaon à Tyr s'appelle également *abimilki*, mais je n'en connais pas de ce nom dans les tablettes cunéiformes antérieures à 1500 (cf. J. J. Stamm, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig, 1939, index p. 325). Ce roi est dit en XXI, 32 « retourner au pays des Philistins », texte peut-être rédactionnel (cf. ℣. 34), car on ne disait pas qu'il en était venu, et dans la tradition yahwiste « isaacienne » on l'appelle « roi des Philistins » (XXVI, 1), ces Philistins qui avaient bouché les puits creusés par Abraham (XXVI, 18). Cette terminologie paraît récente, car les textes égyptiens ne connaissent les Philistins qu'à partir de Ramsès III (col. 116), tandis qu'Israël est connu dès Ménephta. Mais il y a près d'Abimélék son « chef d'armée » Phikol, jouant vis-à-vis d'Abimelek le rôle de Sisara vis-à-vis de l'amorite Yabin de Hasor (Jud., IV, 2). Spiegelberg (dans *O. L. Z.*, IX, 1906, p. 109) a vu dans le nom de Phikol une transcription de l'égyptien signifiant « le hurrite ». Même si l'explication est contestable, l'intuition semble juste, car on trouve dans l'onomastique hurrite beaucoup de noms se terminant par *kul(li) : ewr kl* (Ugarit, *Syria*, XXXI, 35; *P. R. U.*, II, n° 6, p. 18), *kikulli*, *kukulli*, *kuwakulli* (textes de Boghaz Köy; cf. E. Laroche, *Recueil d'onomastique hittite*, Paris, 1952), *pukli* et *pukuli* de Nuzu (Gelb, Purves, Macrae, *Nuzi personal names*, Chicago, 1943, p. 118) sont peut-être dérivés de la racine *kul* signifiant « dire » (*ibid.*, p. 229; cf. E. Speiser, *Introduction to Hurrian*, dans *A. A. S. O. R.*, 1941, racine lue *gul* par Friedrich, *Heth. Wört.*, IV, 322), mais plus probablement *puk* avec la désinence *l* (Gelb, Purves, Macrae, *op. cit.*, p. 246). La tradition yahwiste « isaacienne » connaît un troisième personnage, *Aḥuzzat* (XXVI, 26), dit le *mere'ah* d'Abimelek, son « ami », titre égyptien connu à la cour de Saül (II Sam., III, 8) et de Salomon sous la forme *rea'* (I Reg., IV, 5; cf. pour David, II Sam., XV, 37; XVI, 16). Sous la forme *rḫ nswt*, signifiant le « connu du roi », cette fonction est attestée aussi à Ugarit (J. Nougayrol, dans *P. R. U.*, III, p. 234) et dans la Jérusalem du XIV^e^ s. (*E. A.*, 288, 11; cf. de Vaux, dans *R. B.*, 1939, p. 404 sq.). Quant au nom *Aḥuzzat* (grec *Oxozat*), cette finale en *at* n'est peut-être pas israélite (voir les doutes de Diringer, *Le Iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, p. 250, n. 1) et Noth remarque qu'elle serait plutôt arabe ou accadienne

(*Israelitischen Personennamen*, p. 38; voir aussi *Enz. Miq.*, I, 212), à moins d'y voir l'élément *t(a)* amorite signalé par A. Pohl dans les textes d'exécration (*Or.*, XXVIII, 1959, p. 213); la racine *aḥaza* ne donne guère de noms propres accadiens. Retenons que dans les deux traditions bibliques, yahwiste et élohiste, l'officier de Gerar en rapport avec Abraham porte un nom hurrite, tandis que l'un de ceux qui est en rapport avec Isaac a un nom sémite.

Suivie par la tradition sacerdotale, la tradition yahwiste rattache au séjour dans le Negeb la naissance et le sevrage d'Isaac, et, à l'occasion du serment à Abimelek, la plantation d'un tamaris *('ešel)* avec invocation au nom de Yahweh, *El 'ôlâm* (XXI, 33). Le tamaris est un arbre des hauts lieux (I Sam., XXII, 6; XXXI, 13), d'ailleurs rarement mentionné dans la Bible, connu de l'arabe (*Coran*, 34, 15, qui en met dans les deux jardins des Sabéens). Il en est question dans les textes égyptiens (Pyr. 1962) : le Pharaon apparaît « au champ du tamaris, à la source des dieux, planté dans les jardins des grands » (en dernière place, n° 23, dans la liste de Innj, *Urk.*, IV, 73), sans caractère sacré (*Urk.*, IV, 24, 73, 353...). On connaît plutôt l'arrachage de l'arbre sacré (Mayani) (voir aussi l'intaille mycénienne dans G. Glotz, *Civilisation mycénienne*, fig. 38 et 39, p. 276) que sa plantation, car les arbres sacrés représentent une force vitale cosmique supérieure (M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 232 sq.). Mais on peut encore de nos jours en trouver des exemples dans les rites semi-nomades, ainsi en Tunisie (Destaines de Bernis, dans *Rev. Action Populaire*, janv. 1960, p. 41). En Mésopotamie les rites concernent plutôt l'arrosage, la libation, sur l'arbre sacré, que sa plantation dont on dit seulement qu'on le « place » (Gudéa Cyl. A., XXI, 13-14; C. T., XVI, 42; trad. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 98; voir R. Largement, *Nouvel An en Mésopotamie*, dans *D. B. S.*, VI, col. 568). Le texte ne dit pas formellement qu'Abraham accomplit là un acte religieux. Cependant cet acte précède l'invocation à la divinité, comme ailleurs l'érection d'un autel précède l'invocation (par ex. Gen., XII, 8). Il semble que c'était un acte religieux lié au culte de la divinité de Bersabée, *El 'ôlam*, identifié par le Yahwiste à Yahweh. On voit d'habitude dans *El 'ôlam* « le Dieu d'éternité » et ceci correspondrait à une terminologie égyptienne, les dieux étant dits maîtres *(nb, ḥkȝ)* d'éternité *(nḥḥ, ḏt)*, non accadienne (Tallquist, *Akkadische Götterepitheta*). Voir E. Jenni, *Das Wort 'ôlâm im A. T.*, dans *Z. A. W.*, 1953, p. 1-5, qui rappelle avec Kittel le *Kronos ageratos* de Damascius, et mentionne de plus le *šmš 'lm* de Karatepe. Ce dernier texte pourrait lui aussi refléter une terminologie égyptienne, puisque, d'une manière assez exceptionnelle, on retrouve à Karatepe l'expression « vie-santé-force » qui accompagne très usuellement le nom du Pharaon. Mais on peut toutefois se demander si le *'el 'lm* ne doit pas être traduit « Dieu caché (aux yeux) », Dieu souterrain (cf. Ézéch., XXVI, 20), une puissance chtonienne qui fait pousser les arbres (d'où le rite de la plantation); ce serait une divinité comme déjà auraient pu en connaître les Cananéens. Toutefois, *'wlm* s'emploie plutôt de ce qui est caché dans le temps que de ce qui est caché dans l'espace. Il s'agit des origines, des temps primordiaux parfois, en tout cas du passé (Deut., XXXIII, 15; Gen., VI, 4; XLIX, 26). Ce serait le El d'autrefois (W. Eichrodt, *Gott der Vorzeit*, dans *Historia Mundi*, II, 379) identifié dans la suite à Yahweh (voir une analogie dans O. Eissfeldt, *Der Gott Carmel*, Berlin, 1953, p. 20), les dieux karuilis mentionnés dans les traités de Mursil avec Manapadatta (*K. U. B.*, XIX, 50; IV, 22) et Duppi-Teshub d'Amurru (IV, 15; cf. J. Friedrich, *Staatsverträge des Hatti-Reiches*, Leipzig, 1926, p. 25). De fait, à Isaac en XXVI, 24 Yahweh se présente comme l'Élohim de son père Abraham, et le passage est de tradition yahwiste également. Aussi cette solution m'a semblé longtemps préférable. Mais les textes ugaritiques, quand ils parlent de *'lm* à propos d'une divinité, semblent envisager plutôt une durée indéterminée dans l'avenir (E. Jenni, *op. cit.*, dans *Z. A. W.*, 1952, p. 203 sq., surtout le texte II AB : Gordon, 51, IV, 42; V, 39 et le parallèle avec *drdr=dôr wâdôr* de l'hébreu « de génération en génération »). W. F. Albright parle d'une découverte de *El dhu 'Olami* (dans *Bi. Or.*, XVII, 1960, p. 142) faite par F. Cross et communiquée au public au congrès d'Oxford; elle n'a pas été publiée dans les Actes du congrès, semble-t-il. Les textes ouest-sémitiques suffisent donc à expliquer le contact du Patriarche avec la religion prémosaïque de Bersabée.

C'est à ce séjour dans le Sud (XXI, 34 : pays des Philistins; XXII, 19 : Bersabée) que les deux traditions, yahwiste et élohiste, rattachent un autre acte cultuel d'Abraham, le sacrifice d'Isaac. Mais l'acte ne se fait pas au lieu même du séjour d'Abraham. Il est accompli à la suite d'une marche de trois jours, sur une montagne (XXII, 2 et 14), de même que les Israélites demandèrent au Pharaon d'aller sacrifier à trois jours de marche (Ex., V, 3) pour aller à la montagne sainte de l'Horeb (Ex., III, 12); la tradition a gardé le souvenir d'un trajet de trois jours au départ (Ex., XI, 22) et au retour de la montagne sainte (Num., X, 33) qui sont probablement à mettre en connexion avec cet acte. Sur ce texte, voir H. Vincent, *Abraham à Jérusalem*, dans *R. B.*, 1951, p. 366-376; S. Krauss, *Moriah-Ariel*, dans *P. E. Q.*, 1947, p. 45-50; P. Termes-Ros, dans *Cultura Biblica*, Barcelone, mars-avr. 1955, p. 75-85; F. Zimmermann, dans *J. B. L.*, LXXIII, 1954, p. 97 sq.; J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, 27-30, et les exposés substantiels de Skinner (p. 327 sq.) et Procksch (p. 313 sq.).

Deux toponymes nous sont donnés. L'un est certainement de la tradition yahwiste (℣. 14). Le « lieu » (et non l'autel) porte le nom de *Yahweh yir'eh* et l'explication donnée par l'auteur souligne que « dans la montagne » il y a une apparition de Yahweh. La traduction « pourvoir » n'a guère d'arguments philologiques en sa faveur, tandis que la tradition yahwiste (cf. Ex., XXXIV, 20) parle de « voir Dieu » quand on vient en sa présence au sanctuaire; elle emploie à cet effet la racine *r'h*, « voir », et tend à y rattacher les noms des sanctuaires patriarcaux (Mamré, Lahay Roy, *Yir'eh Yahve*). Le verbe s'imposait à la tradition élohiste qui le reprend au ℣. 8, dans une phrase assez embarrassée : « Élohim verra pour lui (c.-à-d. Élohim), la bête (שֶׂה, unité de petit bétail) du sacrifice. » L'hypothèse d'une allusion (avec étymologie populaire) à Jérusalem, où Yahweh remplacerait Salem (lequel possédait un sanctuaire à Jérusalem au XIV^e^ s., cf. J. Lewy, dans *J.B.L.*, 1940, p. 519 sq. sur E. A. 290, 14 sq.; cf. H. Vincent, *op. cit.*, p. 365, note 2; F. Böhl, *Opera minora*, 380-4) n'est pas sans fondement. C'est dans ce sens que II Chr., III, 1 a interprété l'autre toponyme « Moriyyah » (℣. 2) et à sa suite, Josèphe (*Ant. juives*, I, XIII, 1) et S. Jérôme (*Quaest. in Gen.*, XII, 2). Ce devait être la pensée du rédacteur qui a fusionné les deux traditions et paraît avoir vu, dans la terminaison *yah*, le nom de Yahweh inclus dans l'autre terme. Mais il y a un *hé* devant *moriyyah* où l'on ne saurait voir l'article, car l'hébreu n'admet pas d'article devant les noms propres (sauf les fleuves). Certains, non sans raison, retiennent la leçon du syriaque qui a lu *aleph* au lieu de *he* et compris « le pays de l'Amorite »; ceci avec d'autant plus de vraisemblance que la LXX de II Chr. comporte *Amoreia*.

Mais la tradition élohiste, venant du Nord, avait peut-être été tentée d'éloigner de Jérusalem le sacrifice d'Isaac et d'évoquer le chêne de Moreh près de Sichem. En tout cas, la tradition est ferme sur le problème religieux qui se posa à Abraham en venant sur la terre de Canaan. On ne sacrifiait pas les premiers-nés en Mésopotamie. Dans l'Ouest sémitique, même s'il ne faut pas interpréter toutes les tombes ou cimetières d'enfants comme des sacrifices, mais voir là le résultat de la mortalité infantile, il est certain qu'à une certaine époque ces premiers-nés ont été offerts aussi bien en Moab (II Reg., III, 27) qu'en Phénicie et à Carthage, et même en Israël sous l'influence tyrienne (I Reg., XVI, 34; II Reg., XVI, 3). Les Abrahamides ne l'ont pas admis et sont restés fidèles au sacrifice nomade d'animaux, probablement des premiers-nés sacrifiés au printemps (cf. J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*, dans *Rev. do Museu Paulista*, IV, 1950, p. 403 : « Il y a des raisons solides de supposer que les animaux que l'on offrait au mois de Radjab étaient originairement non des animaux quelconques, mais les premiers-nés des troupeaux. »). Mais un nouveau sens religieux était donné à ce sacrifice, le sens d'une substitution par grâce de Dieu.

Les traditions élohiste et yahwiste font retourner Abraham dans le Sud, soit chez les Philistins (XXI, 34 : « longtemps »), soit à Bersabée (XXII, 19). Mais lorsqu'au ch. XXIV, de tradition yahwiste, le serviteur revient avec Rebecca, il ne fait aucun rapport à Abraham qui l'a envoyé, il n'en fait un qu'à Isaac (*ỿ*. 66). Comme les versets qui terminent le ch. XXIII (de tradition sacerdotale) supposent Abraham près d'Hébron où il enterre Sarah et qu'au ch. XXV c'est là-même qu'il va être enterré après qu'une série de peuples arabes (madianites, sabéens et dédanites) lui ont été rattachés par Qeturah, on peut se demander si la tradition yahwiste, que suit souvent la tradition sacerdotale, ne faisait pas mourir Abraham à Mamré plutôt que dans le Sud. Peut-être l'épisode précédent (ch. XXII) lui a-t-il été transmis par cette source moabite-rubénite (Ruben en hébreu se rattache aussi à la racine *rʾâh*, « voir »; cf. XXIX, 32), que nous avons été déjà amenés à supposer. Mais le silence même des traditions yahwiste et élohiste sur la mort d'Abraham dans le texte actuel fait croire que, pour elles, c'est dans le Sud qu'Abraham est mort. Ses deux derniers actes sont l'achat de la sépulture de Sarah (transmis par la tradition sacerdotale) et l'envoi du serviteur chez les Araméens pour le mariage de son fils (de tradition essentiellement yahwiste).

Lehmann (dans *B. A. S. O. R.*, CXXIX, 1953, p. 15-17), puis C. Gordon (dans *J. N. E. S.*, XVII, 1958, p. 29-31) ont attiré l'attention sur la structure du contrat passé entre Abraham et Éphron au sujet de la caverne de Macpéla. Gordon a été jusqu'à suggérer qu'Abraham était un « commerçant », un *tamkarum* venant de Ura (qui serait l'Ur des Chaldéens), analogue à ceux dont il est fait mention dans la tablette d'Ugarit (dans *P. R. U.*, IV, 103 sq.). Il remarque avec justesse qu'au *ỿ*. 16 il est question du « commerçant » *(sôḥer)* et que, en Gen., XXXIV, 10 et XLII, 34, il est parlé des Patriarches comme de gens qui commercent dans le pays. Mais aucun de ces textes ne se réfère directement à Abraham (pas même XXIII, 16, où le *sôḥer* n'est pas Abraham) et les traditions yahwiste et élohiste parlent plus de ses troupeaux que de ses marchandises. Quant à l'argumentation de Lehmann, elle suppose que Éphron détient un bien, *ilku*, un fief, qu'il veut vendre intégralement et non en distraire une parcelle : Éphron veut transférer sur l'acquéreur Abraham la charge des services de l'*ilku*, ceci en vertu des § 46 et 47 du code hittite. De fait Speiser (dans *B. A. S. O. R.*, CXL, 1956, p. 20 sq.), puis G. Evans (dans *B. A. S. O. R.*, CL, 28-33) ont donné des parallèles qui montrent le caractère militaire de l'expression « ceux qui sortent » ou « entrent » par la porte (Gen., XXIII, 18), groupe dont fait partie Éphron, et l'*ilku* est un fief que l'on peut détenir pour un service militaire (cf. Driver-Miles, *Babylonian Laws*, p. 112; et, dernièrement, G. Evans, *An old babylonian soldier; notes on the archive of Ubarrum*, dans *J. C. S.*, XIV, 1960, p. 34 sq.), mais ce service peut être aussi un service civil. Il est certain aussi que la caverne fait partie du champ et que, finalement, au *ỿ*. 13, c'est le champ entier qu'Abraham achète (car *nâtan* signifie au *ỿ*. 13 un achat et doit donc être traduit dans tout le passage comme un transfert et non un don). Enfin le Code de l'alliance, le plus ancien des codes israélites, n'est pas sans connexions avec le code hittite. On a pu noter des rapports entre ce contrat avec Éphron et les coutumes hurrites de Nuzi (cf. *D. B. S.*, VI, 668); il s'agit toutefois non d'un gardien de la porte qui appose son sceau, mais de gens qui franchissent la porte. On ne voit pas nettement la conclusion à tirer de ces indices. Retenons qu'il est peu probable — mais non impossible — que la tradition soit basée sur un ancien contrat d'achat de type hurrite et de fond « hittite », comme on a pu en retrouver à Gezer ou Sichem (cf. A. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, 208 sq.), mais que le code de Hammourapi semble ne pas suffire à expliquer l'achat de la caverne de Macpélah. Voir aussi E. Cassin, *Symboles de cession immobilière dans l'ancien droit mésopotamien*, dans *L'année sociologique*, 1952, p. 151, Paris, 1955.

II. Isaac. — Le cycle d'Isaac appartient aux traditions yahwiste (pour la majeure partie) et sacerdotale, ceci dès la naissance d'Isaac (XXI, 1-7). On attribue d'ordinaire à la tradition élohiste (Procksch, Driver, Skinner, de Vaux), XXI, 8 sur le festin du sevrage d'Isaac. Le *ỿ*. 9 parlant d'Ismaël qui joue (? *meṣaḥéq*) fait allusion au nom d'Isaac. La tradition élohiste connaît donc également une tradition d'Isaac dans le Sud, une rivalité avec la descendance d'Agar. Le nom d'Isaac (noter la variante dialectale d'Am., VII, 9, 16 et Jer., XXXIII, 26 suivis par le Ps., CV, 9 et 14 où le *sin* remplace le *cadé*) est un hypocoristique de bonne facture hycsos ou amorite (cf. M. Noth, *Israelitische Personennamen*, p. 28 et 210) avec chute du sujet : « El ». Les textes ugaritiques parlent de El qui fait l'action *ṣḥq* (cf. J. J. Stamm, *Festschrift A. Schädelin*, p. 33-38). On a à Mari des noms comme *yasmaḫaddu* et *Iasmaḫu* (hypocoristique à Ashara, *Syria*, V, 270; voir aussi T. Bauer, *Die Ostkananäer*, p. 30) qui ont le même sens. Bien que de forme différente d'Abram, le nom (« rire, se réjouir ») peut fort bien en être contemporain.

L'épisode du ch. XXII unit le père et le fils et il n'y a pas à y revenir, sinon pour noter qu'Isaac est capable de porter le bois de l'holocauste (*ỿ*. 6 : E), donc qu'il est déjà adolescent. Quant à son mariage, si c'est Abraham qui en prend l'initiative et si l'ensemble du récit yahwiste (avec peut-être quelques traces de tradition élohiste, mais voir Chaine, *Le livre de la Genèse*, p. 286) se déroule chez Laban l'araméen (voire Béthuel), c'est à Lahay Roy que se conclut le mariage, Isaac prenant Rebecca dans sa tente. Lahay Roy où va vivre Isaac (XXV, 11) est un sanctuaire également agarénien (XVI, 14) et cette connexion entre Ismaël et Isaac pourrait être une tradition non pas siméonite mais originaire de Cadès (XVI, 14; à remarquer que la Genèse fait suivre XXV, 11 d'un paragraphe relatif à Ismaël, qui vit entre Havila [cf. I Sam., XV, 7] et Shur). De même que la meilleure explication du nom de Cadès Barne'a y voit un aramaïsme, « le fils de Noa » (*N'* se retrouve en Zabulon, Jos., XIX, 13, et sous la forme *nôa'* comme clan manassite en Num., XXVI, 33, et dans les ostraca de Samarie), *rebeqqa*,

difficile à expliquer, pourrait être la forme aramaïsante du *rbṣ* hébreu qui signifie un campement pour troupeaux (il y a alternance entre *q* araméen et *ṣ* hébreu).

Aussitôt après la naissance de ses enfants, le yahwiste enregistre des traditions qui rattachent Isaac à Bersabée et au souvenir d'Abraham. Certains éléments (comme la promesse de xxvi, 2 sq.) ont un certain aspect rédactionnel (de Vaux), mais d'autres sont originaux, comme les querelles de puits aux ℣. 19 sq., Eseq, Rehôbôt et Sitna (voir les localisations proposées par I. Press, *A topographical historical Encyclopedia of Palestine*, iv, Jérusalem, 1955, p. 760, 862, 897). Comme les puits du Negeb sont représentés fortifiés sur l'itinéraire égypto-palestinien tracé dans la salle hypostyle de Karnak (cf. A. Gardiner, *The Ancient military Road between Egypt and Palestine*, dans *J. E. A.*, vi, 1920, pl. xi et xii), on peut se demander si la forteresse de *Stn*, sans autre référence dans les textes égyptiens que le relief de Louxor, judicieusement rapproché par G. Posener de l'épisode Anastasi I, xxiii, 6 sq. (cf. *Or.*, xiii, 1944, p. 193-204) auquel il a été fait allusion plus haut (col. 124) n'est pas ce Sitna. En tout cas, non seulement Isaac suit la ligne de son père Abraham dans ses rapports avec Gerar et ses habitants, au point que la tradition semble rapporter le même épisode à l'un ou à l'autre, mais sa sédentarisation est plus poussée; il n'ira pas en Égypte (xxvi, 2) et il fait dans le pays d'heureuses semailles (xxvi, 12). La tradition yahwiste ne localise pas d'une manière précise l'épisode de la bénédiction où, sur les conseils de Rebecca, Jacob supplante définitivement son frère. On retrouve dans ce chapitre toutes les qualités littéraires du yahwiste qui reprend son thème familier du transfert de l'héritage sur le cadet. Mais, ici, ce n'est plus Ismaël qui est en concurrence, c'est Ésaü. La première étape de la fuite de Jacob sera Béthel; on peut se demander si, dans la tradition sacerdotale qui rattache la fuite à une question de mariage avec les Hittites (et, au ch. xxiii, il place les Hittites à Hébron), Isaac est encore à Bersabée. En xxxv, 27 cette tradition sacerdotale place la vieillesse et la mort d'Isaac à Hébron-Mamré.

Il n'y a pas de trace d'un séjour d'Isaac dans le Nord, mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de trace d'Isaac dans les traditions du Nord. La tradition élohiste garde souvenir du *Paḥad Isḥaq*, « terreur » ou « parent » (Albright, de Vaux; cf. l'arabe et le palmyrénien) d'Isaac, ceci en fonction des fixations de frontière avec les Araméens (Gen., xxxi, 42 et 53). Sans mentionner Abraham, Jacob jure par le Dieu de son père Isaac; il ne nomme pas même Abraham dans le serment du ℣. 53 *b*. Am., vii, 9, 16 et Jer., xxxiii, 26 semblent connaître dans le Nord judéen ou Sud éphraïmite (éphratéenne) une tradition sur Isaac avec prononciation particulière. Il y aurait là une tradition, non locale mais tribale, définissant le Dieu des Patriarches comme un *paḥad* (il ne faut pas oublier que cinq villes manassites sont dites, d'après la vocalisation de la LXX, la seule intelligible, filles de *Ṣalpaḥad*) et qu'il est question de *paḥad*, interprété comme « terreur » (interprétation possible de *paḥad*) aussi bien en Gen., xxxv, 5 (dans la région de Béthel) que dans l'affaire de Yabesh de Galaad au temps de Saül (I Sam., xi, 7). Mais c'est déjà à titre de Dieu des ancêtres, Dieu du père de Jacob, que la divinité est ainsi évoquée. Ce serait un indice en faveur du lien généalogique entre Isaac et Jacob-Israël, dont le souvenir est beaucoup plus ferme dans le Nord que dans le Sud.

III. Jacob-Israël. — Les traditions israélites sur Jacob-Israël sont beaucoup plus complexes que les précédentes. Böhl note à juste titre (*op. cit.*, p. 41) la dualité de ces traditions. Alors qu'Abraham est réductible à Abram, Jacob est aussi peu réductible sémantiquement à Israël que Ésaü ne l'est à Édom.

Jacob est le nom le plus usuel du Patriarche. On l'a retrouvé sous sa forme complète, *Yaḥqub-El* à Chagar Bazar (Gadd, dans *Iraq*, vii, p. 38; cf. de Vaux, dans *R. B.*, 1946, p. 324) et on a un équivalent *Ḥaqba-Ḥammu* à Mari qui semble confirmer le caractère sémitique du nom. Voir aussi M. Noth, *Mari und Israel*, dans *Festschrift Alt*, Tubingue, 1955, p. 142, n. 2; R. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, p. 28, qui propose (p. 29) la date 1850-1650 pour le document de Chagar Bazar. Une forme comme *Yakub-El* (dernièrement dans M. Rutten, *Un lot de tablettes de Manana*, dans *R. A.*, 1959, p. 82) est moins sûre. Le nom se retrouve dans les documents égyptiens, soit comme nom géographique (Touthmès III, Ramsès II, sans doute Ramsès III; cf. J. Simons, dans *A. N. E. T.*, p. 242; *Handbook...*, p. 200), soit, relativement fréquemment, comme nom de personne sur les scarabées dits hycsos, sous les formes *Y'qb'l* et *Y'qbhr*, qui peuvent correspondre au même terme sémitique (sur ces scarabées avec l'alternance *Y'qbb'l* où Ba'al tient le nom de El, voir Mallon, *Hébreux en Égypte*, p. 47 sq.).

Israël (cf. G. A. Danell, *Studies on the Name Israel in the O. T.*, Upsal, 1946) apparaît comme nom de peuple sur la stèle de Menephtah (env. 1230) et, comme gentilice, tout à fait exceptionnellement, dans les cunéiformes sous la forme *Sir-'i-la-aja* à propos d'Achab l'Israélite. Mais on le trouve, semble-t-il, à Ugarit sous la forme *yšr'l* comme nom individuel d'un artisan (*C. R. A. I.*, 1956, p. 65). Il y a une difficulté. L'hébreu voit dans ce nom un nom théophore du type amorite avec le verbe (pratiquement inusité, Gen., xxxii, 29; Os., xii, 4) *śrh*, à troisième faible devenue quiescente, mais bien conservée dans le *â* long de *Yisrâ'el*. A Ugarit, la troisième faible est encore prononcée et il faudrait *yšry'il;* on songerait soit à *yšr* bien documenté (« El est juste »), ou à un verbe à 2e faible (*šyr* = « chanter »?). Mais on pourrait supposer que cet artisan du xive s. av. J. C. est un émigrant venu du Sud après l'époque où le *yod* de la racine s'est affaibli.

Le nom d'Israël comme patriarche n'apparaît dans la Bible que lors du séjour de Jacob sur les confins du Jabbok et du Jourdain, en Gen., xxxii. On y rattache la coutume de ne pas manger le nerf à l'articulation de la hanche, coutume dont il ne sera plus question dans le reste de la Bible; c'est donc une donnée archaïque. Déjà là, il est fait mention non d'Israël mais des fils d'Israël; en xxxiv, Israël est aussi plutôt collectif. Gen., xxxv, 10 (tradition sacerdotale) revient à l'octroi du nom d'Israël, près de Béthel. Très important est Gen., xxxv, 21 sq., où Israël est à Migdal Eder (près de Jérusalem, cf. Mich., iv, 8). Il est uni à la mère de Dan, Bilhah, que viole Ruben (cf. xlix, 4, 16). En Gen., xxxvi, 31 (peut-être tradition yahwiste, mais voir Chaine, *op. cit.*, p. 371), il est question des fils d'Israël à propos des rois d'Édom (mais pas à propos de Séïr, 20-29, ni d'Ésaü, 40-43). Enfin à partir du ch. xxvii, le nom d'Israël apparaît assez régulièrement comme le nom du Patriarche père de Joseph, de Juda et de leurs frères dans la tradition yahwiste. Israël est à Hébron (℣. 14). Il va s'établir en Goshen (xlvii, 27), et, malgré Joseph, bénit Éphraïm, de préférence à Manassé. Il est embaumé (l, 2) et un lieu de Transjordanie garde le souvenir de son deuil dans un toponyme évoquant l'Égypte. La tradition sacerdotale l'enterre à Macpélah. Visiblement c'est la région qui s'étend du Jabbok à Béthel, en liaison avec Éphraïm (il ne faut pas oublier que la forêt d'Éphraïm est en Transjordanie, II Sam., xviii, 6), où s'est maintenu le souvenir d'Israël comme patriarche. Nous avons vu que c'est aussi la région où se conservait le souvenir du

Paḥad Isaac, divinité du père du patriarche Jacob, alors qu'Isaac n'est jamais venu dans cette région. La meilleure explication est que des clans de la région de Béthel-Transjordanie se rappelaient que leur ancêtre Jacob avait pour père un certain Isaac ayant habité ailleurs. Dans la stèle de Menephtah également Israël est plutôt au nord, nommé après Yanoam, lui-même après Gezer.

Mais il faut reconnaître aussi qu'Israël est un terme qui fait pâle figure à côté de celui de Jacob. L'identité Jacob-Israël est donc enregistrée lors de la pénétration de Jacob venant d'Aram en Transjordanie par le Jabbok. Mais cette identité entraînait que les traditions d'enfance de Jacob, même si elles étaient « israéliennes », aient été mises sous le nom de Jacob. Comme le heurt avec Ésaü au ch. XXXII suppose Ésaü loin de Séïr, près du Jabbok, il n'est pas impossible qu'un des récits de l'enfance qui opposent Jacob et Ésaü soit aussi à placer dans le Nord et non à Bersabée. Ainsi le récit qui oppose Jacob et Ésaü, comme le sédentaire au chasseur, fait préparer par Jacob un *nezîd 'adaśim*, des lentilles cuites. Dalman (*Arbeit und Sitte*, II, 264 sq.) nous apprend que la lentille qui pousse sur mauvais terrain est difficile à cuire, et du Buit (dans *D. B. S.*, VI, 1055) note que cette culture se fait plus sur les collines de Samarie que sur les montagnes de Judée; l'hiver trop froid, suivi d'un été trop sec, comme dans les régions du Negeb, ne lui sont pas propices.

Après sa séparation d'avec Isaac, la première étape de Jacob est Béthel, où on le retrouvera au ch. XXXV. Les deux traditions, yahwiste et élohiste, connaissent l'apparition à Béthel et, ici, la distinction entre ces deux traditions est relativement facile à faire. Dans la tradition yahwiste (13-16, 19, 21) il y a apparition, promesse analogue à celles déjà faites à Abraham et Isaac, et identification de Yahweh au *El* de Béthel, comme en XXI, 33 il était identifié au *El 'ôlam* de Bersabée. Dans la tradition élohiste (10-12, 17-18, 20, 22), c'est le songe, la vision de l'échelle et des anges de Dieu qui montent et descendent, avec vœu d'offrir la dîme; les deux traditions supposent une « route » ou un « retour » chez Isaac, donc le séjour postérieur à Harran. Une grande partie du cycle de Jacob (XXIX-XXXI) se déroule chez les Araméens, et ceci dans les trois traditions, yahwiste, élohiste et sacerdotale (XXXI, 18 *b*). « L'analyse littéraire de ce récit certainement complexe (uneinheitlich) est très difficile », dit O. Eissfeldt (*Der Beutel der Lebendigen*, Berlin, 1960, p. 15).

Le premier épisode concerne le mariage de Jacob. Il se situe à Harran, après une scène au puits qui n'a rien d'impossible puisque le puits de Harran est à une certaine distance de la ville et sert à d'autres villages (*supra*, col. 100). La présentation de Rachel comme bergère soulève d'autres problèmes. Le métier de berger demande un entraînement et de la force physique. « La garde des troupeaux (de moutons) exigeant un effort considérable et une vigilance constante, un bédouin a besoin de courage et d'une endurance à toute épreuve... Il est toujours prêt au combat » (Ashkénazi, *Tribus semi-nomades...*, p. 162-163). C'est la situation en Ex., II, 17, mais pas ici. Une femme ne peut guère être gardienne de troupeaux. Elles peuvent garder une ou deux bêtes (Dalman, *Arbeit und Sitte*, VI, 213, 238) dans le voisinage de la demeure. Musil en Édom (I, 207) rencontre à proximité du camp deux femmes avec un petit troupeau de chèvres. Elles peuvent conduire lentement des animaux en bas-âge (Dalman, VI, 254). Mais la manière dont s'exprime l'auteur yahwiste fait de Rachel la bergère du « petit bétail qui était à son père » (avec l'article, *ṿ*. 9). Il est fort possible que l'épouse de Jacob ait été bergère, mais il semble que l'auteur ait surtout retenu l'alliance, le lien, de Jacob avec les tribus moutonnières, d'autant que Rachel veut dire « brebis ». Rachel sera enterrée près de Rama (Jer., XXXI, 15; cf. Gen., XXXV, 18-20, sauf 19 *b*) à l'occasion de la naissance de Benjamin qui précisément habitera cette région (I Sam. X, 2). Le clan d'*Aḥrḥl*, « frère de Rachel » en I Chr., IV, 8, auquel on rattache, à propos de Yabès, une anecdote semblable à celle de Benjamin, peut en garder le souvenir. Lia est davantage liée à la vieille tradition patriarcale et est enterrée à Macpélah (L, 31, tradition sacerdotale). Bien que ce point soit très discuté, il ne semble pas qu'on ait eu tort d'expliquer le nom de Lia par le nom de la « vache », *littu*, en accadien. A Lia sont rattachées des tribus plus anciennement sédentarisées.

Le livre de la Genèse donne alors la naissance des fils de Jacob (sauf Benjamin), à l'aide de quelques dits, plus brefs que ceux des bénédictions de Jacob (Gen., XLIX) et Moïse (Deut., XXXIII). Ces dits n'ont aucune attache locale, pas plus que les récits sur l'enrichissement de Jacob, berger de petit bétail (avec chameaux et ânes en XXX, 43, sans gros bétail ni agriculture, à la différence des récits de l'enfance). Mais ces récits comportent des allusions importantes à des coutumes que l'on peut confronter avec celles des Hurrites de Nuzi au-delà du Tigre et sur lesquelles on reviendra (*infra*, col. 138). C'est à Jacob que sont rattachées les douze tribus de l'amphictyonie d'Israël, mais dans l'interprétation de cette liste, d'ailleurs fluctuante (voir M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart, 1930, p. 8 sq.), il ne faut jamais oublier le système du *Ben 'ameh*, selon lequel deux tribus qui s'allient concluent une parenté fictive par le sang, chacune se considérant comme la fille de l'oncle de l'autre (Jaussen, *Coutume des Arabes au Pays de Moab*, p. 149 sq.).

On retrouve une tradition locale plus ferme lorsque le texte, après avoir mentionné expressément le passage du fleuve (l'Euphrate, XXXI, 21), mentionne la montagne de Galaad. Les toponymes vont se multiplier en XXXI, 47 sq. Seront nommées Miçpah, Yegar Sahadutah (traduction araméenne de Gal'ed, non de Gal'ad), Mahanaïm et Penuel. Dans le livre de Josué (XVII, 1), le Galaad est attribué à Manassé (par Makir; cf. Num., XXXII, 39 sq.), et il semble bien que le Miçpeh de Galaad (Jud., XI, 29) soit écrit aussi Miçpah (Jos., XIII, 26; sur Galaad, cf. Noth, *Joshua*, p. 76 sq.; *Z. D. P. V.*, LXXV, 1959, p. 14-73); Mahanaïm est manassite (Jos., XIII, 30). Mais on ne le dit pas de Penuel auquel est justement attaché le nom d'Israël (Gen., XXXI, 32-33) et qui est rattaché à Benjamin par I Chr., VIII, 25, à Hur par I Chr., IV, 4 et peut-être à Éphraïm en I Reg., XII, 25. La tradition sur les rapports d'Israël avec les Araméens dans la région de Galaad paraît donc plutôt manassite, alors que nous avons vu la tradition de Jacob autour de Béthel, mais aussi en Transjordanie, plutôt éphraïmite (col. 132), voire gadite.

Manassé en effet n'est pas seul. Le Galaad est aussi attribué à Gad par Jos., XIII, 25 (« toutes les villes du Galaad ») ainsi que *Ramat-hammiçpeh* et Mahanaïm, plus Sukkôt (Jos., XIII, 27), où vient Jacob (Gen., XXXIII, 17). Mais il y est, cette fois-là, sédentaire, avec maison et huttes pour son bétail. D'après la stèle de Mésa (IX^e^ s. av. J. C.), c'est Gad qui occupe la région d'Ataroth (cf. Num., XXXII, 34) depuis un temps passé indéterminé (*m'lm*, l. 10), tandis que le roi d'Israël n'a fait que bâtir, ou plutôt rebâtir pour lui (*lh*) la ville, occupation plus récente. Nous retrouvons à Sukkôt le Jacob sédentaire et il est fort possible que Gad ait, lui aussi, sa part dans la transmission. C'est une tribu de Zilpah, servante de Lia, tandis qu'Éphraïm par Joseph est une tribu de Rachel.

Les contacts de Jacob avec Sichem sont attestés par les deux traditions yahwiste et élohiste (XLVIII, 22, même si, avec Procksch et Driver, on n'attribue pas à l'élohiste les variantes du récit en Gen., XXXIV; mais voir Clamer, Chaine, Gunkel, Eissfeldt, Skinner, Simpson). La tradition « israélienne » (Gen., XLVIII, 21 sq.) semble admettre une conquête durable, quoique non totale; elle correspond à des liens religieux entre Sichem et Béthel (XXXV, 1-7), que Alt a analysés comme un pèlerinage (*Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel;* cf. *Kleine Schriften*, I, 79-88; de Vaux, *Institutions de l'Ancien Testament*, II, 118). L'autre tradition ne fait point allusion à un établissement durable et unit Jacob à l'échec qui aboutit à l'expulsion de Siméon et de Lévy du centre palestinien. Le séjour d'Israël au sud-est de Béthel, près de Migdal Eder, est bien attesté et c'est là que s'expliquent au mieux les relations de Ruben avec Bilhah. Il y eut une période où Ruben franchit le Jourdain et laissa comme trace de son passage la pierre de Bohan, fils de Ruben (Jos., XV, 6; cf. *R. B.*, 1953, p. 541, note), aux confins de Benjamin et Juda (à noter que Bô dans certains dialectes est une prononciation de Baal ou Bel; Salambo vient de Salamba'al et une étymologie possible de Bo'az est *Ba'al 'az*, « Ba'al est fort », *Ug. Man.* Gordon 49, VI, 17 sq.; Bilhah pourrait être aussi rapprochée de Bilhan, clan de Benjamin d'après I Chr., VII, 10). Or l'unique clan de Dan, fils de Bilhah, est Hušim (Gen., XLVI, 23, écrit Šuham en Num., XXVI, 42). Il est rattaché à Benjamin en I Chr., VIII, 8, à propos d'une autre affaire matrimoniale obscure, antérieure à son départ pour la région de Lud et Ono (℣. 11), région occidentale de Benjamin où l'on retrouve les Danites (donc Hušim) à l'époque de Samson. Enfin une tradition judéenne (I Chr., IV, 4) rattache à Hur, premier-né d'Éphrata, père de Bethléem, un Ézer, père de Huša, qui corrobore l'ensemble précédent et montre l'antiquité des traditions tribales sur cette présence d'Israël. Il faut noter toutefois que Jacob n'est lié ici aux tribus que par une concubine de Lia. Mais, géographiquement, on n'est pas loin du tombeau de Rachel près de Rama, outre que s'y joint aux chênes des pleurs au-dessous de Béthel la tradition du tombeau de Débora, nourrice de Rebecca.

Si le lien du Jacob historique avec la région au sud de Migdal Eder en Bethléem Ephrata est moins bien attesté que pour le Nord, surtout manassite, les contacts avec Hébron, bien que non négligeables, sont encore plus ténus. Certes la tradition sacerdotale en XXXV, 27 lui fait rejoindre Isaac à Hébron. Mais Gunkel (comme Steuernagel, Smend, Sievers, Eissfeldt) se demande si les autres traditions possèdent cette donnée. L'histoire de Joseph, quand elle parle des migrations des fils de Jacob de Canaan en Égypte et *vice versa*, ne mentionne pas le lieu d'habitation de Jacob, même en XLVI, 1 à son départ pour l'Égypte et son arrêt à Bersabée. En XXXVII, 14, il est dit que Jacob est « dans la dépression — *'émèq* — d'Hébron », expression exceptionnelle et sans précision. Gunkel se demande si l'auteur aurait fait envoyer par Jacob un fils de dix-sept ans à près de 100 km de là. « Il est probable qu'au ℣. 14 les mots « de la vallée d'Hébron » sont une glose ajoutée par le rédacteur de la Genèse » (Chaine, p. 378; A. Clamer dit seulement : « la mention... est volontiers tenue pour une glose ajoutée par le rédacteur de la Genèse », p. 422); Skinner hésite, Procksch et Driver croient pouvoir attribuer le texte au Yahwiste. La tradition historique sur le séjour à Hébron n'est donc pas sans faiblesse, car le rédacteur sacerdotal avait sa propre perspective, plus théologique qu'historique au sens précis du mot, quand il groupait tous les Patriarches autour de la caverne de Macpélah achetée par Abraham; c'était un titre à la possession future de la terre promise. Le passage à Bersabée unit Jacob à son père Isaac dans les promesses divines et confirme le lien familial déjà observé entre Isaac de Bersabée et Israël du sud d'Éphraïm. En fait, les souvenirs sur Jacob ne reprennent solidité dans les traditions locales qu'après la sujétion égyptienne : c'est l'ensevelissement à Macpélah suivant la tradition sacerdotale, mais un deuil en Transjordanie aux ℣. 10-11 du ch. L de la Genèse, « vestiges d'une tradition différente de celle de Macpélah, car les ℣. 12-13 sont d'une autre source, les funérailles semblant accomplies à Gôren Haatad et Joseph retournant ensuite en Égypte, ℣. 14. Voir déjà XLVIII, 7 et ici le ℣. 5 : « Jacob s'est préparé un tombeau personnel » (de Vaux, *Genèse*, p. 217 sq.).

L'aire d'Atad est placée par Eusèbe et la carte de Madaba (cf. R. O'Callaghan, *D. B. S.*, VI, 649; Avi Yônah, dans *Ereç Israel*, II, 141) à Beth Hogla, dans le territoire de Benjamin (Jos., XVIII, 19, 21). Cette tradition est importante car, malgré Gen., L, 11, elle place le deuil de Jacob en Cisjordane. Elle correspond à ce que nous avons vu des traditions sur le Patriarche Israël, établi dans la région au sud-est de Béthel. Dans ces conditions, la notice de Gen., L, 11 se référerait à Abel-Miçraim. Il y a beaucoup de toponymes israélites en *'abel*, signifiant « prairie » ou « cours d'eau », les listes égyptiennes en mentionnent également. Par ailleurs les Égyptiens ont laissé de nombreuses traces de leur domination, rares pour le Moyen-Empire, fréquentes à partir des conquêtes impériales de la XVIII[e] dynastie. On a retrouvé à Baloua, en Transjordanie, une stèle égyptisante que E. Drioton date du XII[e] s. (dans *R. B.*, 1933, p. 365). Mais la présence égyptienne se signale ailleurs, en particulier à Béisan, si proche de la région de Galaad (I Sam., XXX, 12), donc du Jabbok où les traditions sur Jacob apparaissent comme les plus riches et les plus tenaces. Sans que l'on puisse parler de preuves, dans l'état où en est la recherche sur les origines d'Israël et les traditions relatives aux ancêtres des tribus, il n'est pas impossible qu'il faille distinguer un Jacob fils d'Isaac, fils d'Abraham, qui termine sa vie en futur territoire benjaminite, et un Israël plus araméen, luttant contre Sichem et dont le deuil était célébré en Transjordanie non loin de Mahanaïm en région manassite. Au fur et à mesure de la constitution d'Israël, de l'union des clans et des tribus, les deux traditions ont pu fusionner, sans cesser d'être historiques l'une et l'autre pour autant. Il n'est pas sans importance que des clans comme Šuppim et Ḥuppim, rattachés à Benjamin en I Chr., VII, 12 (et ce sont les mêmes que Šuppam et Ḥuppam de Num., XXVI, 39) soient rattachés à Makir, donc à Manassé en I Chr., VII, 15. Depuis longtemps (Desnoyers) on a noté les attaches de Benjamin avec Jabeš de Galaad (Jud., XXI, 8 sq.; I Sam., XI, 1-11). Reste à éprouver si cette hypothèse sert l'intelligence des textes et des traditions patriarcales.

IV. Date de l'époque des Patriarches. — Quel que soit l'intérêt du ch. XIV de la Genèse, il s'est avéré décevant pour l'établissement de la chronologie patriarcale. L'identification entre Amraphel et Hammurapi de Babylone est abandonnée; *merito deseritur*, dit I. Rasco en accord avec le P. Pohl (dans *Verbum Domini*, XXXV, 1957, p. 151), et le P. de Vaux rapproche plutôt ce nom d'un type amorite connu par Mari, comme *ibal-pi-el, amut-pi-el;* un *amur-pi-el* (cf. LXX : αμαρφαλ) pourrait convenir (dans *R. B.*, 1948, p. 331). Quant à Kedorlaomer = Kudur-Lagamar d'Elam, ce roi (et toute la campagne élamite en Canaan) reste encore sans recoupement dans les tablettes mésopotamiennes. On peut dire seulement que les tablettes de Mari témoignent de communications intenses de l'Élam à la Palestine à l'époque amorite; dans la cor-

respondance de Bahdun-Lim publiée par J.-B. Kupper (dans *A. R. M.*, VI), Haṣor apparaît (lettres 23 et 78) aussi bien que l'Élam (lettres 22, 27, 51; voir aussi W. F. Leemans, *Foreign Trade in the Old Babylonian Period*, Leyde, 1960, p. 131-141). D'autre part, l'Élam joue un rôle décisif, en liaison avec les Amorites, lors de la chute de la III^e^ dynastie d'Ur; il interviendra encore lors de la chute de la III^e^ dynastie de Babylone, cassite, avec Kudur Nahhunte (XII^e^ s.). Comme, par ailleurs, le pharaon n'est pas nommé, les recoupements des récits patriarcaux avec la grande histoire sont incertains. On est en présence de deux possibilités.

1° Comme l'histoire de Joseph et l'installation des tribus en Égypte s'expliquent au mieux avec la période de domination des Hycsos (voir *supra*, col. 114 sq.), on songe tout naturellement à placer les Patriarches qui précèdent Joseph avant cette période Hycsos, c.-à-d. sous le Moyen-Empire égyptien, qui correspond à la période amorite en Syrie-Palestine. Cette période, qui est celle de la suprématie culturelle et commerciale de la Mésopotamie et de la suprématie politique amorite, explique au mieux les migrations des Patriarches; ceux-ci circulent avec autant de facilité que les commerçants des tablettes de Mari. Les mouvements des (Ben)jaminites et des Sutéens donnent le cadre des mouvements des Patriarches semi-nomades. L'onomastique amorite est celle des Patriarches; de plus, c'est celle que l'on retrouve pour les princes palestiniens des textes d'exécration Sethe-Posener, qui datent précisément des XII^e^ et XIII^e^ dynasties (les dernières observations de Moran, dans *Or.*, 1957, p. 339-345; A. Gœtze, dans *B.A.S.O.R.*, 151, p. 28, A. Pohl, dans *Or.*, 1959, p. 223, les confirment). Enfin certaines coutumes patriarcales, comme l'octroi à Abraham par Sarah d'une épouse de second rang, pourvu qu'elle ne revendique pas l'égalité (Gen., XVI, 2-4), et l'adoption (XLVIII, 5, 12 sq.), ignorées de la législation mosaïque, sont d'une législation de type hammurapien (cf. Code d'H., § 144-146; 185-193); cf. Driver-Miles, *The Babylonian Laws*, p. 304 sq., 384; R. Follet, dans *Verbum Domini*, XXXII, 1954, p. 280-288; M. David, *Adoptie in het Oude Israel*, dans *Med. Kon. Ned. Ak.*, XVIII, 4, Amsterdam, 1955; J. Mendelsohn, *A ugaritic Parallel to the Adoption of Ephraim and Manasseh*, dans *I. E. J.*, IX, 1959, p. 180-183). De même que les lettres de Mari ignorent l'Égypte (voir toutefois une suggestion de Alt, dans *Z. D. P. V.*, LXX, 1954, p. 130-135), les textes patriarcaux, avant Joseph, ne connaissent qu'un contact épisodique (de facture rédactionnelle, voir *supra*, 122) et il est précisé qu'Isaac ne doit pas descendre en Égypte malgré la famine (XXVI, 2).

2° Mais si Abraham-Isaac-Jacob vivent avant l'invasion hycsos, on a un hiatus considérable entre la période patriarcale et la première mention d'Israël dans les textes égyptiens. Les Pharaons qui passent fréquemment par la Palestine pendant les XVIII^e^ et XIX^e^ dynasties et laissent même de leurs stèles à Béisan (Séthi I^er^ et Ramsès II), ignorent Israël, lequel n'apparaît que sous Menephtah, vers 1230. Ils connaissent au contraire, dès Aménophis II (cf. env. 1450-1425), des *Ḫapiru-'prw*, mais pas encore sous Touthmès III (1504-1450). Comme Abraham est qualifié de Hébreu en Gen., XIV, 13, seul cas où il est présenté comme ayant une activité militaire, analogue à la turbulente activité militaire des *Ḫapiru* de l'âge d'El Amarna (1400-1350), il est tentant de rattacher la venue des Patriarches en Palestine à cette activité des *Ḫapiru-'prw*-Hébreux. De plus si, comme il est vraisemblable (voir art. Moïse, V, 1321-1322), l'Exode est à placer au XIII^e^ s. av. J.-C., quelques décades avant la stèle de Ménephtah, les généalogies bibliques ne sont pas favorables à un écart trop considérable entre Abraham et l'Exode. Enfin ce n'est guère qu'à la XIX^e^ dynastie que l'Égypte désigne la Palestine comme Haru, le pays des Hurrites, en l'opposant à Emor du Nord, le pays amorite. Cela suppose un glissement hurrite, antérieur au XV^e^ s. av. J.-C., mais postérieur à l'époque amorite et à celle des textes d'exécration qui ne contiennent aucun nom sûrement hurrite. Or, plus qu'au code de Hammurapi, c'est aux coutumes hurrites documentées à Nuzi qu'on peut comparer les coutumes patriarcales étrangères à la loi de Moïse. A. Rasco les résume ainsi : *a)* l'équivalence entre le statut de sœur et celui d'épouse (Gen., XXI, 2, 5, 12; cf. E. A. Speiser, *Nuzi Marginalia*, dans *Or.*, XXV, 1956, p. 13); — *b)* le droit pour la femme de donner une concubine à son mari, sans droit d'expulsion de l'enfant de cette concubine (Gen., XXI, 11; C. Gordon, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament*, dans *R. B.*, 1935, p. 35; *Biblical Customs and the Nuzu Tablets*, dans *Bibl. Arch.*, III, 1940, p. 3 sq.); — *c)* l'intervention du frère pour le mariage de sa sœur (cf. R. Pfeiffer et E. Speiser, *One hundred new selected Nuzi Texts*, dans *A. A. S. O. R.*, XVI, 1936, p. 38 sq., 105 sq.); — *d)* la possession de *teraphim* par l'héritier (Gen., XXXI, 31 sq.; cf. C. Gordon, dans *Bibl. Arch.*, III, 6); — *e)* l'adoption en vue de transmettre une part d'héritage (Gen., XLVIII; cf. E. Cassin, *L'adoption à Nuzi*, Paris, 1938). On trouvera encore d'autres rapprochements intéressants (droit d'aînesse, valeur juridique des bénédictions paternelles, abus commis par Laban sur l'argent de ses filles, Gen. XXXI, 14 s...) dans R. Tournay, art. Nouzi, *D. B. S.*, VI, 663-666; cf., à propos du compte des brebis : L. Oppenheim, dans *J. N. E. S.*, 1959, 121-128; O. Eissfeldt, *Der Beutel der Lebendigen*, Berlin, 1960; de la réception de Jacob chez Laban : D. Daube et R. Yaron, dans *J. S. S.*, I, 1958, p. 60-62; du statut des femmes : C. Gordon, dans *Museon*, XLVIII, 1935, p. 113-132. Cette masse de coutumes patriarcales étrangères aux habitudes d'Israël au point que, comme le note Speiser, l'auteur biblique devra les réinterpréter, s'explique mieux si les Patriarches appartiennent au mouvement qui amena les Hurrites en Palestine, postérieurement à la fin du Moyen Empire égyptien. Certains même descendraient volontiers à la période d'El Amarna et identifieraient le Tide'al de Gen., XIV, non au hittite Tudhalia I^er^ mais à ses successeurs contemporains du Nouvel-Empire égyptien. Cette considération, jointe au fait que les Araméens avec lesquels, d'après le Genèse, Jacob a des connexions évidentes (tant par sa mère que par ses femmes) ne sont désignés de leur nom que vers 1100, quoique le gentilice apparaisse à Ugarit à l'époque d'El Amarna, cette considération a poussé nombre d'auteurs très sérieux à placer l'époque de Jacob vers l'époque d'El Amarna ou un peu avant : ainsi H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, Londres, 1950, p. 62 sq., 114 sq.; *Recent discovery and the patriarchal Age*, dans *B. J. R. L.*, XXXII, 1949, p. 47 sq.; repris dans *The Servant of the Lord, Essays...*, 271-305; F. de Liagre Böhl, *Opera minora*, 26-49; C. Gordon, *Introduction to O. T. Times*, p. 75, 102-106; dans *J. N. E. S.*, XIII, 1954, p. 56-59; XVII, 1958, p. 29-31; A. Alt, *Kleine Schriften*, I, 174 sq. Mais Rowley en distingue le départ de Harran qu'il date d'environ 1650 (*From Joseph...*, p. 164).

Cependant, bien que certains auteurs de poids, comme M. Noth (*Histoire d'Israël*, trad. franç., p. 95 sq.), contestent toute liaison entre les Patriarches et le mouvement hycsos, beaucoup estiment qu'on peut maintenir la connexion de la migration d'Abraham avec ce mouvement complexe de peuples, ainsi Albright (*Recent Discoveries in Bible Lands*, New York, 1955, p. 76, de préférence vers le XVII^e^ s.), de Vaux (dans *D. B. S.*, IV, 732 sq., peut-être vers

1850 av. J.-C.), Barton (*Semitic and chamitic Origins*, Philadelphie, 1934, p. 324, vers 1800-1400), S. Moscati (*Le antiche Civiltà semitiche*, Bari, 1958, p. 172, plus probablement vers 1700), J. Bright (*History of Israel*, 76 : the events of Gen., 12, 50 are to be placed between the twentieth and sixteen centuries). Récemment I. Rasco, appuyé par A. Pohl, a cherché à préciser (*Migratio Abrahæ circa an. 1650*, dans *Verbum Domini*, XXXV, 1957, p. 143-154). Les Hurrites, dont les coutumes se reflètent dans les récits patriarcaux, sont connus comme habitant le Zagros jusque vers 1700. Ils disparaissent des textes pour réapparaître vers 1550 à Alalah, Qatna et en Édom; leur migration doit commencer au plus tôt vers 1700 et le « vide archéologique » constaté par N. Glueck en Transjordanie entre 1750-1550 conduit à admettre que c'est alors qu'ils se sont infiltrés. Mais, avec Albright, il faut exclure de ce vide la période de Mari (1750-1680). Comme : *a)* le chameau est domestiqué vers 1100, mais que ses représentations apparaissent dès le III^e^ millénaire (W. Nagel, dans *Berliner Beitr. zur Vor-und Frühgeschichte*, 1959, p. 106 sq.; la terre cuite d'Aqar Quf, dans *Iraq*, Suppl. 1945, p. 14, pl. 27, fig. 30; le sceau de C. Gordon, dans *Iraq*, 1939, fig. 55; la sculpture de Tell Asmar, dans *Or.*, XIX, 1950, p. 252; voir aussi col. 117); *b)* on peut rapprocher les Philistins des Chypriotes (*alsy*, ce qu'est un *abrm* d'Ugarit) ou des *plsy* d'Ugarit; *c)* on voit que le nom de Ariok de Gen., XIV est porté sous la forme Ariwuk par le fils du roi de Mari Zimri-Lim, l'époque du XVII^e^ s. *videtur convenire cum descriptione vitæ socialis et seminomadicæ in narrationibus patriarchalibus.*

Mais Dussaud, Kupper, Moscati ont attiré l'attention sur le caractère périodique des pénétrations sémitiques en Syrie-Palestine. Une suggestion de R. A. Bowman (*Arameans, Aramic and the Bible*, dans *J. N. E. S.* VII, 1948, p. 70) est susceptible d'éclairer un passage difficile de Gen., XV et de résoudre les antinomies qui divisent les spécialistes. « Une comparaison des sources bibliques et profanes rend très vraisemblable *(quite likely)* que les premiers Patriarches hébreux et leurs clans puissent être associés aux Suti en Mésopotamie et en Canaan, tandis que les descendants postérieurs de Jacob *(later sons of Jacob)*, d'origine mésopotamienne, pourraient être mis en connexion avec les Ahlamê Araméens nomades qui apparaissent pour la première fois dans le Proche-Orient à l'époque d'El Amarna ». Les recherches de Kupper, après les publications de Mari, préciseraient peut-être qu'il ne s'agit pas des Sutu, lesquels paraissent avoir une vie assez différente de celle des Patriarches (voir *supra*, col. 108). Mais cette observation pourrait rendre compte du fait que le ch. XV de la Genèse, de tradition composite, juxtapose deux données difficilement conciliables. D'une part, les Israélites seront des étrangers dans un pays qui ne sera pas le leur. Ils y seront esclaves et on les opprimera pendant 400 ans (v. 13), après quoi ils sortiront avec de grands biens (v. 14). D'autre part, le v. 16 dit : « C'est à la quatrième génération qu'ils reviendront ici, car l'iniquité des Amorites n'est pas encore à son comble ». 400 ans d'esclavage avant la sortie et 4 générations avant le retour en Canaan, cela ne se concilie bien que si le point de départ n'est pas le même. Le comput des générations coïncide avec les généalogies bibliques que signale Rowley; mais les 400 ans coïncident mieux avec les observations de Pohl, Rasco, Bright... Je serais donc tenté par la solution suivante, mais sans prétendre par là résoudre tous les problèmes.

a) La tradition biblique et les habitudes généalogiques des semi-nomades me semblent indiquer que, vers la fin du Moyen-Empire égyptien et de l'époque amorite, au temps des textes d'exécration Posener, un certain Abram, qui avait fréquenté les sanctuaires lunaires d'Ur et de Harran, pénétra en Canaan, passa à Sichem, puis s'établit dans le Sud, dans le futur territoire de la tribu de Siméon, ayant des connexions cultuelles suivies avec Mamré et Jérusalem; c'est dans le Sud qu'il devient Abraham, où il aura pour fils Isaac, de qui naîtra Jacob, lequel remontera vers Béthel et la future région de Benjamin. Ce fait aura surtout été retenu par les tribus de Siméon (Bersabée, mais le nom sera retrouvé même en Égypte, G. Posener, *Syria*, 1957, p. 191), Lévi (qui joue un rôle important à Cadès, Deut., XXXIII, 8, près duquel est la tradition d'Isaac à Lahay Roy) Ruben (Mamré et la région de la pierre de Bohan, mais aussi toutes les traditions de Gen., XII-XIX où sont liés les sorts d'Abraham et de Lot le moabite, transjordanien comme Ruben). Certains traits ne sont pas ignorés de la tradition élohiste du Nord (sans doute par Ephraïm), mais sont surtout conservés dans les traditions du Sud et les tribus de Lia. Cette pénétration patriarcale paraît une infiltration dans l'ensemble pacifique et, dès la seconde génération (Isaac), les Patriarches sont des sédentaires agriculteurs. Bien qu'ils viennent aux confins de l'Égypte, celle-ci ne joue aucun rôle (sauf en Gen., XII, 10 sq., mais voir *supra*, col. 122, sur le caractère de ce passage). Le XVIII^e^ s. convient bien pour cet établissement patriarcal provisoire et le nom de Jacob, connu à Chagar Bazar avant 1650 et sur les scarabées hycsos comme dans les listes topographiques de Touthmès III (fin XVI^e^ s., début XV^e^), peut convenir à cette époque. Pour ceux qui, comme moi, datent l'Exode des débuts du XIII^e^ s., les 400 ans d'oppression de Gen., XV, 13 corroborent cette date, ainsi que le lien entre les fondations de Tanis et d'Hébron au début de la période hycsos.

b) Mais ces mêmes généalogies des tribus seminomades, si elles placent en tête des personnages historiques, créent ensuite des liens de parenté fictives entre héros éponymes, en fonction des liens de *Ben 'ameh* (voir *supra*, col. 134). Les études de M. Noth sur l'amphictyonie des Douze tribus et les variations dans la liste des douze tribus me semblent indiquer qu'aux descendants par le sang d'Abraham, Isaac et d'Israël-Jacob se sont joints d'autres groupes moutonniers. Les études de W. W. Hallo (*A Sumerian amphictyonie*, dans *J. C. S.*, XIV, 1960, p. 88-114) nous montrent ces amphictyonies existant en Mésopotamie dès la fin du III^e^ millénaire; chacun des chefs des douze cités amphictyoniques assurait l'entretien du sanctuaire central pendant un mois de l'année. Ce sont ces groupes dont plus tard, au temps du Deutéronome, l'Israélite pouvait dire « mon père fut un araméen errant ». Il me semble que ce sont ces groupes qui véhiculent les coutumes hurrites documentées à Nuzi (il ne faut pas oublier que ces documents sont du XV^e^ s.). Si Arami est une ville de la région hurrite de Kerkuk (voir *supra*, col. 109), on verrait volontiers dans ces émigrants des hurrites qui ne seront sémitisés qu'en arrivant en Haute-Mésopotamie et nous ne nous étonnerons pas de leur voir garder certaines coutumes de Nuzi. Ce sont des Hurrites qui étaient le mieux à même de désigner comme « Amorites » toutes les populations de l'Ouest auxquelles ils allaient se heurter, et tout d'abord en Syrie. Ils transporteront cette dénomination avec eux en pénétrant en Palestine; on sait que la tradition élohiste du Nord use de cette dénomination qui n'est ni égyptienne ni mésopotamienne (voir *supra*, col. 111) pour les peuples de Palestine auxquels se heurtent les Israélites. Enfin c'est peu à peu que pour les Égyptiens la Palestine (Djahy ou Retenu) devient sous la XVIII^e^ dynastie le Haru, le pays Hurrite, qu'il opposera sous la XIX^e^ à l'Amurru (Émor) du Nord (Syrie),

L'époque d'El Amarna peut convenir pour cette seconde vague, plus araméenne, qui va s'agréger à la première, plus sémitique amorite, et je verrais volontiers cette seconde tradition israélite conservée dans la tribu de Manassé, établie tout d'abord comme Makir sur les confins du Jabbok et qui, avec le clan d'Abiézer, pénétrera jusqu'à Sichem en laissant longtemps de larges zones inassimilées (Jud., I, 27 sq.; voir les études de Alt, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina*, dans *Kleine Schriften*, I, 89-125). Que certains membres de ces groupes, comme Joseph, aient été emmenés captifs en Égypte, à la suite de conflits avec leurs frères, Gad, Aser, Dan ou Nephtali (Gen., XXXVII, 2), surtout les deux premiers, rien de plus vraisemblable, ainsi que la durée de quatre générations avant l'Exode. Rien de plus vraisemblable aussi qu'ils aient rencontré des Lévites dispersés comme la famille de Moïse. Les textes égyptiens, dès le Moyen-Empire, nous donnent des listes de sémites esclaves, même en Moyenne-Égypte (W. C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom*, Brooklyn, 1955, p. 92-99; W. F. Albright, dans *J. A. O. S.*, LXXIV, 222-233; G. Posener, *Asiatiques en Égypte sous les XII^e^ et XIII^e^ dynasties*, dans *Syria*, XXXIV, 1957, p. 145-163; Lourje, *Vestnik*, 1957, p. 144 sq.). Horemheb s'occupa des Asiatiques fugitifs avant son accession au trône, vers 1340 (J. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, III, 10-12).

Il apparaît donc que ce qui complique l'interprétation des traditions patriarcales dans la Genèse, c'est la complexité de l'histoire des tribus qui ont conservé et transmis les traditions, et ceci en fonction de tel ou tel centre religieux qui les réunissait à l'occasion des fêtes amphictyoniques, comme l'a marqué Noth. Aussi bien la Genèse que le livre des Juges nous montrent combien longtemps les tribus eurent leur activité propre. C'est autour du Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël-Jacob qu'elles s'unifièrent mais, avant cette unification, il y eut toute une histoire dont la transmission est à rechercher à travers toutes les précieuses indications de la Genèse, en tenant compte des groupements yahwiste et élohiste de ces traditions. Tout est à base de faits réels, donc historiques; mais, pendant les sept siècles que nous croyons avec d'autres devoir mettre entre Abraham et l'unification définitive sous David, il y eut évidemment beaucoup d'événements, ne serait-ce que l'Exode, sous l'impulsion du lévite Moïse, et la conquête, sous celle de l'éphraïmite Josué. Ces événements ne pouvaient pas ne pas laisser de traces dans la transmission des traditions antiques. Ne s'en étonneraient que ceux qui voient dans l'histoire une sorte de développement linéaire, alors que l'histoire religieuse que retrace la Bible est la prise de possession par le Dieu d'Abraham de la vie des fils de Jacob répartis en tribus et groupés en peuple. C'est à ce Dieu d'Abraham, à la religion des Patriarches, qu'il faut maintenant s'attacher.

V. La religion des Patriarches. — Sur cette question fort importante on pourra consulter : F. X. Kortleitner, *Religio a patriarchis Israelitarum exercitata*, Oeniponte, 1936; — M.-J. Lagrange, *El et Yahvé*, dans *R. B.*, 1903, p. 362-386; — E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937; — A. Alt, *Der Gott der Väter*, Stuttgart, 1929, repris dans *Kleine Schriften*, I, 1-78, Munich, 1953; — R. Dussaud, *Yahweh fils de El*, dans *Syria*, XXXIV, 1957, p. 232-242; — O. Eissfeldt, *El and Yahweh*, dans *J. S. S.*, I, 1956, p. 25-37; *Die Genesis der Genesis*, Tubingue, 1958, p. 63-66; — W. Eichrodt, *Religionsgeschichte Israels*, dans *Historia Mundi*, II, Munich, 1953, p. 377-380; — V. Maag, *Der Hirte Israels. Eine Skizze von Wesen und Bedeutung der Väterreligion*, dans *Schweizerische Theologische Umschau*, XXVIII, 1958, p. 2-28; — J. Starcky, *Abraham et l'histoire. Religion*, dans *Cahiers sioniens*, V, 1952, p. 116 (24)-122 (30); — R. de Vaux, *Institutions de l'Ancien Testament*, II, 121 sq.; — J. Bright, *A History of Israel*, Londres, 1960, p. 86-93.

Quel que soit le caractère du « document » mis en œuvre dans la Genèse, yahwiste, élohiste ou sacerdotal, ce qui frappe immédiatement le lecteur, c'est le rapport personnel entre le Patriarche et son Dieu. Dieu parle à l'homme, lui donne ses ordres (par ex., XII, 1; XVII, 1; XXI, 12; XXVI, 2; XXXI, 3; XXXV, 1), lui fait des promesses et des promesses répétées (à Abraham, XII, 2-3; XII, 7; XIII, 14-16; XV, 1*b*; XV, 7; XV, 18-21; XVI, 10; XVII, 2; XVII, 4-8; XVII, 16-21; XVIII, 14; XXI, 18; XXII, 15-18; — à Isaac, XXVI, 3-5; XXVI, 24; — à Jacob, XXVIII, 13-15; XXXV, 11; XLVI, 3-4). Il lui donne un nom (XXXV, 10), prédit le sort de ses descendants (XV, 13 sq., 16; XVI, 11 sq.; XXII, 17; XXV, 23), mange près de lui (XVIII, 8). Il dialogue avec lui (XVIII, 23-32), le met à l'épreuve (XXII, 1), lutte avec lui (XXXII, 29), lui apparaît en songe (XXXI, 13) ainsi qu'à ses adversaires (XXI, 3; XXXI, 29). Bref, Il le connaît (XVIII, 19). Son fidèle Le prie (XXXI, 10-13), invoque Son nom (XII, 8; XIII, 4; XXI, 33), Lui fait des vœux (XXIX, 22 *b*) et prête serment par Lui (XXI, 23; XXIV, 3), Lui édifie des autels pour sacrifier (XII, 7; XXXV, 7), se prosterne devant Lui (XVIII, 2; XXIV, 48, 52) et Le bénit *(ib.)*. Dieu est maître de fécondité (XXX) et peut aussi bien rendre les femmes stériles (XXI, 18) que bénir un agriculteur heureux (XXVI, 12). Mais, même dans ce cas, le texte biblique évite d'attribuer cette fécondité agricole au Dieu du Patriarche.

1° *Le Dieu personnel.* — Ce Dieu n'a rien du dieu de l'orage des Sémites de l'Ouest, Hadad dit Baal, dont on retrouvera des traits dans la théophanie du Sinaï. Il n'est pas Dieu de la fécondité agricole. C'est essentiellement un Dieu personnel et, secondairement, un Dieu « tribal », ceci en fonction de la bénédiction et de la protection qu'il accorde à son fidèle. Le Patriarche a un Dieu qui s'occupe personnellement de lui, qui le dirige et le protège. C'est le Dieu d'Abraham (XV, 7), qu'Isaac reconnaîtra ensuite pour sien (XXVI, 2, 23), puis Jacob (XXVIII, 13). C'est donc le Dieu personnel d'Abraham qui est reconnu par ses descendants comme leur propre Dieu personnel; mais le renouvellement des promesses à Isaac et Jacob montre qu'Il n'est pas moins leur Dieu personnel que celui de leur père et aïeul. Ce sera lui que Moïse reconnaîtra à la scène de l'Horeb (Ex., III, 6).

Cette notion d'un Dieu personnel n'avait rien d'étrange pour les Mésopotamiens de la première moitié du second millénaire. Certes, ce n'est pas la dominante de cette religion, comme on peut le voir en lisant l'article de R. Follet (dans *D. B. S.*, V, col. 1126-1165); mais cette croyance est à la base de nombre de prières et de conjurations. « Que mon dieu se tienne à ma droite, que ma déesse se tienne à ma gauche, qu'un dieu gardien se tienne à mon côté », dit une prière à Marduk (Dhorme, *Choix de textes*, 353). C'est le « dieu de l'homme », comme on le voit dans l'onomastique (P. Dhorme, *Religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, p. 198), c'est « le dieu de la tête » *(il rešî)* de quelqu'un (J. Bottero, *La religion babylonienne*, Paris, 1952, p. 53). L'homme sera dit « fils de son dieu » ou « fils de sa déesse ». Il peut protéger l'homme contre les maladies et ses ennemis mais, au contraire, « un homme dont son dieu s'est écarté, ils (les esprits mauvais) fondent sur lui et le couvrent comme un vêtement » (*Šurpu*, VII, 20; E. Reiner, *Beiheft A. F. O.*, XI, Graz, 1958, p. 36; trad. Dhorme, *Rel. ass.-bab.*, 200). « Le dieu de l'homme est un pasteur qui cherche

la nourriture de l'homme » (*ib.*, 201; *Cuneiform Texts*, XVI, 12, 45 sq.). Le dieu ou la déesse de l'homme peut le guider en interprétant ses songes comme le fait Nin Sun pour son fils Gilgamesh quand il va rencontrer Enkidu et l'introduire dans Uruk (cf. L. Oppenheim, *The interpretation of Dreams in the ancient Near East*, Philadelphie, 1956, p. 215, 246 sq.). Les textes ugaritiques considèrent le roi Keret comme le fils du dieu El, qui lui dicte mot à mot sa conduite après le désastre où ont péri sa femme et ses fils, et lui assure une nouvelle progéniture. Le même dieu bénit le héros Dan(i)el et lui assure une descendance (cf. *A. N. E. T.*, 150).

Ce Dieu personnel peut rester parfois innommé et, à Palmyre encore, il y aura un dieu anonyme (J.Starcky, *Palmyre*, Paris, 1952, p. 99). On a retrouvé sur une tablette une complainte adressée à un dieu « quel qu'il soit » (S. Langdon, *Babylonian Penitential Psalms*, Paris, 1927, p. 39-44; cf. *A. N. E. T.*, 390-2), où le dieu courroucé, que ne connaît pas l'orant, n'en est pas moins dit « mon dieu » (l. 10). Une autre (Falkenstein-von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich-Stuttgart, n° 79, 1953, p. 352) est adressée à « mon dieu », auquel l'orant demande « d'apaiser son cœur envers moi ». Mais cette religion personnelle se retrouve aussi dans des complaintes ou des hymnes adressées par un orant à un dieu nommé Shamash, Ea, Ishtar ou Marduk, que l'homme considère (à cause de son propre nom ou pour une autre raison) comme son dieu personnel. C'est à ce titre que de nombreuses divinités sont appelées « celles qui exaucent » (*šemu;* cf. K. Tallquist, *Akkadische Götterepitheta*, Helsinki, 1938, p. 226 sq.). Les prières dites de réconciliation, *dingir-šag-dibba* (G. Castellino, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele*, Rome-Turin, 1939, p. 54 sq.), insistent particulièrement sur cette intervention du dieu personnel dans la vie de son protégé : « Mon dieu, mon seigneur, créateur de mon nom, protecteur de ma vie, qui fait exister ma descendance » (tr. Castellino, *op. cit.*, 55). On demandera à ce dieu de ne plus s'irriter, d'oublier le péché qui a été commis, de délivrer des ennemis comme de la maladie, et même d'intercéder auprès d'autres divinités. L'influence que l'on constate soit de la magie, soit du polythéisme mésopotamien ne diminue en rien la valeur de cette notion profondément religieuse du rapport personnel du fidèle avec le dieu qui intervient dans sa vie pour le châtier ou le sauver.

Toute une série de noms théophores remontant à la I^re^ dynastie de Babylone sont composés avec *yau*. « Depuis longtemps on a identifié ce terme à *yaum* », « le mien », c.-à-d. « mon dieu », ce qui n'exclut pas d'ailleurs l'aboutissant *yâhû* (E. Dhorme, dans *R. A.*, XLIV, 1950, p. 199), *Yau(m)-ilu, -ili, Lipuš-yaum* (même à l'époque d'Akkad; cf. A. Parrot, *Tello, vingt campagnes de fouilles*, Paris, 1948, p. 134), *ḫali-yaum, Yau-bidi*. Ce pronom qualifiant Dieu sera transformé, par une révélation mosaïque, en fonction de la racine « être » (Ex., III, 14 sq.), et on aura le tétragramme (cf. stèle de Mésa). Mais il convenait parfaitement au Dieu des Patriarches, le dieu personnel qui les menait de Mésopotamie en Canaan, les protégeait contre Abimélek, les bénissait dans leur descendance et leur vie. Cf. A. Murtonen, *The appearance of the Name Yhwh outside Israel*, dans *Studia Orientalia*, XVI, Helsinki, 1951. Il suffisait au vrai Dieu d'utiliser cette croyance pour faire d'Abraham le père des croyants. Mais, évidemment, il ne pouvait guère apparaître aux contemporains d'Abraham que son dieu personnel serait le seul à être encore invoqué et obéi, comme Dieu vivant, après la débâcle du monde antique.

2° *C'est le seul dont les promesses se sont avérées efficaces* et ont pourvu son fidèle d'une descendance extraordinaire. Mais il ne faudrait pas croire que l'on n'admettait pas la possibilité pour les dieux personnels de faire des promesses. C'est peut-être cet oubli des connaissances religieuses du monde ambiant qui a conduit Hoftijzer à considérer les promesses faites aux Patriarches comme un élément tardif de la tradition (*Die Verheissungen an die drei Erzväter*, Leyde, 1956). Cette thèse est loin d'avoir rencontré une approbation unanime (voir les recensions de M. Noth, dans *V. T.*, VII, 1957, p. 430-433; R. de Vaux, dans *R. B.*, 1958, p. 132-133; J. Hempel, dans *Bi. Or.*, XV, 1958, p. 44 sq.; A. S. Herbert, dans *J. S. S.*, II, 1957, p. 399 sq.; F. Dreyfus, dans *Rev. Sc. Phil. et Theol.*, 1959, p. 399 sq.; voir aussi C. Sant, *The literary Structure of the Book of Genesis*, diss., Malte, 1953, p. 64-117). L'auteur a fait avec soin l'analyse des textes bibliques; mais, pour saisir la portée des textes, il me semble qu'il faut tenir compte du milieu oriental en fonction duquel pense et réagit la foi biblique. Certes, on ne connaît que par la foi d'Israël les promesses faites à Abraham par son dieu personnel qui s'est avéré à travers les vicissitudes de l'histoire comme le seul Dieu des croyants. Les autres ont disparu et se sont montrés inconsistants. Mais on admettait que les dieux pouvaient faire des promesses à leurs élus et nous avons des textes anciens de ce genre, genre qu'il suffisait au vrai Dieu d'utiliser en se révélant à Abraham.

Déjà, dans les cylindres de Gudéa, Ningirsu ou Enlil (Falkenstein et von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 181 sq.; Lambert-Tournay, dans *R. B.*, 1948, p. 535) promettent à Gudéa « prospérité et longue vie » (B, XXIV, 1-7; voir aussi A, col. IX et XI). Enlil promet une royauté universelle à Urnammu (Falkenstein, *op. cit.*, 89), royauté et prospérité agricole à Išme-Dagan d'Isin (*ib.*, 101; Labat, *Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, p. 52). Pour Išme-Dagan, Enlil « a décidé le destin : un trône qui proclame les lois; une couronne qui prolonge la vie; un sceptre puissant qui conduit harmonieusement des (sujets) fidèles, furent donnés en destin au prince Išme-Dagan! Que le Tigre et l'Euphrate t'apportent l'abondance et que leurs quais regorgent pour toi... Que le champ fidèle pour toi produise sans cesse du grain et que les greniers soient pleins! Pour toi que les étables s'accroissent et que les parcs s'élargissent!... » Anu promet de même à Lipit-Ištar couronne et royauté « jusqu'aux plus lointains pays » (Labat, *op. cit.*, 51; Falkenstein, *op. cit.*, 103). A Urninurta, le « dieu qui produit la semence, le père de tous » promet un pastorat, un gouvernement juste (Falkenstein, *op. cit.*, 106). Au même Urninurta comme à Iddin-Dagan sont promis longs jours et tributs (*ib.*, 109, 122), à Sin-Iqišam de Larsa l'abondance (p. 114). A Iddin-Dagan, Ninlil promet un nom glorieux (p. 122). C'est donc une croyance courante vers les débuts du second millénaire et, dans l'hymne babylonien à Ištar publié par Thureau Dangin (dans *R. A.*, XXII, 1925, p. 169-177), Amiditana reçoit promesse de longue vie de la part de cette maîtresse de fécondité. Les promesses de victoire et de conquête de pays se retrouveront jusqu'à Assarhaddon et Assurbanipal (cf. *A. N. E. T.*, 499-451), avec l'exhortation classique : « Ne crains point » (cf. Gen., XV, 1*b*; cf. W. Pesch, *Bi.*, 1960, p. 26 sq.), dont toutefois les témoignages à haute époque ne paraissent pas fréquents.

Prières et promesses font parfois allusion à la descendance (voir col. 143), surtout à l'époque néobabylonienne (Falkenstein-von Soden, *op. cit.*, 280 sq.), mais déjà dans l'hymne à Shamash de la bibliothèque

d'Assurbanipal et retrouvé à Assur (*ibid.*, 244; cf. Ebeling, *K. A. R.*, 321, 12-17, rattaché par l'éditeur au mythe d'Irra). C'est surtout dans l'Ouest sémitique que nous trouvons les promesses divines sur la naissance d'une descendance, aussi bien au roi Keret qu'au héros Danel. En Égypte, la promesse est plutôt faite à la reine qu'au roi. Dans le papyrus Westcar (papyrus d'époque hycsos, copie d'un texte plus ancien), les déesses ne font que hâter l'accouchement et donner le nom symbolique aux trois rois de la Ve dynastie. A Deir el Bahari et à Louxor l'annonce se fait avant la conception. L'annonce du roi sauveur (XIIe dynastie), né d'une femme du pays du Sud, est indépendante d'une révélation divine (*Prophétie de Néferti*, 58-72; cf. C. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens*, Paris, 1949, p. 104 sq.).

Les promesses divines faites aux Patriarches se situent donc bien dans l'ambiance religieuse du IIe millénaire. Elles seraient peu compatibles avec des nomades qui n'ont que mépris pour les sédentaires et s'estiment déchoir dans la possession du sol cultivé. Mais il n'en est pas de même pour les semi-nomades du type patriarcal qui vivent au contact des sédentaires et en dépendance d'eux. La domination et la possession du sol, dont ils vivent sans en disposer, font partie de leurs aspirations (cf. I. Sonnen, *Die Beduinen am See Genesareth*, 9) : même non désirées, la sédentarisation et l'agriculture deviennent une nécessité et la possession du sol en est la garantie (p. 16).

3° *Le culte de El.* — L'histoire des Patriarches est rythmée par les actes religieux qu'ils accomplissent en contact avec le sol de Canaan. Les théophanies et promesses, dans l'ensemble, sont liées à des actes cultuels sur le sol même : Sichem, Béthel, Bersabée, Mamré... et non dans le désert oriental. De même qu'à Ur et Harran les ancêtres s'étaient rattachés au culte lunaire, leur contact avec Canaan se manifeste par une présence de caractère religieux à des sanctuaires locaux. Alt semble bien avoir prouvé l'attachement des semi-nomades pour le dieu des ancêtres (*Der Gott der Väter*; cf. *Kleine Schriften*, I, Münich, 1953, p. 1-78), mais O. Eissfeldt note avec justesse que les noms de El « pour autant qu'on les trouve dans ces récits (de la Genèse) sont actuellement tous attachés au sol de Canaan et sont fermement rattachés à des points définis de ce pays » (*El and Yahweh*, dans *J. S. S.*,, I, 1956. p. 34; voir aussi, *Non dimittam te nisi benedixeris mihi*, dans *Mélanges Robert*, 77-81, Paris, 1956). Or El est le nom divin qui prédomine non seulement chez les Patriarches, Jacob (hypocoristique avec El comme le prouvent les textes de Chagar Bazar et les scarabées hycsos), Israël, Isaac (également hypocoristique, peut-être avec *paḥad* et non *El*; mais voir Gen., XXI, 6*b*), Ismaël, mais aussi chez les Amorites et même les sémites agadéens (voir J. Starcky, dans *Cahiers Sioniens*, V, 1951, p. 119 et son compte rendu de *R. B.*, 1960, p. 270 sq. sur J. Bottero, *Le antiche Divinità semitiche*, éd. Moscati, Rome, 1959).

Ce nom, qui a été écrit par les sémites avec l'idéogramme supérien AN du dieu suprême, se présente dans les textes de la religion phénicienne d'Ugarit sous des traits très particuliers (cf. O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, Berlin, 1951; M. H. Pope, *El in the ugaritic Texts*, Leyde, 1955, dans *Suppl. Vet Test.*, II). C'est une divinité qui a sa personnalité. Il est « père », il est « créateur des créatures *(bny bnwt)* » il est roi. Il est sage d'une sagesse éternelle et c'est ce qui donne force à ses ordres (cf. J. Gray, *The legacy of Canaan*, dans *Suppl. Vet. Test.*, V, Leyde, 1957, p. 116 sq.; cf. A. Herdner, dans *Syria*, XXXIV, 358 sq.; C. Virolleaud, *Légendes de Babylone et de Canaan*, Paris, 1949; R. Dussaud, *Yahweh fils de El*, dans *Syria*, XXXIV, 1957, p. 232-242; et le compte rendu de Pope, 361-4). El est à la tête du panthéon, il habite dans une région lointaine (cf. R. Follet, dans *Verbum Domini*, XXXIV, 280-289), que doivent gagner dieux et déesses pour obtenir des décrets favorables, comme l'érection d'un temple. D'autre part, c'est un dieu qui entre en rapports personnels avec l'homme, se révèle en songe, réconforte et exhorte. Abraham pouvait parfaitement reconnaître son dieu personnel qui l'aidait et le dirigeait dans ce grand dieu suprême des sémites de l'Ouest. Si les textes de la tradition yahwiste préfèrent donner au dieu d'Abraham en Canaan le nom de Yahweh où nous avons cru devoir reconnaître le dieu personnel d'Abraham (voir *supra*, col. 143) interprété d'après la révélation mosaïque de l'Horeb, même cette tradition rejoint la tradition élohiste en faisant honorer par Abraham la divinité des sanctuaires locaux sous le nom de El. Par elle-même, une religion de El, Dieu suprême, n'est pas nécessairement monothéiste au sens philosophique du mot. Les textes ugaritiques la connaissent sous forme polythéiste. Mais Abraham ne reconnaît que son Dieu personnel comme Dieu universel; les autres puissances cosmiques, dont il n'est pas question, d'ailleurs, dans la Genèse, ne peuvent que lui être subordonnées. Jacob fera enterrer les idoles de sa famille (Gen., XXXV, 4).

La religion du dieu personnel d'Abraham se manifeste donc en Canaan comme religion d'un Dieu El, dieu suprême. Même si El a des attaches locales, il est important de noter que les noms donnés à El ne sont pas des noms de Baals locaux. A Sichem on pouvait parler soit d'El Berith, soit de Baal Berith (Jud., IX, 4 et 46). Les textes de la Genèse ne connaissent que El; on peut croire que c'est pour éviter toute limitation locale que, pour l'autel de Béthel (Gen., XXXI, 13), le texte met l'article *hâ'el Beyt'el*. On serait tenté grammaticalement de comprendre, avec R. Dussaud, le dieu Béthel, bien attesté par ailleurs, mais cela ne serait pas en harmonie avec la terminologie des autres noms; peut-être voulait-on aussi retenir la notion de présence de Dieu impliquée par la scène du ch. XXVIII (v. 16; cf. 13), présence que signifie précisément le mot Beyt'el = maison de El.

Les autres noms sont *a) El-Elyon qôneh* (créateur ou procréateur) du ciel et de la terre; Gen., XIV, 18-20; on connaît en Phénicie *El weElyon* (Karatepe) et l'expression *qôneh 'ereç* est une ancienne expression phénicienne qu'on trouve transcrite sous la forme *Kunirsa* dans un texte hittite d'Asie Mineure du milieu du IIe millénaire; elle se perpétuera à Leptis Magna. La Bible préfèrera dire *'ôśeh šamayim wa-'ereç* (Ps., CXXXIV, cf. CXXXV, 6). Il est intéressant de voir reconnue au Dieu personnel d'Abraham la puissance créatrice universelle, dépouillée de ce qu'il pouvait y avoir de naturiste dans l'expression phénicienne. Celle-ci ne mentionne que la terre et non le ciel et concevait la création comme une procréation, une action fécondante non spirituelle. — *b) El Ro'y* (Gen., XVI, 13) est une interprétation de *Laḥay Ro'y* comme le Dieu qui « me » voit, le Dieu providence qui connaît ses fidèles et leurs besoins, mais la phrase d'Agar implique qu'elle aussi a été en présence de Dieu. Voir Korleitner, *op. cit.*, 63, sur l'interprétation de S. Jérôme. — *c)* Dans la tradition sacerdotale, il est *El Šadday* (XVII, 1; cf. Ex., VI, 3); cf. F. W. Kortleitner, *op. cit.*, 52-57. La Septante a hésité sur la traduction (cf. G. Bertram, *Welt des Orients*, II, Gœttingue, 1959, p. 502-513; cf. *Z. A. W.*, 1958, p. 20 sq.). G. Bertram pense (cf. Is., XIII, 6; Joel, I, 15) que l'épithète évoque la dévastation (racine *šwd* ou *šdd*) et la colère du tout-puissant (*XXIVe Congrès des Orientalistes*, Actes publiés par H. Franken, Munich, 1959, p. 211-

213). N. H. Tur Sinai, observant que le grand dieu ouest-sémitique est appelé dans les hymnes accadiens *šadi rabi* (= KUR-GAL), « la grande montagne », pense à un dieu « tonnant » (*Eretz Israel*, III, 39-41). W. F. Albright (dans *J. B. L.*, LIV, 1935, p. 173-204 : *The Names Shaddaï and Abram* ; cf. *De l'âge de pierre au christianisme*, trad. franç., 179) préfère comprendre « dieu de la montagne » et a pour lui I Reg., XX, 23 et 28, où les Araméens prétendent que le Dieu d'Israël est un dieu de montagne et non de plaine. C'était déjà la position d'assyriologues comme Delitzsch et Haupt (*Festschrift Wellhausen*, 212 sq.). C'est l'opinion la plus vraisemblable; voir E. Dhorme, *Religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, p. 344. Mais parfois la divinité est dite *šad nišešu* et l'idée est alors celle de divinité protectrice de son peuple (K. Tallqvist, *Götterepitheta*, 221), par confusion peut-être avec les divinités protectrices *šedu*; le curieux est que dans le papyrus magique Harris (cf. H. O. Lange, *Der magische Papyrus Harris*, Copenhague, 1927, T, l. 5-7, p. 71; cf. Q, l. 8, p. 40), au grand dieu sémitique connu sous le nom de Sutekh est identifié *šdw;* cf. *sd'*, dieu « protecteur », mais c'est aussi l'épithète d'Horus et l'adjectif peut s'expliquer par une racine égyptienne. D'ailleurs ces interprétations ne s'excluent pas; — *d)* Il est *El 'ôlam* à Bersabée (XXI, 33) et on a vu plus haut les acceptions possibles de ce mot (voir *supra*, col. 127). On peut se demander si ce n'est pas le dieu local « caché » qui fait pousser l'arbre planté par Abraham. Mais les parallèles ugaritiques incitent à admettre que, dans cette religion de El, le terme signifie plutôt un temps indéfini dans l'avenir; — *e)* avec Isaac, *El* est reconnu à Bersabée comme *Elohey Abraham* (XXVI, 24) et, avec Jacob, qui l'avait rencontré à Penuel ou Peniel (face de Dieu) en recevant le nom d'Israël, El est honoré à Sichem comme *El elohey Israel*, « El Dieu d'Israël ». En ce sanctuaire où Josué célébrera l'engagement de toutes les tribus à servir le Dieu que sa famille honore (Jos., XXIV, 15), le Dieu d'Abraham est reconnu comme le Dieu du clan; « le clan est réellement la famille de Dieu » (J. Bright, *A History of Israel*, 90, 92). Dans ce terme, moins encore que dans les autres, n'apparaît aucune limitation locale du pouvoir de la divinité personnelle d'Abraham.

L'état des fouilles à Sichem, Bersabée, Mamré, Jérusalem, Béthel, ne nous donne pas la preuve archéologique que les lieux où les Patriarches invoquent leur divinité protectrice sous le nom de El étaient déjà lieux saints avant qu'ils y passent. L'analogie avec les autres lieux de culte, Megiddo, Beisan, Jericho, Gezer, invite à le croire. Comme A. Deimel (*Pantheon Babyloniacum*, 2e éd., Rome 1950, n° 165, 9) admet la lecture de Böhl pour KAV 145, rev. 5, où la déesse NINNI (= Ištar) est dite *Uru-silim-ma*, comme elle est dite UNUG KI (24) ou *Babili* (de Babylone, n° 59), il est fort probable qu'il y avait à Jérusalem (Urusalim dans les textes d'El Amarna) un lieu de culte païen assez célèbre; la divinité avait peut-être pour nom *šulmanitu* (mais ici Deimel ne suit plus la lecture de Böhl et Dhorme, *Religion d'Assyrie et de Babylonie*, Paris, 1945, p. 92); voir aussi *supra*, col. 128. Mais, outre que le contact entre les Patriarches et Jérusalem n'est pas net dans les textes de la Genèse, la tradition ne retient que le culte de El identifié à Yahweh, dieu personnel d'Abraham.

4° *L'ange de Dieu* (cf. Touzard, *D. B. S.*, I, 242-255). — Ces traditions font cependant place à l'ange de Yahweh, le *mal'ak Yahweh* (ou *Elohim;* par ex., Gen., XXI, 17). On a depuis longtemps noté (voir P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, *Dieu*, Paris-Tournai, 1954, p. 116-123, et bibliographie, 114; E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris-Neuchâtel, 1955, p. 60; T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford, 1958, p. 247 sq.) que, dans plusieurs passages, « l'ange de Yahweh ou de Dieu parle ou agit comme s'il était Dieu lui-même, bien qu'il paraisse distingué de Yahweh » (van Imschoot). Ainsi, en Gen., XVI, 12, c'est l'ange de Yahweh qui parle à Agar et lui fait une promesse, mais c'est Yahweh que celle-ci appelle El Ro'y et qu'elle dit avoir vu. En Gen., XXI, 17, c'est l'ange de Dieu qui appelle du ciel Agar, mais il dit d'Ismaël « J'en ferai un grand peuple », comme s'il était Dieu lui-même. En XXII, 12, c'est l'ange qui parle, mais il dit « Je sais que tu crains Dieu et que tu ne m'as pas refusé ton fils unique », cf. ℣. 15). Voir aussi Gen., XXXI, 11-13 (Jacob à Bethel), Ex., III, 2, 5 (Moïse), Jud., VII, 11-24 (Gédéon), XIII, 2-22 (Manué). Enfin Osée identifie (XII, 4 sq.) à un ange l'Élohim contre lequel Jacob a lutté en Gen., XXXII, 25-31.

Pour expliquer les rapports de l'ange et de Yahweh, trois théories se sont fait jour. L'une insiste sur la distinction de Dieu et de son envoyé (F. Stier, *Gott und sein Engel in alten Testament*, Munster, 1934), la seconde voit dans l'ange « la manifestation sensible du dieu invisible »; c'est peu à peu que la personnalité de l'ange se serait détachée de celle de Dieu; la troisième voit dans l'ange une insertion dans les textes ayant pour but de mieux faire respecter la transcendance de Dieu. Mais les textes ugaritiques, si précieux pour reconnaître les composantes de la religion phénico-cananéenne de El, dieu suprême, dont la tradition biblique a recueilli les traits valables pour en faire les attributs du Dieu personnel d'Abraham, ont complètement renouvelé la question. On y voit El habitant un lieu lointain, inaccessible, qu'il ne quitte que dans des cas particulièrement dramatiques, ainsi pour la mort de Baal. Généralement une divinité supérieure, que ce soit El ou le dieu de la mer, Yam, ne se déplace pas. Ils font l'un et l'autre l'action *l'ak*, intervenant par l'intermédiaire d'une personnalité inférieure. Le verbe veut certainement signifier « envoyer » (cf. Virolleaud, dans *G.L.E.C.S.*, VII, Paris, 1959, p. 65). La divinité « envoie comme messager » (verbe *l'ak*) des *ml'akm*, ainsi Yam à El et l'assemblée des dieux (III AB B = Gordon, n° 137, l. 11, 22, 26); le dieu Lune, le luminaire des cieux *(nyr šmm)*, envoie quelqu'un à Hirihibi, le roi de l'été (cf. A. Herdner, *Semitica*, II, Paris, 1949, p. 18; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Édimbourg, 1956, p. 125; pour F. Løkkegard, dans *Studia Theologica*, X, Lund, 1957, p. 56, c'est l'été qui est envoyé à Hirihibi). Baal envoie quelqu'un porter un message au dieu Mot, aimé de El (II AB = Gordon 51, VII, 45). En VAB (= *Anat*), il envoie des « garçons » (= *ġlmm*) à la déesse Anat (II, 6 sq., sans le verbe *l'ak*) qui, les voyant venir, les appelle dieux (*'elm*, III, 29); ils ont pour nom *Gpn w 'ugr*. Parfois ils ne sont pas nommés, mais sont désignés comme hérauts (?) (Gaster, « attendant », Driver, « lackeys », Aistleitner, « Boten ») d'Ashérat (II AB = Gordon, n° 51, IV, 59) ou de El (*Anat*, III, 76; II AB, VIII, 15), et c'est ainsi qu'ils sont désignés en VI AB, III, 17 (Gordon, 190) d'après la reconstitution très vraisemblable de C. Virolleaud (d'après V AB D, 77-80; cf. *La déesse Anat*, Paris, 1938, p. 95).

Dans ces conditions, on tendrait plutôt à expliquer autrement que par un souci de transcendance la tradition biblique. Les textes ugaritiques montrent que la personnalité de ces « envoyés » ne faisait pas question et il est probable que les Patriarches ont rencontré cette notion de l'envoyé du Dieu suprême dans les lieux de Canaan où ils ont été confrontés avec cette religion du Dieu suprême, « Très Haut » (Elyon), comme celui de Melkisédech, roi de Salem. Mais leur

religion était la religion du dieu personnel, qui parle directement à l'homme et le dirige. Ils voulaient marquer que ces anges n'étaient pas des intermédiaires entre Dieu et l'homme, et que l'action et la parole de leur Dieu atteignaient directement le fidèle. La manière, à première vue, étrange, dont s'expriment les textes de la Genèse, convient fort bien à une religion patriarcale soucieuse de sauvegarder la dignité et la transcendance du Dieu telle qu'il arrivait à la religion de El de la traduire, mais voulant maintenir d'autre part le contact surnaturel direct entre Dieu et son fidèle.

5° *Les actes de culte patriarcaux* sont fort simples et échappent au caractère naturiste et cyclique des religions ambiantes. Les Patriarches élèvent des autels, probablement des autels de terre comme le prescrit Ex., xx, 24 (bien que les textes emploient plus le verbe *bânâh* que le verbe *'âsâh* d'Ex., xx, 24) et tels qu'A. Parrot en a retrouvé à Mari (*Suppl. Vet. Test.*, I, Leyde, 1953, *Autels et installations cultuelles à Mari*, p. 116), conjointement à des autels de pierre et de briques cuites. De par son nom même (*mizbaḥ*, de la racine *zâbaḥ*, « immoler »), l'autel implique une immolation, comme le suppose Gen., xxii sur le sacrifice d'Isaac, dans la double tradition yahwiste et élohiste. A Béthel il y a, d'une part, un autel élevé par Jacob (Gen., xxxv, 7) mais, de plus, une stèle, *maṣṣébah*, dont le culte sera prohibé par la suite (Deut., xvi, 22). Il semble que ce soit en faisant sur elle libation (de vin ou d'eau) et d'huile (xxxv, 14) que Jacob exécute le vœu fait en Gen., xxviii, 22 de faire une dîme (cf. *Vetus Testamentum*, I, 1951, p. 131-134). Ces actes rituels épisodiques semblent liés à la reconnaissance par le Patriarche d'une présence divine providentielle, et unis à l'invocation du nom de Yahweh (xii, 8; xiii, 4; xxvi, 25 et même xlvi, 1), ce qui implique ces hymnes et complaintes où justement s'exprime le mieux la religion du dieu personnel dans les textes des débuts du II^e^ millénaire (et fin du III^e^). Le meilleur commentaire semble être la Loi de l'autel de Ex., xx, 24 : « En tout lieu où je ferai se souvenir de mon nom, je viendrai à toi et je te bénirai; si tu te fais un autel en pierre de taille... ». Il est précisé en Gen., xxii, 3, 8, 13 (tradition élohiste) que l'autel sert à un holocauste et l'animal y est offert sur du bois, donc avec du feu. La présence de l'ange comme aux holocaustes (*'ôlôt'*, de *âlah*, monter) de Gédéon (Jud., viii, 21) et de Manué (Jud., xiii, 20) où l'ange « monte » dans la flamme, montre que ce sacrifice unit Dieu et l'homme. Au contraire, dans le repas offert à Mamré par Abraham à Dieu et aux deux anges, Abraham et Sarah ne participent pas, mais Abraham se tient debout près d'eux (Gen., xviii, 8), ce qui marque une certaine défiance à l'égard des repas sacrés des rites cananéens.

Le rite le plus singulier accompli par Abraham, rite qu'on ne retrouvera pas dans le rituel du Lévitique et qui n'est pas un prototype, est le rite d'alliance du ch. xv. Les animaux sont partagés, sans mention d'un autel; Yahweh, sous un symbole igné (cf. A. Barrois, *Sur quelques symboles de Yahweh*, dans *Mélanges Dussaud*, I, Paris, 1939, p. 101-106), passe entre les animaux partagés (et les oiseaux non partagés). C'est un rite d'alliance connu et explicité par Jérémie (xxxiv, 18), le traité de Mati'el, roi d'Arpad en Syrie (1.40; cf. A. Dupont-Sommer et J. Starcky, *Les Inscriptions de Sefire Sudjin*, Paris, 1958, p. 57 sq.), le traité d'Assurnirari VI avec Matï'ilu de Bit-Agusi (viii^e^ s.; cf. E. Weidner, dans *A. F. O.*, viii, 19) où il est bien précisé que l'animal n'est pas amené en vue d'un sacrifice. Ce rite est lié aux imprécations et serments qui marquent les pactes. Il est ancien. Albright propose, non sans raisons, de lire le *TAR biriti* des inscriptions de Qatna (J. Bottero, dans *R. A.*, xliv, 1950, p. 112) *kârat biriti* = « couper l'alliance », comme en hébreu (*B. A. S. O. R.*, cxxi, 1950, p. 21-22), ceci dans la Syrie du xv^e^ s. av. J.-C. L'immolation d'un animal pour conclure un traité est documentée (avec serment) dans le traité d'Abba-an (*J. C. S.*, xii, 124 sq.; xiii, 94 sq.) et dans une lettre de Mari (C. Jean, dans *A. R. M.*, ii, 37, 4-14; G. Dossin, *Les archives épistolaires du palais de Mari*, dans *Syria*, xix, 1938, p. 108-110). M. Noth (*Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes*, dans *Mélanges Isidore Lévy*, Bruxelles, 1955, p. 433-444) et E. Vogt (*Vox berît concrete adhibita illustratur*, dans *Bi.*, xxxvi, 1955, p. 565 sq.) en ont conclu que *berît* venait de l'accadien *birîtu*, « lien ».

A Mari, Ibal-El, serviteur du roi Zimri-Lim, établit la paix *(salîmam)* entre Hanéens et gens d'Idamaraz en tuant un ânon, petit d'ânesse, après avoir refusé, par crainte de « mon seigneur », un chiot et un oiseau (d'après Jean et Bottéro; d'après Mendenhall, dans *B. A. S. O. R.*, cxxxiii, 1954, p. 26-28, Albright et Noth, un jeune animal et de la laitue; cf. Tite-Live, *Histoires*, I, 24). Il est dit ensuite que les Hanéens seront rassasiés, mais ce n'est pas clair (le verbe *išabbi* est suivi du substantif *šabiḫu*). Noth remarque que, dans ces rites d'alliance, intervient un personnage supérieur, ainsi Yahweh dans la Bible.

Ce qui rend difficile l'interprétation du texte biblique c'est sa complexité, chargé qu'il est de deux traditions, l'une seulement parlant d'alliance (*v.* 18). L'alliance n'est certainement pas conclue sur le respect d'un texte, d'une loi, comme l'alliance du Sinaï. Gen., xviii, 19 ne mentionne que la conduite morale obéissant à l'impératif divin *(šwh)*, tel que la tradition yahwiste le connaît depuis le premier homme (Gen., ii, 16), et au droit coutumier (*mišpat*; cf. *D. B. S.*, v, 500). L'image du feu et du four inviterait plutôt à songer à une alliance scellée dans un repas cultuel. Les oiseaux avaient leur place dans les repas offerts aux divinités mésopotamiennes (cf. E. Dhorme, *Les Religions d'Assyrie et de Babylonie*, 226; F. Blome, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, Rome, 1934, p. 191 sq.), mais c'était pour le petit et gros bétail qu'intervenait le *naš-patri*, le porte-glaive, et c'est pour un *mr'i* (bétail engraissé, *id.* en hébreu) et en découper les tranches que Baal prend un couteau (*Anat*, I, 6 sq.) dans le banquet qui lui est offert. Or, pas plus au ch. xv qu'au ch. xviii, Abraham ne prend part au banquet, si tant est qu'il y en ait un. C'est dans un sommeil profond *(tardemah)* que le Patriarche participe à la scène et reçoit une promesse concernant sa descendance. C'est aussi dans un sommeil en un lieu sacré que Danel à Ugarit reçoit la promesse qu'il aura une descendance (ii *Aqhat*, I, 6 sq). Comme A. Jaussen a observé en Moab un rite analogue à celui de Gen., xv, où les membres de la famille passent entre les deux morceaux de la victime et ceci dans un but apotropaïque, J. Henninger se demande si, à côté du symbole de l'alliance, il ne convient pas de faire place au symbole d'une certaine union mystico-sacramentelle (*Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften?*, dans *Bi.*, 1953, p. 344-353) : « (du repas), certes, le texte ne dit rien, mais on ne peut le considérer comme exclu ».

Mais les rites analogues des traités d'Assarhadon (Wiseman, *Iraq*, 1958, p. 1-92) sont orientés, comme Gen., xv, vers l'héritier, de même que la coutume moabite, signalée par Jaussen, à laquelle toute la famille prend part, même les petits enfants incapables de marcher. C'est peut-être le motif pour lequel la tradition sacerdotale a surtout retenu comme rite d'alliance patriarcal la circoncision. Elle retient qu'il appartient d'abord à Ismaël (Gen., xvii, 23) et celui-ci est circoncis à 13 ans (Gen., xvii, 25), signe qu'à l'origine, pour

les Abrahamides, peuple nombreux qui déborde Israël pour y comprendre les Ismaélites et les fils de Keturah, la circoncision est rite de puberté, initiation à la vie sexuelle, aux responsabilités viriles et à la procréation. L'alliance de Dieu avec Abraham, là encore, est orientée vers sa descendance et, pour Israël, la participation à l'alliance divine sera avancée au huitième jour après la naissance.

6° *Foi d'Abraham.* — C'est à l'occasion de cette alliance qu'une des deux traditions, l'élohiste si on suit le grec et l'ensemble des commentateurs modernes, note l'acte de foi d'Abraham en son Dieu personnel (Gen., xv, 6). C'est un acte de la volonté d'Abram qui répond à une promesse divine. Le texte est difficile et une question de critique textuelle se pose, le grec ayant lu au passif le verbe *ḥšb* que l'hébreu lit à l'actif. Voir la bibliographie, col. 123, et G. von Rad, dans *T. L. Z.*, LXXVI, 1951, p. 129-133; E. Pfeiffer, dans *Z. A. W.*, 1959, p. 153-164, surtout 168; I. C. C. Van Dorssen, *De derivata van de stam* אמן *in het Hebreeuws van het Oude Testament*, Amsterdam, 1951. La traduction littérale de l'hébreu serait : « Abram crut en Dieu et cogita cela pour lui justice » (Gen., XXXVIII, 15). La racine *ḥšb* se dit des plans humains plutôt que divins (cf. cependant L, 20). Quant à la justice *ṣedaqah* (voir G. von Rad, *Theologie des A. T.*, I, 368 sq.), c'est le bon comportement de l'homme qui aboutit à un résultat dans une société gouvernée par Dieu. Il est donc fort possible que la phrase signifie que, pour le croyant qu'est Abraham, la foi en Yahweh prend la place des plans humains de réussite. Peut-être les traducteurs grecs ont-ils voulu ramener la foi à une notion contractuelle entre Dieu et l'homme, sous l'influence d'une certaine interprétation de la loi mosaïque, *do ut des*. On ne peut discuter ici les difficiles questions soulevées par ce texte (cf. P. Antoine dans *D. B. S.*, I, 279 sq.; A. Weiser, *Theol. Wört. zum N. T.*, VI, Stuttgart, 1955, p. 182 sq.).

L'orientation de cette religion personnelle et de cette foi vers la descendance nous est déjà apparue comme une des forces qui menaient la religion d'Abraham vers des voies différentes des prières mésopotamiennes. La foi se complète d'une espérance très différente de l'espérance des héros accadiens. Cette dernière était très centrée sur leur propre gloire et leur propre réussite; la foi et l'espérance du Patriarche s'orientent vers une descendance qui recevra de Dieu le don de la terre promise. Cette vie religieuse ici-bas se trouve ainsi liée au transfert d'une bénédiction d'âge en âge et l'auteur biblique n'hésite pas à souligner le rôle de la mère dans le transfert de cette vie, de cet héritage.

Il pourrait paraître paradoxal de parler à propos des Patriarches d'une foi et d'une espérance messianiques, puisque le mot vient du Messie « oint »; dans la Bible ce que nous appelons la doctrine messianique est lié à la royauté (I Sam., II, 10) et à la dynastie de David. Le Messie est le descendant de David, le roi qui instaure aux derniers temps la royauté universelle du Dieu d'Israël, car il est pénétré de la force divine que signifie le rite de l'onction. Mais il convient de distinguer la notion d'une onction divine appliquée par la Bible à Cyrus (Is., XLV, 1) et aux Patriarches (Ps. CV, 15) de ce que nous appelons le messianisme, la foi messianique. Si nous définissons celle-ci comme une vertu, une attitude d'âme religieuse, qui attend du Dieu d'Abraham une bénédiction ou un gouvernement heureux pour tous les peuples par la naissance d'un héritier des rois de Juda, il semble que l'on puisse dire que la foi des Patriarches a été messianique, plus obscurément pour Abraham, plus clairement pour Israël.

C'est dans la tradition yahwiste, fixée littérairement à l'époque de David et de Salomon (pour certains dès 1200) et plus préoccupée de la légitimité religieuse de l'héritier royal, que nous lisons les textes patriarcaux les plus évocateurs sur cette foi. Jamais nous ne trouvons de texte explicitement messianique, avec mention du roi ou du Messie, cela ne convenait pas à l'époque patriarcale, bien antérieure à l'établissement de la monarchie judéenne. D'ailleurs ce n'est pas au roi comme tel que s'attache la tradition yahwiste, mais à l'héritier des promesses divines, et cette tradition entend reporter la foi de ses lecteurs plus sur la vocation d'Abraham que sur le roi comme tel. L'auteur ne semble pas avoir projeté sur les Patriarches ses propres idées ou celles de son temps; ce qu'il relate convient beaucoup mieux à un croyant au Dieu personnel d'Abraham, vivant dans la première partie du II^e^ millénaire et prenant contact avec les Sémites de l'Ouest, qu'à un contemporain de David (voir *supra*, col. 142 sq.).

C'est l'époque que Maspéro a appelée celle de la mêlée des peuples. Un émigrant comme Abraham ne pouvait avoir confiance en son Dieu personnel que si celui-ci avait ici-bas un pouvoir non seulement sur la nature, mais sur les peuples et la société. Entre le Pharaon, Horus sur terre, et les rois de Mésopotamie qui, au temps de la III^e^ dynastie d'Ur, avaient été divinisés et qui, au temps de la dynastie amorite, n'en restaient pas moins chargés de pouvoirs religieux sans restriction (comme le montre le prologue du code de Hammurapi), la foi d'un Abraham évoluant entre Égypte et Mésopotamie ne pouvait être réelle qu'à une condition : il fallait que son dieu confère, sinon à lui, du moins à sa descendance, ce que Marduk conférait à Hammurapi. Abraham n'a pas vu peut-être dès le début toutes les implications de son attitude religieuse. Mais les inscriptions du temps expriment trop nettement la mentalité de l'époque : nous pouvons être sûrs que l'attention d'Abraham a été attirée sur les prétentions universalistes des « rois des quatre contrées » exerçant le pouvoir au nom de Marduk, ou du Pharaon, châtiant les rebelles étrangers au nom de sa propre divinité. Même, et surtout, si nous devons nous représenter Abraham comme un semi-nomade en bordure des terres fertiles, la correspondance de Mari nous fait voir les (Ben)jaminites ou autres assez souvent semoncés par les représentants des rois riverains pour être sûrs que ces prétentions des souverains de l'époque ne leur étaient pas inconnues. Une espérance religieuse de protection et de salut n'avait de sens que si elle attribuait à la divinité protectrice des pouvoirs universels analogues. La divinité est présente dans la tribu; elle assure sa cohésion dans son sang, d'où les noms de parenté attribués à la divinité dans l'onomastique amorite : « père, oncle, frère » (cf. E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, p. 313-321, « le dieu parent »). C'est dans la tribu et par la tribu que le Dieu d'Abram (à traduire sans doute « le père est élevé » ou « le père aime ») devait exercer son salut et sa puissance.

Que ce salut et ce pouvoir s'exercent en faveur du Patriarche par un descendant, nous en avons l'écho dans la légende phénicienne de Danel. Justement ce Danel n'est pas un roi, tout en exerçant la justice sur l'aire près de la porte (Sydney Smith, dans *P. E. Q.*, 1953, p. 42-45) au profit de la veuve et de l'orphelin (II *Aqhat*, V, 6). Mais Baal lui fait savoir en songe (II *Aqhat*, I, 17 sq.; cf. M. Dahood, dans *Bi.*, XXXVIII, 1957, p. 69) qu'il aura une descendance alors qu'il n'a pas encore de fils. Cette bénédiction, Baal l'obtient de El pour Danel, car ce fils « sera installé dans la maison, une descendance dans son palais, quelqu'un qui dressera les stèles de ses esprits ancestraux, dans le sanctuaire les protecteurs de son clan; qui fera

sortir son esprit de la terre, qui gardera de la poussière ses pas, qui chassera la force vitale de son détracteur, qui repoussera celui qui attaque sa demeure, qui le prend par la main quand il est ivre, qui le transporte quand il est rassasié de vin, qui consommera son offrande funéraire dans la maison de Baal, (même) sa portion dans la maison de El, qui replâtrera son toit quand il est humide, qui lavera ses vêtements quand ils sont souillés » (II *Aqhat*, I, 25-34, trad. Ginsberg, dans *A. N. E. T.*; cf. I, 43-II, 5). Ce texte curieux et difficile (voir quelques nuances de traduction dans G. R. Driver, *Canaanites Myths and Legends*, Édimbourg, 1956, p. 49 sq.; C. Gordon, *Ugaritic Literature*, Rome, 1949, p. 86 sq.; J. Aistleitner, *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra*, Budapest, 1959, p. 68) nous montre comment El protègera le père par la naissance du fils, d'un descendant; à côté de quelques traits peu compatibles avec la religion du Dieu d'Abraham, nous voyons comment, même dans le paganisme ambiant, se trouvent les traces d'une espérance religieuse en un dieu qui donne une descendance. Nous ne nous étonnerons pas qu'Abraham ait pu reporter cette espérance, devenue une foi, sur son Dieu personnel et attendre de lui une aide et un salut par la naissance d'un de ses héritiers. Cette foi et cette espérance ont pu s'enrichir au sanctuaire de Bersabée, surtout si Isaac y porta certaines coutumes et traditions religieuses du sanctuaire de Lahay Roy, fréquenté par les descendants d'Agar l'Égyptienne. Dans leur espérance dynastique, au moins depuis les débuts du II^e^ millénaire (message à Renunet du papyrus Westcar; théogamies des temples de Luxor et de Deir el Bahari), les Égyptiens reconnaissaient un rôle religieux spécial à la mère de l'héritier royal dont ils attendaient prospérité et salut; il se peut que la foi des Patriarches se soit enrichie à cette occasion de révélations sur la manière dont le Dieu d'Abraham réaliserait la bénédiction, pour toutes les familles de la terre (Gen., XII, 3; XXII, 18; il ne faudrait pas croire que ce salut de bénédiction échangé par les familles de la terre soit purement formel et vide de contenu).

Le texte le plus net est celui de la bénédiction de Jacob, en Gen., XLIX, 10 : « Le sceptre ne s'éloignera pas de Juda, ni le bâton de commandement d'entre ses pieds, jusqu'à ce que vienne *šyloh*, et à lui la *yiqqehat* des peuples ». Sur ce texte, voir F. X. Kortleitner, *op. cit.*, 164-176; K. Smyth, *The Prophecy concerning Juda*, dans *C. B. Q.*, VII, 1945, p. 292-300; E. Sellin, *Zu dem Judasspruch im Jaqobssegen Gen., 49, 8-12 und im Mosesegen Deut., 33,7*, dans *Z. A. W.*, XIX, 1944, p. 61 sq.; J. Lindblom, *The political Background of the Shiloh Oracle*, dans *Suppl. Vet. Test.*, I, Leyde, 1953, p. 78-87; B. Vawter, *The Canaanite Background of Genesis 49*, dans *C. B. Q.*, 1955, p. 5 sq.; J. Coppens, *La bénédiction de Jacob. Son cadre historique à la lumière des parallèles ougaritiques*, dans *Suppl. Vet. Test.*, IV, Leyde, 1957, p. 112-114 (bibliographie, p. 113, note 1); O. Eissfeldt, *Shiloh and Jerusalem*, *ibid.*, 138-147; W. L. Moran, *Gen. 49, 10 and its use in Ez. 21, 32*, dans *Bi.*, XXXIX, 1958, p. 405-425.

La tradition juive a reconnu le sens messianique de ce passage (voir en particulier Targum Yerushalmi, I et II, Targum d'Onkelos, dans A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, Leyde, 1959, p. 85, « le Messie auquel appartient la royauté »). W. L. Moran a montré l'étroite dépendance d'Ez., XXI, 32 par rapport à Gen., XLIX, 10; s'il rejette le sens messianique en Ézéchiel, à la différence d'autres auteurs comme Keil, c'est qu'il donne à *mišpâṭ* le sens de « jugement » et non de « droit », en s'appuyant d'ailleurs sur un parallèle excellent, Ez., XXIII, 24. Mais, pour « jugement de condamnation », Ézéchiel emploie plutôt *šephâṭim* (V, 10, 15; XI, 9; XVI, 41; XXV, 111; XXVIII, 22, 26; XXX, 14, 19) et emploie au contraire *mišpâṭ* avec *ṣedâqâh* (XVIII, 5, 19, 21, 27; XXXIII, 14, 16, 19). En Ez., XXII, 29, l'oppression vient de l'absence de *mišpaṭ*, donc de ce que le droit divin n'est pas observé; et, en Ez., XXXIV, 16, quand Dieu dit qu'il paîtra ses brebis avec *mišpâṭ*, il est impossible de voir là une condamnation. Le *mišpâṭ* dans Ézéchiel, c'est la règle de gouvernement, le droit. En Ez., XXIII, 24, la défaite va assujettir Jérusalem au gouvernement des étrangers; mais, en XXI, 32, il paraît difficile de ne pas voir la remise par Dieu du gouvernement de son peuple au futur David qui fera paître ses brebis comme en Ex., XXXIV, 23, après délivrance du joug de ceux qui les asservissent (*v.* 27). Il semble donc que, déjà, Ézéchiel interprète messianiquement Gen., XLIX, 10. A une époque où l'on est très en défiance contre toute idéologie royale, il reprend la doctrine d'Is., VII, 14 sq. de la restauration consécutive à la défaite; voir aussi II Sam., VII.

Moran remarque avec raison que c'est à l'époque de David que Gen., XLIX, 10 prend tout son sens. Il voit dans *šyloh* un *šay lôh*, paiement d'un tribut par les peuples, dans le contexte de la *pax davidica* (*op. cit.*, 415, après avoir montré l'inexistence d'un *šelu* = « prince », en accadien). Mais si Ézéchiel, le texte samaritain, et l'ensemble des traductions anciennes (voir l'excellent tableau de Moran, p. 414, et les conclusions qui semblent devoir en être déduites *at first glance*), ont lu *šelloh*, le *y* semble tout simplement être la *mater lectionis* indiquant le redoublement de la consonne qui suit, selon l'usage mishnaïque (cf. Segal, *Mishnaic Hebrew Grammar*, 26 : *mydh* pour *middah* et le *y* pouvant servir pour le *é*), dont on a déjà des traces dans les textes de Qumrân (cf. Segert, *Archiv Orientalni*, XXI, 1953, p. 221 : *u* bref écrit *w* devant *geminata*). Ce *y* vient peut-être de l'influence de l'araméen *dylh*, fréquent à Éléphantine.

Comme nous l'avons vu, l'espérance et la foi patriarcales sont tournées vers l'héritier, de même que dans l'oracle de Nathan la promesse divine porte non sur David, mais sur son descendant. Il ne semble donc pas que Gen., XLIX, 10 se réfère à David lui-même. Dans la ligne de l'oracle de Nathan et de la foi des Patriarches, il s'agit d'une espérance dynastique orientée vers l'héritier de David, plus exactement un descendant de Juda. Jacob refuse de transmettre l'héritage à ses trois aînés, Ruben l'incestueux, Siméon et Lévi les violents. Le bâton de commandement et le sceptre (on ne peut traduire en effet *šebet* par « tribu », à cause du parallélisme avec *meḥôqéq*) sont en Juda jusqu'à ce que vienne le détenteur de droit (sur le sens de עד כי, voir A. Honeymann, *New Testament Studies*, I, 141, suivi par O. Eissfeldt, dans *Suppl. Vet. Test.*, IV, 141), celui à qui il appartient. Le contexte évoque les prospérités pastorales et agricoles qu'on attendait des rois dans l'ancien Orient (voir en particulier l'inscription de Karatepe chez les Phéniciens, l'hymne à Amenemhet III chez les Égyptiens, la lettre d'Adad-šum-uṣur chez les Assyriens). Gen., XLIX, 10 n'est pas encore l'oracle messianique du Ps., LXXII, mais il esquisse déjà les fonctions salvatrices de l'héritier des Patriarches en traits plus précis que ne le faisaient les promesses antérieures.

Si bien en situation qu'il ait été à l'époque de David, il ne semble pas que l'oracle ait été composé sous ce règne. Sellin et Coppens, pour ne citer qu'eux, pensent à la période des Juges. Le mot *yiqqehat* est en effet archaïque; on ne le retrouverait qu'en Prov., XXX, 17, mais D. Winton Thomas (*Old Testament and modern Study*, Oxford, 1951, p. 243) identifié là la racine *lqh*. Notre *yiqqehat* doit être rattaché à la racine *wqh*, « garder », « protéger », attestée à Ugarit

(Gordon, n° 137, l. 18, 34 sq.), en éthiopien, en arabe et même probablement connue du sud-arabique comme attribut de El sous la forme *'lmqh*. Le texte exprime une vue universaliste sur le salut des peuples, analogue pour la forme à l'épithète donnée à Anat dans les textes ugaritiques, *ybmt* (ou *ymmt*), et pour le fond aux vues très larges des promesses patriarcales (voir *supra*, col. 144). Les textes bibliques n'ayant pas hésité à rattacher à Melkisédek, roi de Salem, aussi bien l'espérance messianique du Ps. cx que les promesses patriarcales de Gen., xiv, 19 sq. (cf. H. H. Rowley, *Melchisedek and Sadok*, dans *Festschrift Bertholet*, Tubingue, 1950, p. 461-472), on pourrait voir là un ancien oracle de Jérusalem. Mais Jérusalem est en Benjamin et non en Juda. Si l'on suit Lindblom, qui donne pour contexte historique l'oracle à la royauté davidique d'Hébron, on pourrait songer à un ancien oracle de Mamré; nous avons déjà noté que c'était à Mamré que les vues universalistes patriarcales semblaient avoir leur point d'attache; c'est là que semblent s'être fait sentir le plus les contacts avec les Moabites et les Arabes. Mais on pourrait penser aussi au sanctuaire du deuil de Jacob, dans cette région des bouches du Jourdain que fréquentèrent Ruben et Bohan considéré comme son fils (cf. *supra*, col. 135). Sur ce point, comme sur tant d'autres, des études ultérieures s'imposent, et une meilleure connaissance du Canaan de l'époque d'El Amarna pourra apporter ses lumières.

Conclusion. — Cette longue étude a donc constamment confronté les données bibliques et les multiples sources écrites et orales (cf. *Divino afflante Spiritu*, dans *Ench. Bibl.*, 2e éd., n° 557) que les auteurs bibliques ont pu connaître et dont les travaux archéologiques actuels permettent de se faire une idée. On ne s'étonnera pas que toutes les difficultés ne soient pas encore résolues (*ibid.*, n° 563). La « loi suprême de l'interprétation est de reconnaître et de définir ce que l'écrivain a voulu dire » (*ibid.*, n° 557) et on ne peut y parvenir par « le seul contexte du discours » (*ibid.*, n° 558). Autant en effet apparaissent solides et historiques les traditions utilisées par la Genèse pour cette préhistoire d'Israël, autant on s'aperçoit que les préoccupations des auteurs ont été religieuses et non anecdotiques. Il ne s'agit pas de petits récits qui s'enchaînent, mais de données complexes, les unes plus littérairement présentées, les autres moins, sur la première implantation en Canaan d'Abraham, uni à son Dieu que nous pouvons légitimement considérer comme le nôtre, et de son affrontement avec les puissances locales.

Les trois Patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, nous sont apparus comme des figures historiques, et les insertions historiques et géographiques de leur « geste » prennent une valeur accrue quand elles sont confrontées de près avec les données que les historiens de l'Ancien Orient peuvent maintenant nous offrir sur les mouvements des peuples en ce IIe millénaire avant J.-C. L'enquête révèle même plus d'histoire qu'on ne le croirait à simple lecture, et une histoire plus profonde. Elle est plus complexe aussi. Les traditions sur les Patriarches ont été transmises par des tribus qui ne réalisèrent que plus tard leur unité politique; les divergences de détail dans cette transmission sont souvent pleines de renseignements sur l'histoire des tribus et de leurs ancêtres. On a vu comment les savants hésitent à fixer l'histoire patriarcale soit à l'époque amorite, soit à l'époque d'El Amarna. J'opterais plutôt pour l'époque amorite et y placerais la vie des trois Patriarches. Mais il semble que dans la « geste » de Jacob, des éléments postérieurs ont pu prendre place, très historiques d'ailleurs, qui permettraient de combler le vide apparent de quatre siècles entre la période patriarcale et la période mosaïque. Ce sont les usages des tribus semi-nomades, observés par les ethnologues, qui autorisent cette hypothèse.

Mais cette histoire patriarcale a été rédigée par des « théologiens », des hommes préoccupés avant tout de Dieu et de sa présence à l'univers. Non qu'ils aient eu la volonté de projeter un système dans les faits, au contraire. Leur foi au Dieu d'Abraham, leur fidélité aux traditions tribales, les ont conduits à choisir les faits importants de la vie religieuse des Patriarches. Ceux-ci commandaient les déplacements de leurs clans au nom de leur Dieu personnel. Il intervenait dans leur vie, leur faisait accomplir tel ou tel acte de culte en terre de Canaan sous telle ou telle forme, et conclure telle alliance sous tel serment. Cette « geste » religieuse a été consignée en fonction des promesses divines, en tenant compte des modalités locales des cultes des sanctuaires, sous les différentes formes et avec les différents accents que la critique croit devoir discerner dans les textes de la Genèse. Les auteurs choisissent tel ou tel fait qui leur paraît plus instructif, ils le présentent suivant les procédés littéraires du temps et d'après leur propre génie littéraire, mais ils n'inventent pas. S'ils l'avaient fait, ils n'auraient pas transmis la foi d'Israël et leur œuvre n'aurait pas été retenue.

La réponse d'Abraham à l'initiative de son Dieu qui est le nôtre, sa foi recueillie par Isaac et transmise par Jacob nous est apparue comme l'élément majeur de leur vie religieuse. Dans un pays dont ils n'étaient pas maîtres, les Patriarches vivaient de cette foi orientée vers l'avenir, garantie d'une espérance dans une vitalité transcendante de leur race dépendante de l'action de leur Dieu. C'est une espérance et une foi que l'on pourra appeler « messianiques » lorsque l'onction monarchique sera devenue une institution en Israël. Antérieures à la Loi mosaïque, elles ne sont pas encore liées à la connaissance des volontés révélées de Dieu sous forme d'un impératif moral ou légal. Mais elles dépendent déjà de la présence et des ordres d'un Dieu que le fidèle peut percevoir et suivre. Abraham a péché, dira plus tard S. Jérôme, comme Moïse et Aaron (*Comm. in Isaiam*, xii, 44; *P. L.*, xxiv, col. 434); mais ceux qui participent à sa foi participeront à sa bénédiction : *quicumque igitur credunt, benedicentur cum fideli Abraham, qui ob egregiam in Deum fidem prius in eum credidisse narratur* (*Comm. in epistolam ad Galatas*, i, 3; *P. L.*, xxvi, col. 354).

H. Cazelles.

PAUL (ÉPITRES ATTRIBUÉES A SAINT). — Ce *Supplément* ne prévoyait pas, à l'origine, la reprise des articles du *Dictionnaire de la Bible* consacrés aux épîtres de S. Paul. Mais les délais de la publication se sont avérés plus longs qu'il n'était envisagé, spécialement du fait du décès de M. Pirot et de la guerre. Aussi, dès 1943, la direction a pensé satisfaire les souscripteurs en traitant de ces épîtres dans un article général, tout en laissant à leur place alphabétique les épîtres dont les adresses (*v. g.* « Romains »...) ou titres traditionnels (« Pastorales »...) appartenaient à des fascicules encore à paraître. On trouvera donc, dans les colonnes qui suivent, ces épîtres étudiées selon l'ordre alphabétique, avec les renvois adéquats.

I. Épître aux Colossiens (col. 157); — II. Épîtres aux Corinthiens (col. 170); — III. Épître aux Éphésiens (col. 195); — IV. Épître aux Galates (col. 211); — V. Épître aux Hébreux (col. 226); — VI. Épître à Philémon, voir Philémon; — VII. Épître aux Philippiens, voir Philippiens; — VIII. Épître aux Romains, voir Romains; — IX. Épîtres aux Thessaloniciens, voir Thessaloniciens; — X. Épîtres à Timothée, voir Pastorales (*supra*, col. 1-73); — XI. Épître à Tite, voir Pastorales (*supra*, col. 1-73).

1. COLOSSIENS (Épître aux). — I. Destinataires et occasion. II. Lieu et date. III. Analyse et plan de l'épître. IV. L'erreur colossienne. V. Le milieu d'où vient cette erreur. VI. Doctrine de l'épître aux Colossiens. VII. Authenticité et intégrité. Bibliographie.

I. Destinataires et occasion. — Colosses, ville de Phrygie, se trouvait dans la vallée du Lycus (aujourd'hui *Çüriiksu*), affluent du Méandre, à 15 km à l'est-sud-est de Laodicée (sise aujourd'hui entre Goncali et Denizli). Avec Hiérapolis (aujourd'hui *Pamukkale*), située à 11,5 km environ au nord de Laodicée, c'étaient là trois villes voisines dont les relations faciles ont leur reflet dans l'épître aux Colossiens (II, 1; IV, 13, 15-16). Établies dans une région fertile (pâturages, troupeaux et laines) et sur l'une des routes importantes menant de la mer occidentale vers la Cilicie et la Syrie, elles eurent leur heure de prospérité, et même de célébrité. C'est ainsi que Colosses est signalée sur l'itinéraire de Xerxès (Hérodote, VII, 30) et sur celui de Cyrus (Xénophon, *Anabase*, I, II, 6). Elle devait toutefois se voir éclipser par la gloire de ses deux voisines, si bien que Strabon (XII, VIII, 13) et Pline (*Hist. Nat.*, V, 32, § 41) n'en parlent plus, vers le temps de S. Paul, que comme d'une ville secondaire. De fait, abandonnée à l'époque byzantine au profit du site voisin de Khonas, elle n'a laissé que des vestiges fort modestes. La colline dénudée qui fut jadis son centre, sur la rive sud du Lycus, n'attire pas les touristes comme l'imposante Laodicée ou la pittoresque Hiérapolis, toutes deux encore riches de monuments en ruine; les indigènes ne l'appellent que *Hüyük*, c.-à-d. la « colline » (équivalent de *tell* en arabe); seule la lettre que S. Paul adressa jadis aux habitants de ce lieu lui garde pour les connaisseurs le prestige d'une gloire qui à vrai dire n'est pas petite.

Quand il écrit aux Colossiens, l'Apôtre ne les a pas encore personnellement rencontrés. Il leur est inconnu de visage (II, 1) et ne connaît leur foi que par ouï-dire (I, 4, 9). De fait, l'itinéraire de son deuxième voyage missionnaire n'a dû toucher la Phrygie que par sa frange nord-est, voisine de la Galatie (Act., XVI, 6); et lorsque, au cours du troisième voyage, il va de cette même région vers Éphèse en traversant le haut-pays (Act., XVIII, 23 et XIX, 1), c'est sans doute par la grande route de la vallée de l'Hermus, laissant au sud celle du Lycus avec ses villes. Mais, arrivé à Éphèse, il y séjourne près de trois ans (Act., XIX, 8, 10; XX, 31), prêchant sans cesse et faisant rayonner l'Évangile sur toute la région voisine dépendant de cette métropole (Act., XIX, 10, 26). C'est alors sans doute qu'il aura gagné à la foi le colossien Philémon (Philem., 1 et 19; cf. Col., IV, 9), peut-être le laodicéen Nymphas (Col., IV, 15), et en tout cas cet Épaphras qui, natif de Colosses (Col., IV, 12), aura été chargé par lui de porter l'Évangile à sa patrie (Col., I, 7) ainsi qu'aux villes voisines (Col., IV, 13).

C'est encore Épaphras qui est à l'origine de l'épître. Il est venu rejoindre Paul dans le lieu de sa captivité, pour lui mander certes l'affection des Colossiens (I, 8), mais aussi pour l'informer de difficultés précises qui lui causent du souci (IV, 12). C'est à cette démarche que Paul répond aussitôt, dénonçant le péril et mettant les choses au point. Pour une raison qui nous échappe, Épaphras n'est pas le mandataire de cette réponse. Paul le retient auprès de lui (IV, 12; Philem., 23) et confie la lettre à Tychique (IV, 7), lui aussi de cette région, un de ses assistants, connu par ailleurs notamment comme compagnon du troisième voyage (Act., XX, 4).

II. Lieu et date. — Au moment où il écrit, Paul se trouve en captivité (IV, 3, 10, 18; cf. II, 1). Laquelle? On peut songer à celle qu'il subit durant deux ans à Césarée de Palestine en 58-60 (Act., XXIII, 33 sq.; XXIV, 27) ou à celle qui suivit, durant deux autres années (61-63), à Rome (Act., XXVIII, 16, 30). A l'époque moderne (mais voir déjà l'ancien prologue latin : *apostolus iam ligatus scribit eis ab Epheso*) une troisième captivité a été mise en cause, à Éphèse, durant le troisième voyage, que ne racontent pas les Actes mais que divers indices permettraient de postuler : c'est dès ce moment, selon certains (Deissmann, Duncan, W. Michaelis, Masson), qu'auraient été écrites les épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon.

Cette captivité d'Éphèse est bien plausible et méritera de retenir l'attention pour localiser l'épître aux Philippiens. Mais il ne semble pas qu'elle doive entrer ici en ligne de compte. Non certes que l'adresse « aux Éphésiens » fasse difficulté à cette hypothèse; on verra en son lieu qu'elle est fictive, voire inauthentique, et que l'épître s'adresse en réalité à des villes comme celles de la vallée du Lycus, auxquelles elle aurait fort bien pu être écrite d'Éphèse. Ce qui est grave, et même décisif, c'est qu'une telle localisation placerait Colossiens-Éphésiens à la même époque que les épîtres aux Corinthiens et aux Galates, avant même l'épître aux Romains. Or tout s'oppose, dans la langue comme dans le fond de ces deux lettres, à une telle contemporanéité. Paul y adopte un style sensiblement différent de celui des « grandes épîtres » et surtout il y propose une synthèse doctrinale qui résulte d'une problématique nouvelle et suppose une longue maturation de pensée. Nous verrons en particulier qu'Éphésiens reprend certains problèmes de Romains pour les résoudre sous un éclairage nouveau; cela rend impossible qu'Éphésiens ait été écrite avant Romains.

De ce point de vue la captivité de Césarée serait déjà plus acceptable, encore que le délai qu'elle accorde, d'une à trois années après les grandes épîtres, reste bien court pour expliquer le développement de pensée que représentent Colossiens-Éphésiens. Mais d'autres considérations demandent d'éliminer cette deuxième hypothèse (soutenue par Goguel, Lohmeyer, Dibelius). L'épître aux Colossiens, à laquelle l'épître aux Éphésiens est intimement liée, présente avec le billet à Philémon d'étroites connexions : toutes deux accompagnent le renvoi du même Onésime (Philem., 12 et Col., IV, 9) et mentionnent les mêmes compagnons de Paul (Philem., 23-24 et Col., IV, 10-14). Elles sont donc contemporaines et rattachées toutes deux au cas de l'esclave fugitif. Or il est fort peu vraisemblable que celui-ci soit allé chercher refuge dans la lointaine Césarée de Palestine. A cela s'ajoute que Paul, en instance d'un départ pour Rome, rendu inévitable par son appel au tribunal de l'empereur (Act., XXV, 11 sq., 21, 25; XXVI, 32), ne pouvait guère dire qu'il espérait être bientôt rendu à l'amitié de Philémon (Philem., 22). Enfin il ne semble pas que sa situation à Césarée, dans le « prétoire d'Hérode » (Act., XXIII, 35), lui ait permis l'activité apostolique que suppose Col., IV, 3 sq.

A Rome tout s'explique mieux : l'esclave Onésime a bien pu gagner la grande capitale où il échapperait plus facilement aux poursuites. Paul y jouit d'une relative liberté (Act., XXVIII, 16), peut discuter religion (Act., XXVIII, 17, 23, 30 sq.) et même escompter, par défaut de ses accusateurs palestiniens, une prochaine libération. Enfin quatre à six ans se sont écoulés depuis l'époque des grandes épîtres, et il a eu le temps de mûrir les réflexions qui ont renouvelé sa synthèse en l'élargissant. Il n'est pas jusqu'à ses compagnons de captivité qui ne s'expliquent mieux à Rome, sinon Aristarque (Col., IV, 10) et Timothée (Col., I, 1) qui, avant de le suivre (Act., XXVII, 2) ou de le rejoindre à Rome, l'entouraient déjà à Éphèse

(Act., XIX, 29; XX, 4; I Cor., IV, 17; II Cor., I, 1), du moins Luc (Col., IV, 14) qui semble être resté à Philippes durant le séjour d'Éphèse (Act., XVI, 12-17; XX, 5), et Marc qui, après la séparation de Act., XV, 37-39, n'a pas accompagné Paul dans ses voyages, mais l'aura seulement retrouvé à Rome.

L'hypothèse qui fixe à Rome la composition de Colossiens-Éphésiens est d'ailleurs traditionnelle. Adoptée dès les temps anciens à la quasi-unanimité, elle a toujours reçu la plupart des suffrages et reste aujourd'hui encore la plus en faveur (J. Schmid, Behm, Percy, Dodd, Meinertz, Wikenhauser, etc.). Ce qu'on vient de dire justifie ce sentiment général. Colossiens, Éphésiens et Philémon auront donc été écrites durant la première captivité romaine; plutôt vers la fin, en 62-63, parce qu'Épaphras, dans sa lointaine Colosses, a dû avoir le temps d'apprendre la présence de Paul à Rome et de venir le rejoindre, et surtout parce que celui-ci entrevoit déjà sa proche libération (Philem., 22).

Paul fut-il effectivement libéré et put-il retourner en Asie mineure? Les épîtres pastorales le donnent à penser. On imagine dès lors qu'il ne se sera pas contenté de revoir ses anciennes fondations, mais aura aussi visité les Églises qu'il ne connaissait pas encore, comme celle de Colosses. Toutefois cela reste conjectural et ne relève plus de l'épître qui est notre présent objet.

III. Analyse et plan de l'épître. — Après l'*adresse* accoutumée (I, 1-2) et le *préambule* sous forme d'action de grâces et de prière (I, 3-12) où Paul, selon sa coutume, prépare le terrain, ici par une mise en confiance affectueuse qui évoque l'ami commun Épaphras, commence le *développement doctrinal et polémique* qui constitue le corps de l'épître (I, 13-III, 4). Soucieux d'affirmer la primauté absolue du Christ que compromet l'erreur colossienne, Paul commence par l'affirmer pour elle-même dans une élévation très élaborée qui met en parallèle la création de toutes choses dans le Christ comme image de Dieu et la recréation de toutes choses par sa mort et sa résurrection (I, 13-20); l'application en est aussitôt faite aux Colossiens, qui sont englobés dans ce dessein de salut (I, 21-23). Voulant ensuite attaquer de front les doctrines qui menacent cette primauté du Christ, Paul commence par évoquer sa mission d'apôtre des païens, pour laquelle il souffre et qui lui donne autorité (I, 24-II, 5). Puis il démasque les « principautés et puissances », que visait déjà son élévation initiale (I, 16), comme les tyrans rivaux du Christ, sous la domination desquels les Colossiens sont en passe de retomber : ce serait vanité et folie, car le Christ, par le triomphe de sa croix, les a dépouillées de toute autorité. Qu'on se méfie donc de toute croyance ou pratique qui rendrait à ces puissances célestes quelque importance dans l'ordre du salut. La seule issue désormais valable est de s'unir au Christ Seigneur en qui habite toute plénitude. La *parénèse* qui vient ensuite (III, 5-IV, 6) s'inspire de ces principes pour recommander la mort du vieil homme et le revêtement du nouveau, une vie d'humilité et de charité, la prière liturgique assidue, un bon ordre domestique (les rapports entre maîtres et esclaves y sont spécialement traités à cause du cas de Philémon et d'Onésime), enfin l'esprit apostolique qui convient au temps intermédiaire où nous sommes. La lettre se termine par des *nouvelles personnelles* (IV, 7-18) sur Paul, sur ses mandataires Tychique et Onésime, avec des salutations envoyées par ses compagnons ou par lui-même, enfin la signature et le souhait final.

IV. L'erreur colossienne. — Nous ne la connaissons que par la réplique de S. Paul et il n'est pas sûr que cela suffise pour en avoir une idée claire. On pense trop souvent qu'en prenant le contre-pied de toutes les affirmations pauliniennes, on obtiendra, comme en négatif, les erreurs auxquelles il s'oppose. C'est oublier que Paul est un esprit constructif d'une rare pénétration, qui peut bien voir plus loin dans une doctrine que ses propres promoteurs et y dénoncer des principes ou des conséquences dont ceux-ci n'ont pas conscience. C'est sans doute ici le cas, et il est permis de distinguer dans la polémique de l'apôtre ce qui est effectivement prétention de ses adversaires et ce qui résulte de ses propres inférences théologiques.

Ce que les perturbateurs proposent, d'abord et certainement, aux Colossiens, ce sont des observances touchant le calendrier (II, 16 *b*), l'alimentation (II, 16 *a;* 21-23), sans doute même la circoncision (II, 11-13). Le caractère juif de ces observances est manifeste : non seulement la circoncision et les « fêtes, néoménies et sabbats », mais encore ces abstentions alimentaires (« ne prends pas, ne goûte pas, ne touche pas... ! ») que le rigorisme judaïque accumulait pour ne rien manger d'impur, tout cela relève bien de l'économie de l'ancienne alliance, ainsi que Paul lui-même le laisse entendre quand il y voit « l'ombre » de la réalité eschatologique qui est le Christ (II, 17). Tout au plus l'allusion à la boisson (II, 16) et surtout l'ascétisme sous-jacent à ces pratiques (II, 23) peuvent-ils faire songer à un certain ésotérisme, comme celui d'une secte particulière au sein du judaïsme.

Le « culte des anges » (II, 18) pose déjà un problème plus délicat. Que les agitateurs de Colosses accordent aux puissances célestes un intérêt excessif, c'est manifeste par le souci qu'a Paul de ravaler ces puissances sous la seigneurie du Christ (I, 16; II, 10, 15). Mais leur rendent-ils un véritable « culte », ce qui serait tout à fait contraire au monothéisme juif? Ou n'est-ce pas Paul qui interprète ainsi les observances liturgiques et alimentaires du judaïsme? Un indice révélateur en ce sens est qu'il substitue le terme « anges » à ceux de « principautés » et « puissances », passant ainsi des forces astrales et cosmiques du monde hellénistique à l'angélologie proprement biblique. Sans doute les Juifs syncrétistes qu'il a en face de lui spéculaient-ils sur ces agents célestes en même temps qu'ils préconisaient un retour aux observances mosaïques et à leurs surenchères. Mais ce peut être Paul qui fait le lien entre ces spéculations et ces observances, selon la thèse déjà sous-jacente à l'épître aux Galates (III, 19; IV, 8-10) que la Loi mosaïque, donnée au Sinaï par des anges, amène à se soumettre aux στοιχεῖα τοῦ κόσμου — les éléments matériels du monde et les esprits qui les administrent — et peut sous ce rapport être assimilée aux lois religieuses du paganisme qui n'atteignent, elles non plus, que les forces naturelles du cosmos. C'est cette inférence qu'il reprend ici : mettre sa religion dans des observances matérielles, c'est en fait rendre un humble culte aux anges qui régissent le cosmos.

Il peut être permis d'interpréter en conséquence l'expression difficile qui suit immédiatement : ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων. Beaucoup de commentateurs y reconnaissent des « visions », voire des initiations mystériques. Il se pourrait que Paul reproche simplement à ses adversaires de borner leur regard spirituel aux choses « qu'ils ont vues », c.-à-d. au monde visible, sensible, selon une pensée « charnelle » qui n'atteint pas le Christ.

Reste le « plérôme », que la plupart des commentateurs entendent comme « plénitude de la divinité » et où ils voient un terme technique révélateur de l'erreur colossienne. Celle-ci aurait spéculé sur la diffusion de l'essence divine à travers des hiérarchies célestes, dont l'ensemble aurait constitué son « plérôme » et parmi lesquelles le Christ n'aurait occupé qu'un rang

particulier et subalterne. D'où la réaction de Paul affirmant que le Christ englobe tout le plérôme. Mais cette doctrine gnostique des émanations divines n'est clairement attestée qu'au IIe s., et il faudrait des indices formels pour la suspecter déjà chez les adversaires de Paul. Or le seul terme de « plérôme » n'y suffit certainement pas, car il peut être entendu au sens moins spécifié, plus fondamental, de « plénitude cosmique » et jaillir ici de la propre pensée de Paul (voir l'art. PLÉRÔME).

Il semble donc que Paul se trouve en présence d'une tendance judaïsante quelque peu ésotérique, mais que rien n'autorise à regarder comme proprement « gnostique »; car il y manque des traits spécifiques tels que celui du dualisme ontologique opposant la matière à l'esprit, ou encore celui des émanations d'éons accouplés en syzygies. En concluant ainsi, on s'écarte de la grosse majorité, pour ne pas dire de l'unanimité, des interprètes modernes. Tous, ou presque tous, découvrent ici une « gnose » ou une « pré-gnose » déjà très prononcée. Pour cela ils valorisent jusqu'à l'outrance les expressions de l'épître en les interprétant à la lumière de la littérature gnostique plus tardive. Des travaux comme ceux de Bornkamm ou de Käsemann sont caractéristiques de cette tendance. On a cru bon de réagir ici, un peu comme l'a fait Percy. La vraisemblance de ce judaïsme ésotérique sera d'ailleurs renforcée si l'on parvient à préciser son milieu et ses origines.

V. LE MILIEU D'OÙ VIENT CETTE ERREUR. — Cet appel du judaïsme parmi les chrétiens de Colosses n'a rien qui doive surprendre. Ceux-ci sont assurément venus du paganisme (I, 27) et de l'incirconcision (II, 13). Mais ces régions de Lydie et de Phrygie avaient aussi une forte population juive, issue des colons transplantés là par Antiochus III le Grand (Josèphe, *Antiq.*, XII, III, 4, § 147-149) et devenus assez nombreux pour que, sous le propréteur Flaccus (62 av. J.-C.), l'impôt du Temple confisqué par les Romains se soit monté pour la seule Laodicée à vingt livres d'or (Cicéron, *Pro Flacc.*, XXVIII, § 68), ce qui suppose, d'après les calculs de J. B. Lightfoot, une population mâle d'au moins 11 000 adultes. Également significatives sont les monnaies d'Apamée « Cibotos » portant en effigie Noé et son arche. On comprend que dans un tel milieu la Loi juive ait gardé prestige et attrait, surtout si elle s'accompagnait d'élucubrations propres à flatter la religiosité excentrique de l'esprit phrygien.

Peut-être peut-on préciser davantage. Dès 1875, J. B. Lightfoot rapprochait les Juifs colossiens des esséniens de Palestine; il relevait de part et d'autre la même combinaison d'un attachement intégriste à la loi de Moïse avec un ascétisme et des spéculations qu'il qualifiait de « gnostiques ». Les incidents des exorcistes juifs et des livres magiques à Éphèse (Act., XIX, 13-19) lui paraissaient attester la présence en Asie Mineure d'un judaïsme ésotérique assez semblable à l'essénisme; et il en trouvait des reflets ultérieurs dans le IVe livre des *Oracles sibyllins* et chez Cérinthe. Les récentes découvertes de Qumrân semblent confirmer cette intuition remarquable, et même inviter à la poursuivre. Dans les écrits nouveaux, comme dans les apocryphes déjà connus dont l'appartenance à l'essénisme est désormais mieux établie, on constate ce mélange de rigorisme et de spéculation que Josèphe avait déjà bien caractérisé chez les esséniens, et qui semble se retrouver chez les perturbateurs de Colosses. Les querelles de calendrier y ont une importance qu'illustrerait bien Col., II, 16. La « philosophie » dont parle Josèphe à propos des trois grandes sectes juives (*Ant.*, XVIII, I, 2, § 11; cf. *B. J.*, II, VIII, 2, § 119) et que Paul de son côté dénonce chez ses adversaires (Col., II, 8), ce terme convient assez aux interprétations de l'histoire ou du cosmos que s'essaient à trouver les sectaires de Qumrân en recourant précisément aux puissances angéliques qui dirigent, non seulement les éléments cosmiques (livre d'Hénoch), mais aussi la lutte des Fils de lumière et des Fils de ténèbres, c.-à-d. l'histoire du salut (*Règle de la Communauté, Règle de la Guerre*).

Il faut toutefois reconnaître que les nouveaux documents, pas plus que les anciens, n'ont livré la terminologie exacte dont Paul se sert pour désigner ces puissances angéliques. Les textes qu'on allègue d'ordinaire à ce propos (*Paraboles d'Hénoch*, LXI, 10; recension longue d'*Hénoch slave*, XX, 1; *Testament de Lévi*, III, 8; *Testament de Salomon*, XX, 15) ne devraient pas entrer en ligne de compte, car ce sont des interpolations ou même des œuvres judéo-chrétiennes, où l'influence de Paul est parfois certaine et toujours possible. Les nouveaux documents hébreux ne présentent guère d'équivalents que d'ἐξουσία (ממשלה) ou de δύναμις (עוז, כוח, גבורה) et encore à titre de désignations abstraites peu ou point personnifiées. On n'y sent pas la terminologie technique et bien spécifiée que rencontre S. Paul. Cela souligne que l'angélologie de Qumrân, quoique mise au service d'un dualisme très poussé, n'en reste pas moins dans la ligne du monothéisme biblique; et cela invite à ne pas forcer le rapprochement des sectaires de Qumrân avec ceux de Colosses.

Mais, non forcé, ce rapprochement reste valable et peut même aujourd'hui être poussé plus loin, grâce aux analogies nouvelles constatées entre la littérature qumrânienne d'une part et les littératures johannique et paulinienne de l'autre. On admet communément que le IVe évangile et les épîtres johanniques ont été composés dans la région d'Éphèse. Or il s'y rencontre, surtout dans la I Joan., des traits qumrâniens marqués. Sans doute peut-on imaginer qu'ils ont été reçus en Palestine par la tradition johannique la plus ancienne. Mais n'est-il pas aussi plausible, et plus vraisemblable, qu'ils sont le reflet d'un milieu juif analogue que l'école johannique aura rencontré en Asie mineure occidentale? La même observation vaut pour plusieurs épîtres pauliniennes. Sans parler de qumrânismes frappants dans l'épître que nous étudions (par ex., Col., I, 12-13) et dans l'épître-sœur (Eph., V, 6-14), n'observe-t-on pas en II Cor., VI, 14-VII, 1 une sorte d'interpolation de style et de pensée typiquement qumrâniens? Or cette deuxième épître aux Corinthiens a été écrite à la fin du long séjour d'Éphèse. Bref, on pressent dans cette région un milieu juif apparenté à l'essénisme dont les milieux paulinien et johannique auront subi l'influence, soit par osmose, soit par réaction.

Comment expliquer sa présence? Si l'on se rappelle que l'évangile johannique présente aussi des traits alexandrins, et que l'essénisme de son côté avait des relations avec Alexandrie (les Thérapeutes de Philon), on sera porté à valoriser des épisodes comme ceux d'Act., XVIII, 24-XIX, 7 : ne serait-ce pas par des missionnaires tels qu'Apollos que sera venu de Palestine, puis d'Alexandrie, à Éphèse un christianisme incomplet, encore très juif, baptiste et johannite, issu de milieux esséniens? Si l'on admettait que l'épître aux Hébreux, d'inspiration si alexandrine et attribuée souvent à Apollos, s'adresse à un milieu éphésien d'anciens prêtres juifs, tels que l'essénisme a dû en fournir à l'Église primitive (Act., VI, 7?), on aurait une confirmation de la filière suggérée. Ce point précis est discutable, et d'une façon plus générale la justification historique d'un milieu essénisant en Asie Mineure occidentale demeure conjecturale. Il n'en reste pas

moins que l'existence d'un tel milieu est bien plausible en soi, semble recommandée par les faits littéraires, et procure en particulier une explication harmonieuse de l'attitude et des prétentions que critique l'épître aux Colossiens.

VI. Doctrine de l'épître aux Colossiens. — Comme toutes les autres épîtres de Paul, celle-ci est occasionnelle et fait face à un danger précis. Ce n'est pas un traité de théologie mais une réponse vivante où l'apôtre, se plaçant sur le terrain des adversaires, repense et enrichit, en fonction de leur point de vue, sa présentation de l'évangile du salut. Ni pure répétition ni pure nouveauté, cette lettre reprend bien des éléments des épîtres antérieures et, plus profondément du kérygme chrétien, mais en les réorganisant et les adaptant à une nouvelle problématique.

Le thème central qui frappe dès l'abord est celui de la *suprématie cosmique du Christ*. Puisqu'on s'occupe trop, à Colosses, des puissances célestes qui régissent le cosmos, le principal souci de Paul est de montrer que le Christ leur est absolument supérieur. Cette suprématie, qu'il exprime en termes de « priorité » et de « primauté » (I, 15-18), il l'affirme aux deux grandes étapes de l'histoire du salut : la création et la recréation.

Dès l'origine le Christ leur est antérieur et supérieur, car c'est en lui, par lui et pour lui, comme « image du Dieu invisible », que tout a été créé, même ces puissances (I, 15-17). Le thème du Christ Εἰκών de Dieu se rencontrait déjà en II Cor., IV, 4, de même celui du Christ intermédiaire de la création (I Cor., VIII, 6). Le présent contexte donne à l'affirmation de sa préexistence divine une force et une netteté qui en font un lieu majeur de la christologie paulinienne.

Dépendantes du Christ dans l'ordre de la création, les puissances célestes le sont aussi dans l'ordre de la réparation sotériologique, où les englobe la réconciliation universelle par le sang de sa croix (I, 18-20). La « réconciliation » par la mort du Christ est un thème paulinien bien connu (II Cor., V, 18-20; Rom., V, 10), apparenté à ceux de « rédemption », de « pardon des péchés » (I, 14; II, 13), également très classiques. L'intéressant est de voir ici les puissances célestes associées à cette œuvre du salut humain. Il n'est pas nécessaire de songer à des luttes entre leurs diverses catégories, ou entre elles et les hommes. La teneur très générale de I, 20, où le terme de « réconciliation » semble écrit par anticipation du v. 22 déjà présent à l'esprit, permet seulement de dire que ces puissances sont intéressées par quelque biais au retour de la paix entre les hommes et Dieu. Le passage II, 14-15 vient préciser ce biais, dont nous avons dit qu'il est sans doute la trouvaille de Paul. Chargées de la Loi, selon une tradition juive qu'il adopte (Gal., III, 19), ces puissances angéliques tenaient l'homme en tutelle (cf. Gal., IV, 2-3), non seulement par les observances qu'elles imposaient, mais encore par leur créance sur son péché. En payant la dette du pécheur, le Christ a annulé leur « chirographe », mis fin au régime de la Loi, et retiré aux puissances l'instrument de leur domination. Cette idée de la Loi que le Christ accomplit et abroge en subissant le châtiment qu'elle décernait est déjà bien élaborée dans l'œuvre antérieure de Paul (cf. *Rev. Bibl.*, 1938, p. 481-509). Mais la Loi figurait d'ordinaire elle-même, comme une force religieuse personnifiée. A présent, les vrais acteurs qui l'exploitent sont démasqués, ce sont les puissances. Celles-ci non plus ne sont pas de nouvelles venues dans l'œuvre de Paul; on les rencontrait déjà en I Cor., XV, 24; Rom., VIII, 38, ou, sous d'autres noms, en I Cor., II, 8; Phil., II, 9-10. Mais ici elles occupent davantage le centre de la scène et leur caractère hostile est moins net. En somme elles ont joué leur rôle voulu de Dieu en administrant les religions antérieures au Christ. La faute serait seulement de vouloir maintenir en vigueur un régime désormais aboli. Et cette faute est plutôt le fait des judaïsants colossiens qui prétendent revaloriser les observances de la Loi.

De ces puissances le Christ est « Tête », c.-à-d. « Chef » (II, 10). Ce titre exprime et résume sa primauté. Ce qui le fonde, c'est donc la victoire de la Croix sur l'ancien régime de la Loi, mais aussi, et plus profondément, la résidence dans le Christ de la *plénitude cosmique*. Il est permis en effet d'entendre ici le « plérôme » de I, 19; II, 9 (voir l'art. Plérôme), non pas seulement de l'essence divine, mais de tout l'univers : à la fois la divinité (τῆς θεότητος) et le cosmos assumé par l'intermédiaire de son corps (σωματικῶς). Le Christ, Dieu et Homme de par l'Incarnation couronnée par la Résurrection, englobe dans sa plénitude non seulement Dieu qui sauve, non seulement les hommes qui sont sauvés, mais encore tout ce cadre de l'humanité qu'est le cosmos, y compris les puissances angéliques.

L'épître aux Colossiens reçoit de ces vues un *horizon cosmique et céleste* qui la caractérise. Même le thème accoutumé de l'union au Christ en reçoit un nouvel éclairage. On retrouve certes les données fondamentales des épîtres antérieures : accès au Christ par la foi à l'Évangile (I, 4-6, 23; II, 5-7), union à sa mort et à sa vie par le baptême (II, 12-13; III, 1-3), dévêtement de l'homme ancien et revêtement de l'homme nouveau (III, 9-10), vie sainte et sans tache en sa présence (I, 22), avec toute la parénèse morale que cela comporte (III, 5-IV, 6). Et, au fond, là demeure pour Paul le vrai centre d'intérêt. Pas plus maintenant que jadis il ne s'intéresse pour lui-même au cadre cosmique du salut. Il n'y a que rarement touché (Rom., VIII, 19-22); ici même il n'en parle que forcé par les élucubrations rencontrées à Colosses. Et c'est pour ramener le regard vers le Christ, seule source de notre salut. Néanmoins de cet horizon plus vaste imposé à son regard résulte nécessairement une perspective nouvelle : *l'aspect collectif du salut* est plus accentué. C'est dans un même Corps que les chrétiens sont appelés (III, 15), et ce Corps est l'Église (I, 18, 24). Assurément, même ce thème du Corps du Christ apparaît déjà dans les épîtres antérieures (I Cor., VI, 15; XI, 16-17; XII, 12-27; Rom., XII, 4-5) et il n'est pas exact qu'il y soit d'autre portée et d'autre origine que dans les épîtres de la captivité. C'est bien foncièrement la même idée, très paulinienne, que les chrétiens font avec le Christ, et donc entre eux, un seul Corps, parce qu'ils sont tous rattachés au corps crucifié et ressuscité de Jésus, germe du cosmos nouveau. Mais cette idée prend dans Colossiens, et davantage encore dans Éphésiens, un relief nouveau. Le Corps du Christ, qui est l'Église, revêt comme une plus forte personnalité.

Une raison peut en être que la position *céleste* du Christ, soulignée par sa supériorité sur les puissances, le distingue davantage de son Corps-Église qui se construit sur terre et dont il devient la « Tête » (I, 18), par un passage très spontané du thème « Tête (autoritaire) des puissances » à celui de « Tête (nourricière) du Corps » (cf. *Rev. Bibl.*, 1956, p. 5-44). Une autre raison est sans doute qu'au temps de Colossiens l'Église s'est développée et se dresse davantage sous les yeux de Paul comme un organisme vivant, non séparé certes du Christ dont il reçoit tout, mais mieux distingué de lui par son individualité structurelle.

Derrière cette conscience plus nette de l'Église, il y a aussi un fait qui s'impose de plus en plus à l'expérience missionnaire de Paul : l'adhésion croissante des païens à la foi et leur accès à égalité aux promesses d'Israël. Ce fait, qui sera un des sujets principaux de

l'épître aux Éphésiens, apparaît déjà dans Colossiens comme la réalisation du *mystère du Christ*. La notion de « mystère », élaborée dans le judaïsme apocalyptique et qui exprime le secret longtemps caché et maintenant révélé du plan divin, se rencontrait déjà en I Cor., II, 7-9 (et en Rom., XVI, 25 sq., mais cette doxologie pourrait bien être une addition contemporaine des épîtres de la captivité). Elle s'épanouit dans les épîtres de la captivité, avec ses corollaires de mission confiée à Paul et de contemplation émerveillée. Le mystère, c'est désormais l'appel des Gentils au salut : le « Christ parmi vous », qui vous apporte « l'espérance de la gloire » jadis réservée à Israël (I, 26 sq.). Paul se sait le mandataire attitré de cette démarche décisive dans le plan du salut (I, 23, 25 sq.). C'est pourquoi il travaille et peine au service du mystère (I, 28-II, 1; IV, 3), complétant dans sa chair ce que le Christ, durant sa courte vie terrestre, n'a pu endurer de tribulations apostoliques et que Paul endure donc à sa suite et en sa place pour le service du Corps qui est l'Église (I, 24). Ce mystère de salut universel, où s'accomplit le plan divin, recèle aux yeux du vieil apôtre enthousiaste « tous les trésors de la sagesse et de la connaissance » (II, 3). Aussi invite-t-il ses lecteurs à une contemplation intelligente et savoureuse du dessein divin (I, 9; II, 2; III, 16). Cette connaissance spirituelle, qui n'a rien de spécifiquement « gnostique » mais relève de la tradition biblique apocalyptique et sapientielle, Paul en parle déjà dans ses épîtres antérieures (par ex., I Cor., I, 5; XIII, 2; XIV, 6; II Cor., IV, 6; Rom., XI, 33); on comprend qu'elle s'épanouisse vers la fin de sa vie devant l'horizon toujours plus vaste qu'il contemple et que le Christ envahit jusqu'à englober l'univers.

Une dernière note doit être relevée, qui renforce cette impression d'optimisme : c'est une conception de plus en plus « réalisée » de l'eschatologie. En Rom., VI, 4-11, la résurrection procurée par le baptême n'apparaissait que comme future; à présent elle est déjà acquise (Col., II, 12). Sans doute Paul n'ignore-t-il pas que la vie eschatologique reste encore cachée et que son épanouissement de gloire est réservé pour l'avenir (III, 1-4). Mais, devant le fait de la parousie retardée, et par une adaptation théologique dont S. Jean offre un exemple parallèle, il préfère substituer à l'attente trop anxieuse d'une échéance incertaine la tranquille conviction que le présent renferme déjà tout l'essentiel du salut du Christ. Cette tendance nous apparaîtra plus nette encore dans l'épître aux Éphésiens.

VII. Authenticité et intégrité. — Utilisée peut-être par Barnabé, XII, 7; Ignace, *Trall.*, V, 2; *Eph.*, X, 2, sûrement par Justin, qui reprend la formule *primogenitus omnis creaturæ* (*Dial.*, LXXXIV, 2; LXXXV, 2; C, 2; CXXV, 3; CXXXVIII, 2), citée souvent par les Pères à partir d'Irénée, homologuée par la collection de Marcion et le canon de Muratori, l'épître aux Colossiens est attestée dès l'antiquité aussi bien qu'on peut l'attendre pour un écrit de sa brièveté. Fait plus important, son origine paulinienne n'est jamais mise en doute. Il a fallu la critique du XIX^e^ s. pour la suspecter. A partir de Mayerhoff (1838), de nombreux savants ont pris le parti de la rejeter, entre autres Baur et son école. Dans les dernières décades, un retour très net s'est marqué en sa faveur et on peut compter sur les doigts ceux qui la refusent encore totalement à Paul (en particulier Bultmann et ses disciples, tels que Käsemann, Bornkamm).

Les principaux sujets d'inquiétude sont : l'hérésie combattue et la christologie qui lui est opposée, le vocabulaire et le style, enfin les relations étroites avec l'épître aux Éphésiens.

Les critiques du XIX^e^ s. croyaient reconnaître dans l'hérésie combattue un gnosticisme caractéristique du II^e^ s., impossible à l'époque de Paul. Les modernes sont bien revenus de ce jugement. Ce n'est pas qu'ils ne continuent à exagérer la « gnose » que réfute l'épître, mais ils estiment à présent qu'une telle gnose existait effectivement du temps de Paul et avant lui, et n'a donc rien d'anachronique. Si l'on accepte d'exorciser quelque peu ce spectre gnostique, ainsi que nous l'avons tenté, en lisant moins de choses entre les lignes et en respectant davantage l'originalité de Paul, on concevra plus facilement encore que l'Apôtre ait pu rencontrer sur sa route un judaïsme essénisant et syncrétiste dont les textes de Qumrân montrent la possibilité en Palestine dès une époque plus ancienne.

Quant à l'apport paulinien, accru dans notre hypothèse, il marque certes un progrès sur les épîtres antérieures, mais comme résultat d'une évolution homogène très plausible. Ainsi que nous l'avons indiqué en résumant la doctrine de l'épître, chacun de ses thèmes principaux a de bonnes attaches dans les épîtres antérieures, et ce qu'il représente de neuf s'explique assez par l'horizon nouveau de la pensée. Ainsi le thème du Christ premier-né de toute la création en tant qu'image de Dieu (I, 15 sq.) n'est que l'explicitation normale, appelée par la polémique, des prémisses contenues dans les thèmes antérieurs du Christ-Sagesse (I Cor., I, 24, 30), préexistant (I Cor., II, 7; cf. X, 4), image de Dieu (II Cor., IV, 4), Fils de Dieu *(passim)*, de rang divin (Phil., II, 6; cf. II Cor., VIII, 9; Rom., IX, 5?), intermédiaire de la création (I Cor., VIII, 6). Ce qui était dit sur le plan sotériologique du Christ « premier-né » et « image » des hommes sauvés (Rom., IX, 29) est dit à présent sur le plan cosmique (on a comme une forme intermédiaire en I Cor., XV, 45-49) selon cette transposition qu'a exigée dans la contemplation du salut l'intrusion des puissances célestes. Ajoutons que l'approfondissement de textes sapientiaux tels que Prov., VIII, 22-25; Sap., VII, 26 et IX, 1; Eccli., I, 4; XXIV, 9 aura fécondé ce progrès de la pensée et de la formulation. Nous avons expliqué de même l'application aux puissances du terme sotériologique de « réconciliation » et nous avons vu que, derrière cette expression hardie, Paul met en œuvre sa conception déjà ancienne, spécialement exposée en Galates et Romains, sur le rôle de la Loi et ses liens avec les anges et les « éléments du monde ». Enfin les thèmes de « Corps du Christ » et de « Mystère », autres sujets où l'on décèle de la nouveauté, nous ont paru être en continuité avec des ébauches antérieures de Paul, et les développements qui s'y observent s'expliquer par les circonstances et la maturation de la pensée.

On reconnaît ordinairement que les difficultés de vocabulaire et de style sont moins graves. Chacun sait que les statistiques d'*hapax legomena* sont peu décisives, quand elles ne sont pas un leurre. Tout sujet nouveau appelle des mots nouveaux, et on l'observe dans chaque épître. Celle-ci, avec ses 34 *hapax* par rapport au N. T., 59 par rapport à Paul (Holtzmann), n'a donc rien de si insolite. D'autre part, que des mots « pauliniens » comme δικαιοσύνη, πιστεύειν, κοινωνία, νόμος, καυχᾶσθαι fassent défaut, ce n'est pas surprenant dans un court écrit qui ne traitait pas expressément de ces sujets; n'y observe-t-on pas même la quasi totale absence de πνεῦμα, qui n'est pourtant pas spécifiquement paulinien? Le manque de mots neutres qui sont familiers à Paul, tels que certaines particules, est déjà plus remarquable, comme aussi la prédilection pour les mots composés (ἀποκαταλλάσσειν, εἰρηνοποιεῖν, ἀνταναπληροῦν, ἀπεκδύεσθαι, πιθανολογία, etc.); mais outre qu'on trouve déjà de ceux-ci dans les épîtres antérieures, il ne faut pas oublier que, cette fois comme d'autres fois, et plus encore, Paul

âgé et prisonnier a bien pu écrire par une autre main que la sienne. Cette dernière considération pourrait encore aider à rendre compte du style. Celui-ci frappe par une ampleur solennelle qui ne manque pas de lourdeur et d'embarras. Ce n'est plus le Paul alerte et trépidant de Gal., I, 6-12; IV, 8-20 ou de II Cor., VI, 4-10, discutant comme un philosophe court vêtu, bousculant son lecteur jusqu'à l'essouffler (Rom., III, 1-9). Il fait à présent de longues phrases dont le mouvement est laborieux, voire incorrect, et en tout cas obscur. Une seule phrase porte toute l'action de grâces de I, 3-8, et on en distingue à peine deux dans le long développement de I, 9-20, où le célèbre passage christologique I, 15-20 s'accroche à ce qui précède par un relatif. Mais ce changement de ton ne doit pas être exagéré. Les épîtres antérieures ne manquent pas de morceaux analogues : ainsi les entrées en matière de I Thess., I, 2-10; I Cor., I, 4-9; II Cor., I, 3-11; Phil., I, 3-11, qui sont précisément des actions de grâces par mode de prière, où Paul adopte ce qu'on peut appeler un style « liturgique », ou encore des exposés théologiques comme Rom., III, 21-26; IV, 16-21, d'un style également lourd. En somme, il y a comme deux Paul : le discuteur et le contemplatif. Le premier use volontiers du style vif de la « *diatribè* » cynico-stoïcienne; le deuxième déroule la trame de sa réflexion intérieure, ou de son élévation vers Dieu, comme on débrouille le fil d'un écheveau, en une phrase chargée et trop riche où les pensées s'additionnent, se complètent, s'accumulent. Or l'épître aux Colossiens relève plutôt de ce deuxième genre : l'opposition rencontrée n'a pas ce caractère personnel qui pique au vif le Paul des épîtres aux Corinthiens ou aux Galates. A cette erreur indirectement connue, la réponse se fait plus calme et devient l'occasion d'un regard élargi sur l'horizon du salut, dont l'ampleur contemplative se traduit dans le style.

Les difficultés de doctrine ou de langage que nous venons d'envisager se rencontrent surtout dans les deux premiers chapitres de l'épître, tandis que les deux derniers n'ont plus rien qui étonne. Cette observation a amené certains critiques à ne pas rejeter en bloc toute l'épître, mais à y faire des discernements, distinguant le fond primitif d'un court billet authentiquement paulinien et les interpolations que quelque pauliniste y aura insérées plus tard. Cette hypothèse, qui ne met plus en cause que *l'intégrité*, a pris dans le concret bien des formes variées, tant pour la répartition de l'authentique et de l'inauthentique que pour l'intention prêtée à l'interpolateur. Celle-ci aurait été, tantôt de couvrir du nom de Paul la réfutation d'un gnosticisme du IIe s., tantôt d'accréditer l'épître aux Éphésiens que l'interpolateur lui-même venait de composer. Cette dernière hypothèse veut rendre compte des ressemblances littéraires entre Colossiens et Éphésiens; elles sont en effet frappantes et nous en parlerons à propos de l'épître aux Éphésiens, mais en les expliquant d'autre manière. En effet l'hypothèse mentionnée ici, outre l'inconvénient de rejeter l'authenticité d'Éphésiens, a celui d'être compliquée et artificielle; malgré le grand nom qui la couvre (H. J. Holtzmann, 1872), elle a trouvé peu d'adeptes, et si Ch. Masson vient de s'y rallier (1950), c'est sous une forme assez personnelle (voici, à titre d'exemple et de curiosité, le contenu du billet primitif d'après Masson : I, 1-4, 7-8; II, 6, 8-9, 11 *a*, 12 *a*, 16, 20, 21; III, 3-4, 12, 13 *a*, 18-22 *a*, 25; IV, 1-2, 3 *ab*, 5-6, 7, 8 *a*, 9, 10-12 *a*, 14 (15), 17-18). Au reste, toutes ces hypothèses qui suspectent l'intégrité de l'épître s'offusquent, pour les parties qu'elles rejettent, des difficultés de doctrine ou de langue que nous avons relevées plus haut; elles ont donc les mêmes faiblesses que celles qui condamnent toute l'épître; elles leur ajoutent seulement la difficulté supplémentaire d'une complexité rédactionnelle que l'analyse ne discerne pas sans une grande part de subjectivisme.

Il y a enfin des critiques qui ne songent à éliminer de l'épître que le passage christologique I, 15-20, moins d'ailleurs comme une interpolation postérieure que comme un fragment liturgique antérieur. Ainsi Käsemann, qui voit là une hymne primitivement gnostique, chrétiennement retouchée en confession de liturgie baptismale, et enfin adaptée par Colossiens. Une telle manière de voir n'a plus rien qui offense nécessairement l'authenticité, et il est certainement possible en soi que Paul ait utilisé une pièce plus ancienne (il est vrai que pour Käsemann l'auteur de Colossiens n'est pas Paul). Il serait même intéressant qu'il eût trouvé dans le patrimoine de l'Église primitive une formulation christologique déjà si évoluée. En fait, les raisons qu'on avance pour détacher cette hymne de son contexte ne semblent pas contraignantes. Elle répond si bien à la préoccupation de toute l'épître et aux antécédents de la pensée paulinienne qu'il vaut mieux, jusqu'à plus ample informé, la tenir, et avec elle toute l'épître dont elle est la perle, pour un enseignement qui nous vient de Paul lui-même.

Bibliographie. — On trouvera dans le *Dict. de la Bible*, II, 875 sq. et 1862 sq. (E. Jacquier), des indications sur la littérature ancienne, patristique, médiévale et moderne jusqu'au XIXe s. Une bibliographie riche et très à jour est donnée par H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Dusseldorf, 1957. Nous n'offrons ici qu'un choix des travaux récents les plus significatifs. Il a paru inutile de renvoyer aux manuels d'Introduction et aux articles de Dictionnaires.

1° *Ouvrages traitant simultanément de Colossiens et Éphésiens.*

1. *Commentaires.* — H. Oltramare, *Commentaire sur les épîtres de S. Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon*, Paris, 1891-1892, 3 vol. — T. K. Abbott, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, dans *The International Critical Commentary*, Édimbourg, 1897; 4e éd., 1922. — E. Haupt, *Die Gefangenschaftsbriefe*, dans *Meyers Komm.*, VIII8-IX7, Gœttingue, 1902. — P. Ewald, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*, dans *Komm. Zahn*, X, 2e éd., Leipzig, 1910. — J. Knabenbauer, *Commentarii in S. Pauli epistolas*, IV, *Ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colossenses* (Cursus S. Script.), Paris, 1912. — M. Dibelius, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, dans *Handbuch z. N. T.* de Lietzmann, XII, 2e éd., Tubingue, 1927; 3e éd. par H. Greeven, 1953. — E. F. Scott, *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, dans *The Moffatt N. T. Comm.*, New York-Londres, 1930. — M. Meinertz (et Fr. Tillmann pour *Philippiens*), *Die Gefangenschaftsbriefe des heiligen Paulus*, dans *Die Heilige Schrift des N. T.*, VII, 4e éd., Bonn, 1931. — J. Huby, *S. Paul. Les Épîtres de la captivité*, dans *Verbum Salutis*, VIII, Paris, 1935; 15e éd., 1947. — A. Médebielle, *Épître aux Éphésiens, Épître aux Colossiens*, dans *La Sainte Bible*, éd. Pirot, XII, Paris, 1938, p. 9-74 et 103-126. — H. Rendtorff, *Der Brief an die Epheser; der Brief an die Kolosser*, dans *N. T. Deutsch*, VIII, 5e éd., Gœttingue, 1949, p. 56-82, 104-121. — P. Benoit, *Les Épîtres de S. Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens*, dans la *Bible de Jérusalem*, Paris, 1949; 3e éd., 1959. — K. Staab, *Die Gefangenschaftsbriefe des Apostels Paulus*, dans *Regensburger N. T.*, VII, p. 50-81 et 90-132, Ratisbonne, 1950. — J. M. González Ruiz, *San Pablo. Cartas de la Cautividad*, Rome, 1956.

2. *Études.* — Études concernant : *a) Le lieu et le temps de la captivité* : H. Lisco, *Vincula Sanctorum. Ein Beitrag zur Erklärung der Gefangenschaftsbriefe des Apostels Paulus*, Berlin, 1900. — B. W. Robinson, *An Ephesian Imprisonment of Paul*, dans *Journal of Biblical Literature*, XXIX, 1910, p. 181-189. — H. Coppieters, *S. Paul fut-il captif à Éphèse pendant son troisième voyage apostolique?*, dans *Rev. Bibl.*, n. s., XVI, 1919, p. 404-418. — C. R. Bowen, *Are Paul's Prison Letters from Ephesus?* dans *American Journal of Theology*, XXIV, 1920, p. 112-135, 277-287. —

A. Deissmann, *Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus*, dans *Anatolian Studies*, presented to Sir W. M. Ramsay, Manchester, 1923, p. 121-127. — W. Michaelis, *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus*, Gütersloh, 1925; id., *The Trial of St Paul at Ephesus*, dans *Journal of Theological Studies*, XXIX, 1928, p. 368-375. — G. S. Duncan, *St Paul's Ephesian Ministry. A Reconstruction with Special Reference to the Ephesian Origin of the Imprisonment Epistles*, Londres, 1929. — W. Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe. Zur Echtheitsfrage der Pastoralbriefe*, Gütersloh, 1930. — J. Schmid, *Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe, mit einem Anhang über die Datierung der Pastoralbriefe*, Fribourg-en-Brisgau, 1931. — B. Brinkmann, *Num S. Paulus Ephesi fuerit captivus*, dans *Verbum Domini*, XIX, 1939, p. 321-332. — C. J. Cadoux, *The Date and Provenance of the Imprisonment Epistles of St. Paul*, dans *Expository Times*, XLV, 1933-1934, p. 471-473. — B. Brinkmann, *Epistolæ captivitatis S. Pauli num Ephesi scriptæ sint*, dans *Verb. Dom.*, XXI, 1941, p. 9-21. — J. T. Curran, *Tradition and the Roman Origin of the Captivity Letters*, dans *Theological Studies*, VI, 1945, p. 163-205. — A. C. Cotter, *The Epistles of the Captivity*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, XI, 1949, p. 370-380. — G. S. Duncan, *Were Paul's Imprisonment Epistles written from Ephesus?* dans *Expository Times*, LXVII, 1955-1956, p. 163-166. — L. Johnson, *The Pauline Letters from Cæsarea*, dans *Exp. Times*, LXVIII, 1956-1957, p. 24-26. — G. S. Duncan, *Paul's Ministry in Asia, The Last Phase*, dans *New Testament Studies*, III, 1956-1957, p. 211-218.

b) Les relations entre Colossiens et Éphésiens : W. Hönig, *Ueber das Verhältnis des Epheserbriefes zum Briefe an die Kolosser*, dans *Zeitsch. für wissensch. Theologie*, XV, 1872, p. 63-87. — H. J. Holtzmann, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe auf Grund einer Analyse ihres Verwandschaftsverhältnisses*, Leipzig, 1872. — W. Ochel, *Die Annahme einer Bearbeitung des Kolosserbriefes im Epheserbrief in einer Analyse des Epheserbriefes untersucht* (Diss.), Marbourg, 1934. — J. Coutts, *The Relationship of Ephesians and Colossians*, dans *N. T. Studies*, IV, 1957-1958, p. 201-207. — Voir en outre les études particulières sur Éphésiens et sur Colossiens.

c) La doctrine de Colossiens-Éphésiens : M. A. Wagenführer, *Die Bedeutung Christi für Welt und Kirche. Studien zum Kolosser- und Epheserbrief*, Leipzig, 1941. — S. Hanson, *The Unity of the Church in the New Testament. Colossians and Ephesians*, dans *Acta Semin. N. T. Upsal*, XIV, Uppsala, 1946. — W. Michaelis, *Versöhnung des Alls*, Gümligen près Berne, 1950. — O. Perels, *Kirche und Welt nach Epheser- und Kolosserbrief*, dans *Theologische Literaturzeitung*, LXXVI, 1951, col. 391-400. — J. Gewiess, *Die Begriffe* πληροῦν *und* πλήρωμα *im Kolosser- und Epheserbrief*, dans *Vom Wort des Lebens* (Festschrift für Max Meinertz), Münster-en-Westph., 1951, p. 128-141. — J. M. González Ruiz, *Sentido soteriológico de* κεφαλή *en la cristología de San Pablo*, dans *Anthologica Annua*, I, Rome, 1953, p. 185-224. — S. Bedale, *The Meaning of* κεφαλή *in the Pauline Epistles*, dans *Journ. of Theol. Stud.*, n. s., V, 1954, p. 211-215. — P. Benoit, *Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la captivité*, dans *Rev. Bibl.*, LXIII, 1956, p. 5-44.

d) L'ensemble de ces problèmes est traité à fond par E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, Lund, 1946. — Voir, du même, *Zu den Problemen des Kolosser- und Epheserbriefes*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XLIII, 1950-1951, p. 178-194.

2° *Ouvrages traitant spécialement de Colossiens.*

1. *Commentaires.* — J. B. Lightfoot, *St Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres, 1875; nouv. éd. 1879. — A. Klöpper, *Der Brief an die Colosser*, Berlin, 1882. — F. B. Westcott, *A Letter to Asia. Being a Paraphrase and Brief Exposition of the Epistle of Paul the Apostle to the Believers at Colossæ*, Londres, 1914. — C. Toussaint, *L'épître de S. Paul aux Colossiens*, Paris, 1921. — E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, dans *Meyers Komm.*, IX, 2, Gœttingue, 1930. — L. B. Radford, *The Epistle to the Colossians and the Epistle to Philemon*, dans *Westminster Commentaries*, Londres, 1931. — W. Bieder, *Der Kolosserbrief*, dans coll. *Prophezei*, Zürich, 1943. — Ch. Masson, *L'épître de S. Paul aux Colossiens*, dans *Comm. N. T.*, X, Neuchâtel, 1950, p. 83-159. — C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, dans *Cambridge Greek Testament Commentary*, Cambridge, 1957.

2. *Études.* — E. Th. Mayerhoff, *Der Brief an die Colosser mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoral-Briefe kritisch geprüft*, Berlin, 1838. — W. Soltau, *Die ursprüngliche Gestalt des Kolosserbriefs*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, LXXVIII, 1905, p. 521-562. — A. L. Williams, *The Cult of the Angels at Colossæ*, dans *Journ. of Theol. Studies*, X, 1909, p. 413-438. — C. R. Bowen, *The Original Form of Paul's Letter to the Colossians*, dans *Journal of Biblical Literature*, XLIII, 1924, p. 177-206. — J. Gewiess, *Christus und das Heil nach dem Kolosserbrief* (Diss.), Breslau, 1932. — J. Knox, *Philemon and the Authenticity of Colossians*, dans *Journal of Religion*, XVIII, 1938, p. 144-160. — G. Bornkamm, *Die Häresie des Kolosserbriefes*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, LXXIII, 1948, col. 11-20. — E. Käsemann, *Eine urchristliche Taufliturgie* [sur Col., I, 15-20], dans *Festschrift R. Bultmann*, Stuttgart, 1949, p. 133-148. — W. Bieder, *Die kolossische Irrlehre und die Kirche von heute*, dans *Theologische Studien*, Heft 33, Zollikon-Zürich, 1952. — S. Zedda, *Il carattere gnostico e giudaico dell'errore colossese nella luce dei manoscritti del Mar Morto*, dans *Rivista Biblica*, V, 1957, p. 31-56. — J. M. Robinson, *A Formal Analysis of Colossians, I, 15-20*, dans *Journal of Biblical Literature*, LXXVI, 1957, p. 270-287.

P. Benoit, O. P.

2. CORINTHIENS (Les épîtres aux). — Introduction. La communauté de Corinthe. — 1° La première épître aux Corinthiens. I. Authenticité, intégrité, date et occasion. II. Plan de l'épître et vue d'ensemble sur son contenu. — 2° La seconde épître aux Corinthiens. I. Authenticité, date et occasion. II. Unité, plan, caractères généraux et analyse de l'épître. Bibliographie.

Introduction. — *La communauté de Corinthe.* — Fondée au IX^e^ s., la ville de Corinthe, que Cicéron appelle la lumière de toute la Grèce, atteignit son apogée aux VI^e^-V^e^ s. avant le Christ. Elle fut détruite de fond en comble en 146 par le général romain Lucius Mummius Achaicus et reconstruite en 44 par Jules César qui y établit une colonie romaine *(Colonia Laus Julia Corinthus)*. Peuplée tout d'abord de vétérans et d'affranchis romains, Corinthe retrouva par la suite son antique splendeur : à l'époque de S. Paul, elle était un des grands foyers de l'hellénisme. En 27, Rome en avait fait la capitale de la province sénatoriale d'Achaïe.

Grâce à son admirable position sur l'isthme qui sépare la mer Égée de la mer Ionienne (d'où son nom de διθάλασσος ou ἀμφιθάλασσος, *bimaris*), Corinthe, avec ses deux ports de Cenchrées à l'est et de Léchaion à l'ouest, était en outre dans l'antiquité une cité commerciale de premier ordre. Au I^er^ s., c'était aussi la ville la plus peuplée de la Grèce. Population d'ailleurs essentiellement cosmopolite (Grecs, Phéniciens, Asiates, Juifs, Égyptiens), mais où l'élément romain était prédominant. C'est ainsi que s'explique la proportion considérable des noms romains parmi les habitants de Corinthe que mentionne le N. T. : Crispus, Titius Justus (Act., XVIII, 7-8), Lucius, Tertius, Gaius, Quartus (Rom., XVI, 21-23), Fortunatus, Achaicus (I Cor., XVI, 17). Comme beaucoup de ports, la ville était d'une corruption morale proverbiale : le verbe « corinthiser » (κορινθιάζεσθαι) voulait dire s'adonner à la débauche; le temple d'Aphrodite Pandémos, gardienne de la cité, avait selon Strabon (VIII, 6, 20) plus de 1 000 hiérodules qui se prostituaient en l'honneur de la déesse. Corinthe était « comme la capitale de la luxure dans le monde méditerranéen » (Osty). Cf. I Cor., VI, 12-20 : le développement sur la fornication et la prostitution.

Paul visita Corinthe au cours de son deuxième voyage. Il y demeura plus de dix-huit mois, de 50 à 52. Act., XVIII, 1-18 nous donne le récit de cet apostolat. Malgré l'hostilité des Juifs, la prédication de Paul connut un grand succès. Après son départ, l'œuvre d'évangélisation fut continuée par Apollos, « homme éloquent, versé dans les Écritures » (Act., XVIII, 24-28; XIX, 1). L'Apôtre put fonder à Corinthe une commu-

nauté particulièrement nombreuse (Act., XVIII, 8, 10); elle comprenait quelques Juifs (Act., XVIII, 8; I Cor., I, 22; X, 32; XII, 19; XVI, 19) et une forte majorité de païens convertis; parmi eux on comptait quelques savants et quelques riches, mais surtout des gens de condition très humble (I Cor., I, 26-29). Au moment où l'Apôtre lui écrit, cette communauté est fervente et riche en charismes, mais ses mœurs ne sont encore qu'imparfaitement chrétiennes. C'est que le paganisme sous ses aspects multiples continue d'exercer son action : sagesse grecque éprise de nouveauté et passionnée pour les joutes de l'intelligence; religions à mystères et cultes orientaux aux manifestations la plupart du temps malsaines et morbides, effroyable luxure des mœurs.

I. La première épître aux Corinthiens. — I. AUTHENTICITÉ, INTÉGRITÉ, DATE ET OCCASION. — Reconnue par F. C. Baur, le chef de l'école de Tubingue, mais niée par quelques hypercritiques, surtout hollandais, du XIX^e^ s. (Bruno Bauer, Loman, Pierson et Naber, von Manen...), l'authenticité de la première épître aux Corinthiens n'est plus aujourd'hui sérieusement contestée. Elle est citée par la *I^a^ Clementis* (XLVII, 1-3, fin du I^er^ s.), par S. Polycarpe (XI, 2, partie latine), par le Pasteur d'Hermas (*Mand.*, IV, 4), surtout par Ignace d'Antioche dans les lettres duquel ont été relevées une quarantaine de réminiscences. La critique interne appuie le témoignage de la critique externe : vocabulaire et style, modes de développement, allusions personnelles, tout trahit la main de Paul; à quoi il faut ajouter la véracité du tableau des mœurs corinthiennes.

L'intégrité de l'Épître n'est pas davantage à mettre en doute. Comme S. Paul fait allusion à d'autres lettres aux Corinthiens que les deux possédées par nous (cf. I Cor., V, 9 sq.; II Cor., II, 4; VII, 8 sq.), certains critiques se demandent si celles-là ne subsisteraient pas, incorporées en tout ou en partie à nos épîtres actuelles. Il a encore été fait appel à de prétendues oppositions de situation ou d'attitude psychologique de S. Paul. Pour ces motifs, J. Weiss (*Der erste Korintherbrief*, Gœttingue, 1925) et M. Goguel (*Introduction au N. T.*, IV, 2^e^ partie, Paris, 1926) ont cru pouvoir distinguer trois lettres à l'intérieur de notre première épître aux Corinthiens.

La contribution la plus récente sur ce sujet est celle de W. Schmithals : *Die Gnosis in Korinth, Eine Untersuchung zu der Korintherbriefen*, Gœttingue, 1956. Il discerne deux lettres : la lettre A vise à mettre fin à des désordres vaguement connus par Stéphanas : I Cor., IX, 24-X, 22; VI, 12-20; XI, 2-34; XV; XVI, 13-24 + un fragment de la seconde aux Corinthiens (II Cor., VI, 14-VII, 1); la lettre B résulte d'informations nouvelles provenant d'une lettre de l'Église de Corinthe et des gens de Chloé (I Cor., I, 1-VI, 11; VII, 1-IX, 23; X, 13-XI, 1; XII, 1-XIV, 40; XVI, 1-12).

Ces reconstructions sont souvent ingénieuses, mais elles ont contre elles le témoignage unanime de la tradition manuscrite et des anciennes versions. Et si l'ordonnance de l'édition canonique de notre épître est moins régulière et moins logique que celle qu'on a voulu lui substituer, elle est en revanche moins scolaire, et par conséquent plus proche de la vie vécue.

Au point de vue de la date, l'examen des données de l'épître ainsi que de celles des Actes conduit aux conclusions suivantes. L'épître a été écrite lors du troisième voyage apostolique, au cours du séjour à Éphèse (cf. XVI, 8, 19), alors que Timothée a été envoyé à Corinthe (cf. IV, 17 et XVI, 10), ce qui, selon les Actes, se produisit au bout de deux ans et trois mois passés à Éphèse (cf. Act., XIX, 8, 10, 22), alors également qu'Apollos, qui a exercé à Corinthe un ministère fécond (cf. I Cor., I, 12), est de retour à Éphèse (XVI, 12). Ces diverses indications suggèrent la fin du séjour dans la capitale de l'Asie proconsulaire et l'année 57 (Allo propose cependant une date plus ancienne, le printemps de 55, mais il lui faut pour cela accumuler les conjectures). L'allusion aux azymes (V, 6-8) ainsi que la référence aux « prémices » (XV, 20) offertes au Temple au lendemain de la Pâque feraient facilement songer aux environs de la fête pascale. D'autre part, l'image des courses du stade (XV, 24-27) a peut-être été suggérée par la proximité de la fête isthmique qui se célébrait tous les deux ans, au printemps, à 7 km de Corinthe (cf. Xénophon, *Helléniques*, IV, 5, 1).

Avant notre épître, S. Paul avait déjà écrit aux Corinthiens pour leur demander de ne pas avoir de rapports avec les impudiques (V, 9 sq.). Plusieurs faits poussent l'Apôtre à reprendre la plume. C'est en premier lieu un rapport fait par les gens de la maison de Chloé (I, 11), une femme dont par ailleurs nous ne savons rien. D'après ce rapport, il y a des partis dans la communauté (I, 12 sq.). Il y a aussi des scandales, et un incestueux vit avec la femme de son père (V, 1-2); des chrétiens recourent aux tribunaux païens pour régler leurs différends (VI, 1-8). En second lieu, les Corinthiens eux-mêmes ont écrit à Paul (VII, 1). Cette lettre posait des questions sur le mariage et la virginité (VII), sur l'usage des viandes immolées aux idoles (VIII-X), et sans doute aussi sur les charismes (XII-XIV). Il faut noter en effet en XII, 1 la présence de la même formule d'introduction (περὶ δὲ τῶν...) qu'en VII, 1, 25 et VIII, 1. Enfin les mêmes messagers qui ont apporté cette missive (et parmi lesquels il devait y avoir Stephanas, Fortunatus et Achaicus, XVI, 17) ont fait également un rapport oral. C'est sans doute ainsi que Paul a été informé des abus qui se sont glissés dans les assemblées cultuelles (XI, 1-16), et même dans la célébration du repas du Seigneur (XI, 17 sq.), ainsi que des difficultés que soulevait l'annonce de la résurrection des morts (XV).

II. PLAN DE L'ÉPÎTRE ET VUE D'ENSEMBLE SUR SON CONTENU. — D'après ce qui vient d'être dit, trois grandes parties peuvent être distinguées dans la première épître aux Corinthiens : 1. *les mises au point* provoquées par les rapports des gens de Chloé : ce sont les six premiers chapitres (I, 10-VI, 20); 2. *les réponses aux questions posées dans la lettre des Corinthiens :* ce sont les quatre chapitres suivants (VII, 1-XI, 1); 3. enfin *les instructions relatives aux réunions de la communauté et à la résurrection des morts* (XI, 2-XV), instructions données, semble-t-il, du moins en grande partie, en réponse à un rapport oral des porteurs de la lettre des Corinthiens.

Plutôt que de nous astreindre à suivre le texte pas à pas, ce qui nous amènerait à n'en donner qu'une paraphrase fastidieuse, nous préférons en proposer ici une étude *per summa capita* qui s'efforcera d'indiquer les principaux problèmes que soulève cette épître, ainsi que de synthétiser les riches enseignements qu'elle nous apporte. Ces enseignements sont fort précieux. S. Paul ne résout pas en casuiste ou en juriste les difficultés qui lui ont été soumises, mais les situations concrètes et les problèmes pratiques lui sont une occasion de mettre en lumière des aspects essentiels de la pensée et de la vie chrétiennes.

Les épîtres aux Thessaloniciens étaient dominées par la perspective de la parousie et de la résurrection des morts, conséquence directe de la résurrection du Christ. Dans les grandes épîtres (Gal., I et II Cor.; Rom.), la condition chrétienne actuelle est considérée davantage en elle-même, sans que d'ailleurs soit oubliée la perspective eschatologique. En face du judaïsme, S. Paul caractérise la nouvelle religion comme l'offre par Dieu d'une justice gratuite : ce sont les épîtres aux Galates et aux Romains. A

l'adresse des Hellènes, le christianisme est présenté comme une sagesse venue de Dieu : ce sont les épîtres aux Corinthiens, surtout la première (les épîtres de la captivité constituent la troisième et dernière phase du développement de la pensée paulinienne; elles sont consacrées avant tout au mystère de la personne du Christ).

Il se peut qu'au début de ses rapports avec le monde grec (cf. discours à l'Aréopage, Act., XVII, 22-31), S. Paul ait caressé l'espoir « que la philosophie grecque serait son alliée et l'aiderait à conquérir au Christ le monde des Gentils. Depuis longtemps, les Juifs alexandrins démontraient la parenté de leur monothéisme avec celui des anciens philosophes et surtout de Platon. S. Paul connaissait ces lieux communs de la philosophie qui manifestaient un élan des âmes religieuses vers une divinité supérieure aux dieux ordinaires du paganisme. Le dieu inconnu des Athéniens (Act., XVII, 23) se révélait maintenant par le Christ Jésus » (L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1951, p. 191). Mais, dans la première épître aux Corinthiens, l'Apôtre a perdu cette illusion. Certes dans I Cor., I, 21, aussi bien que dans Rom., I, 19 sq., il reconnaît à la philosophie la mission de conduire les hommes à la connaissance de Dieu, mais, parce que la sagesse grecque a failli à cette tâche, elle est évincée et remplacée par la simple proposition du message de la Croix.

Néanmoins l'Apôtre s'efforce d'être Grec avec les Grecs. Il fait nombre d'emprunts au milieu qu'il évangélise, mais il transforme profondément les concepts et les formules qu'il reçoit de l'hellénisme. Les bases de son enseignement sont par ordre d'importance : l'expérience du chemin de Damas, rarement mentionnée explicitement, mais partout sous-jacente; la doctrine du Christ et celle de la communauté chrétienne primitive, connues par la tradition et la catéchèse orale (le contact de S. Paul avec un document évangélique écrit serait beaucoup plus difficile à démontrer), l'A. T. ainsi que le judaïsme contemporain.

Notre analyse rapide s'efforcera de mettre en lumière ces sources multiples de la pensée paulinienne, y compris les contacts fréquents avec l'hellénisme. Il serait de peu de profit, et d'ailleurs impossible, de prétendre indiquer tous les emprunts et toutes les références; nous nous en tiendrons aux contacts les plus significatifs.

Moins émue et passionnée que l'épître aux Galates et la seconde aux Corinthiens, la première épître aux Corinthiens est également moins solennelle et plus directe que l'épître aux Romains adressée à une communauté que S. Paul n'avait pas fondée. Son grec est celui d'un Juif cultivé de la Dispersion, familiarisé avec les LXX. Certains morceaux, comme l'hymne à la charité et les premiers chapitres sur la sagesse, sont particulièrement remarquables. Au sujet de ces chapitres, un bon juge, le P. Festugière, a pu écrire : « Si l'on veut trouver un parallèle, qu'on songe à Démosthène et à lui seul : au Démosthène des Philippiques et de certaines pages du *De corona*. C'est la même phrase, heurtée, hachée, avec ses arrêts, ses reprises, son torrent. La même phrase parce que la même ardeur. Enfin voici un homme. Mais ces quelques lignes ne libèrent pas seulement l'éloquence. Elles purifient d'avance notre foi de toute exégèse humaniste » (*L'Enfant d'Agrigente*, Paris, 1941, p. 97). Le paradoxe est que S. Paul atteint au sommet de l'éloquence au moment même où il répudie la sagesse humaine et se moque de la rhétorique grecque.

1° *Première partie : les mises au point (I, 10-VI, 20).* — Les mises au point ont un double objet : les factions qui divisent et les scandales qui déshonorent la communauté de Corinthe.

1. *Les factions et la sagesse chrétienne.* — Les factions rivales qui existent parmi les Corinthiens sont contraires à l'unité du Christ mort pour eux et au nom de qui ils ont été baptisés (I, 11-16). Elles viennent au fond de ce que les Corinthiens, enorgueillis par les charismes dont ils ont été comblés, traitent le christianisme comme une sagesse humaine analogue aux spéculations philosophiques entre lesquelles l'esprit fait son choix. Mais la sagesse divine, qui a voulu sauver le monde par un moyen apparemment aussi insensé que la Croix du Christ, confond la sagesse de ce monde (I, 17-25). C'est cette même sagesse qui s'est vérifiée à Corinthe où Dieu a appelé les moins sages et les moins puissants (I, 26-31), où Paul, refusant de recourir au prestige de la parole et de la sagesse humaines, n'a voulu connaître que le Christ crucifié (II, 1-4).

Cela ne signifie pourtant point qu'il n'existe pas une sagesse proprement chrétienne, c.-à-d. une doctrine ayant sa cohérence interne et donnant une explication religieuse de l'histoire de l'humanité et du plan de Dieu sur elle. Mais c'est là une sagesse mystérieuse, inaccessible à l'intelligence humaine si celle-ci n'est pas éclairée par Dieu. C'est en effet l'Esprit-Saint qui révèle cette sagesse aux « parfaits » et qui en même temps donne la facilité d'en parler dans les termes qui conviennent (II, 6-16).

D'une importance capitale, ce passage décrit les trois phases du mystère telles qu'elles seront plus longuement exposées dans l'épître aux Éphésiens : préexistence cachée en Dieu de la mystérieuse sagesse qui contient tous les biens salvifiques d'ordre essentiellement surnaturel (℣. 7-9); révélation du mystère par l'Esprit (℣. 10-12); prédication du mystère par des dispensateurs qualifiés (IV, 1 : les dispensateurs des mystères de Dieu).

S. Paul n'a pu communiquer cette sagesse aux Corinthiens; il n'a pu leur donner jusqu'ici que du lait à boire, c.-à-d. un enseignement élémentaire, car ils sont encore charnels, ainsi qu'en font foi leurs divisions à propos des prédicateurs. A ces querelles l'Apôtre oppose la conception qu'il faut se faire du ministère apostolique : les prédicateurs de l'Évangile ne sont que des coopérateurs de Dieu et seront jugés comme tels; à cet égard, loin d'être les maîtres des chrétiens qui pourraient mettre en eux leur gloire, ils leur sont au contraire subordonnés, les chrétiens n'appartenant qu'au Christ et participant à son universelle royauté. C'est pour qu'on ne cherche pas à se glorifier dans les prédicateurs de son Évangile que Dieu les veut dénués de tout et humiliés (III-IV, 21).

Le premier problème que posent ces pages est celui de l'identification des partis mentionnés par I, 12. Il semble bien y en avoir quatre, car les mots ἐγὼ δὲ Χριστοῦ, que rien n'autorise à regarder comme une addition de scribe, sont probablement plus qu'une boutade de l'Apôtre. Ces divisions ne doivent pas être regardées comme l'équivalent de ce que nous appelons aujourd'hui l'hérésie ou le schisme : tous les frères participent aux mêmes assemblées liturgiques. Les partisans d'Apollos, orateur brillant (cf. Act., XVIII, 24-28), doivent représenter une fraction plus intellectuelle; peut-être est-ce contre eux plus spécialement qu'est dirigé le développement sur la sagesse grecque qui vient d'être analysé. Les partisans de Céphas ne sont sans doute pas des judaïsants à proprement parler, car l'épître aux Galates dirigée contre ceux-ci rend un tout autre son; ce sont plutôt des chrétiens venus de Palestine, peut-être convertis par Pierre, et qui se refusent à regarder S. Paul comme un apôtre au même titre que les Douze. Les partisans du Christ, eux non plus, ne peuvent guère être des judaïsants (opinion d'É. Osty); il faut plutôt y voir des chrétiens rebelles à toute autorité extérieure, qui prétendent ne

relever que du Christ et détenir sa vraie pensée (cf. I Cor., x, 7). S. Paul ne condamne pas seulement ces trois partis, mais encore celui qui se réclame de son nom.

Quelle est l'origine des idées de l'Apôtre sur la sagesse? Il y a en tout premier lieu l'expérience du converti de Damas à qui le Christ, qu'il savait avoir été crucifié, est apparu tout éblouissant de gloire; c'est alors que Paul apprit que le supplice infamant du Calvaire avait été le salut du monde.

Mais il y a aussi l'enseignement du Christ lui-même ou celui de la communauté chrétienne primitive. Il faut surtout mentionner le logion dit johannique de Matth., xi, 25-30; Luc., x, 21-22. A la suite de H. Schumacher *(Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mat., xi, 27 (Luc., x, 22)*, Fribourg-en-Br., 1912, p. 20-21), nous signalons les points de contact suivants avec le logion : proclamation d'une sagesse « cachée » (i, 19-20; ii, 7); enseignement donné aux petits (I Cor., i, 22-28; ii, 8-10; iii, 1...); le bon plaisir du Père (I Cor., i, 21 : εὐδόκησεν ὁ Θεὸς); personne ne connaît soit le Père, soit le Fils (ii, 8, 11, 16).

S. Paul s'inspire manifestement de la condamnation prononcée dans l'A. T., et tout d'abord par les prophètes, contre la sagesse humaine (c'est la tradition chrétienne qui a surtout servi à établir la partie positive de la thèse; il semble que l'A. T. ait servi surtout, quoique non exclusivement, pour la partie négative). Voici, dans l'ordre où ils sont cités, les principaux textes exploités par l'Apôtre : i, 19 (cf. Is., xxix, 14 et Ps., xxxiii, 10); i, 20 (cf. Is., xix, 11-12; xxxiii, 18; xliv, 25); i, 31 (cf. Jer., ix, 22-23); ii, 16 (cf. Is., xl, 13); iii, 19 (cf. Job, v, 12-13); iii, 20 (cf. Ps., xciv, 11).

Le terme μυστήριον (voir *D. B. S.*, vi, 192 sq.) est usité plusieurs fois dans la littérature tardive, sapientiale ou apocalyptique, de l'A. T. (les deux courants mêlent plus ou moins leurs eaux) : Eccli., iii, 19 (LXX) : les mystères ne sont révélés qu'aux humbles; Sap., ii, 22 : les secrets de Dieu; vi, 22 : les secrets de la Sagesse (en xiv, 15-23, il s'agit des mystères païens); Dan., ii, 18, 19, 27, 28, 29, 30, 47 : des songes à contenu messianique et eschatologique. A cela il faut ajouter la documentation de Qumrân. Tout cela détourne de supposer qu'en parlant de sagesse mystérieuse, Paul se soit référé aux mystères païens.

Il faut cependant signaler quelques contacts avec l'hellénisme. En i, 17, il est question de sagesse du discours; ici le mot *logos* doit être entendu au sens technique de discours raisonné *(discursus)*; on songe aux arguments mis par chaque école philosophique à la base de son système.

D'après i, 14-17, les Corinthiens se figuraient qu'un lien mystique s'établissait entre baptisant et baptisé; faut-il voir là un rappel des religions à mystères (culte d'Isis, mystères phrygiens, culte de Mithra; cf. *D. B. S.* vi, 10-151), où l'initiant était père de l'initié (cf. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, Leipzig et Berlin, 1920, p. 27 sq.)? Si l'on s'en rapporte à Philon, les religions à mystères n'étaient pas inconnues des Juifs de la Dispersion (cf. É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1919, p. 242-246). Le mot « parfait » (τέλειος) de ii, 6 serait-il emprunté lui aussi au langage mystérique ou encore philosophique (cf. *D. B. S.*, vi, 197 sq.)? En tout cas, chez S. Paul il ne désigne pas une caste privilégiée d'initiés. D'autre part, à l'encontre de certains commentateurs grecs (Chrysostome, Théodoret, Théophylacte...), il est certain que l'Apôtre n'entend pas désigner par là tous les fidèles (cf. en sens contraire iii, 1); il s'agit seulement des chrétiens adultes, possédant l'Esprit à un degré supérieur (les *pneumatikoi*), étant bien entendu que tout disciple du Christ peut et doit parvenir à cet état de perfection. Sur l'origine juive, et non grecque, de l'opposition entre « psychiques » et « pneumatiques », cf. Dom Dupont, *Gnosis*, p. 151-172.

2. *Les scandales et l'idéal chrétien (v-vi).* — Les scandales qui déshonorent la communauté de Corinthe sont pour l'apôtre l'occasion de souligner les exigences morales de l'idéal chrétien. Ils donnent lieu à trois développements, dont le premier et le dernier sont consacrés à l'impureté, et le second aux procès. Contre l'incestueux qui vit avec la femme de son père (v), Paul, uni à la communauté, prononce une excommunication avec comme but l'amendement et le salut éternel du coupable; la communauté est en même temps invitée à se débarrasser du vieux levain du péché, car les baptisés sont en principe des azymes. Contre le recours de certains frères à des tribunaux païens pour juger leurs différends (vi, 1-11), l'Apôtre rappelle aux chrétiens qu'ils jugeront le monde et même les anges et que par conséquent ils sont bien capables de juger entre eux leurs procès; mieux encore, ils ne devraient pas en avoir, car, lavés, justifiés, sanctifiés, ils ont été arrachés au monde du péché. Contre l'abus fait par certains d'une formule stoïcienne ou s'inspirant du stoïcisme : « Tout m'est permis » (vi, 12-10), l'Apôtre proclame que le corps, devenu membre du Christ par le baptême, lui appartient, et est le temple du Saint-Esprit; en conséquence, il est destiné, non pas à la fornication qui est une prostitution, mais à la résurrection.

Plusieurs des déclarations faites dans ces chapitres rappellent la tradition évangélique; cf. notamment v, 4 et Matth., xviii, 20 (Jésus présent au milieu de ceux qui sont assemblés en son nom); vi, 2 et Matth., xix, 28 = Luc., xxii, 30 (la promesse faite par le Christ aux Douze de juger les douze tribus d'Israël); le catalogue des vices qui excluent du royaume de Dieu de vi, 9-10 est à rapprocher de Marc., vii, 21-22 par. Ce dernier contact appelle une observation : en général, en tant que formations littéraires, les listes pauliniennes de vices et de vertus rappellent celles des moralistes populaires du monde hellénistique (cf. J. Dupont, *Gnosis*, p. 380-409), mais ici comme en Gal., v, 21; Ephes., v, 3, la présence de la formule « hériter le royaume de Dieu » montre qu'il y a également réminiscence de l'enseignement du Christ, dont le thème fondamental est le Royaume (celui-ci en revanche occupe une place fort restreinte dans le message paulinien).

En même temps que de la parole du Christ relative au jugement des douze tribus d'Israël, l'assertion : « les saints (= les chrétiens) jugeront le monde » (ou les anges) est à rapprocher de Dan., vii, 22 (le jugement remis aux Saints du Très-Haut) et de Sap., iii, 8; on peut se demander dans ces conditions si elle ne signifie pas tout simplement la participation des chrétiens à la royauté universelle de leur Sauveur, à sa suprématie sur l'univers créé, y compris les anges.

Le peuple de Dieu du N. T. prolonge celui de l'A. T., et tout particulièrement la communauté du désert rassemblée autour de Moïse; comme elle, il doit être très saint; la formule de v, 13 : « enlevez le pervers du milieu de vous » provient de Deut., xvii, 7. On se rappellera en outre, au sujet de l'excommunication prononcée par Paul, que la Synagogue elle aussi a usé de ce châtiment. « Deux en une seule chair » de vi, 16 est une référence à Gen., ii, 24.

Le principe de non-résistance au mal énoncé en vi, 7 reprend une recommandation du Sermon sur la montagne (Matth., v, 39 sq.; cf. I Petr., ii, 23); mais la philosophie grecque, elle non plus, n'ignorait pas qu'il vaut mieux souffrir le mal que le commettre : Platon, *Gorgias*, 509.

2° *Deuxième partie : les réponses aux questions posées dans la lettre des Corinthiens (VII-XI).* — Les questions posées par la lettre des Corinthiens portaient sur le mariage et le célibat (VII) ainsi que sur la manducation des viandes immolées aux idoles (VIII-XI, 1). Le développement sur les charismes des chap. XII-XIV correspond sans doute lui aussi à une question écrite (cf. XII, 1 avec VII, 1, 25; VIII, 1), mais il est inséré dans un contexte d'instructions relatives aux réunions de la communauté qui sont plutôt, dans l'ensemble, une réponse à une consultation orale; aussi l'étudierons-nous dans notre troisième partie.

1. *Mariage et célibat (VII).* — Ce chapitre offre un exemple remarquable de la structure A B A' : l'Apôtre traite d'abord du problème mariage-virginité (VII, 1-16); il passe ensuite à des considérations plus générales (VII, 17-24), pour revenir enfin au problème abordé en premier lieu, mais il est traité maintenant sous un jour nouveau (VII, 25-40).

Certains chrétiens devaient se demander si la continence absolue n'était pas à recommander comme une règle générale. S. Paul déclare que le célibat est un état digne; plus loin il le proclamera meilleur en soi que le mariage. Mais c'est là un don exceptionnel. L'Apôtre, qui n'écrit pas un traité complet du mariage, mais vise une situation concrète, à savoir la vie chrétienne à mener au sein d'une société fort corrompue, conseille le mariage simplement comme préventif contre la fornication, sans mettre en avant d'autres buts plus nobles. Dans l'état de mariage, l'accomplissement des devoirs conjugaux s'impose, chacun des conjoints appartenant à l'autre. L'exercice de ce droit ne peut être suspendu que momentanément, d'un commun accord et en vue d'avoir l'esprit plus libre dans la prière. La répudiation est interdite par le Christ lui-même. S. Paul l'autorise cependant de sa propre autorité dans le cas où un conjoint non chrétien se refuserait à cohabiter pacifiquement avec un conjoint chrétien (privilège paulin; voir toutefois P. Dulau, *The Pauline Privilege, is it promulgated in the first Epistle to the Corinthians?*, dans *C. B. Q.*, 1951, p. 146-152; cf. *D. B. S.*, V, 930).

L'Apôtre passe de là à la formulation d'une règle générale : parce que le christianisme peut s'adapter à tous les états de vie et les sanctifier tous, l'homme ne doit pas chercher à s'évader de la condition extérieure (circoncision ou incirconcision, esclavage ou liberté) où il se trouvait lors de son appel à la foi. Circoncision et incirconcision en effet sont en soi sans valeur morale, et seule compte l'observation des commandements; de plus, tandis que l'homme libre qui se convertit devient l'esclave du Christ, l'esclave qui se convertit est l'affranchi du Seigneur.

Après quoi l'Apôtre revient au problème mariage-virginité, mais pour le traiter maintenant du point de vue de la perfection individuelle. Là non plus il n'a pas d'ordre du Seigneur; il donne un conseil personnel. Le mariage certes n'est pas un péché, mais parce que nous sommes arrivés à la dernière heure et que le temps qui nous sépare de la fin est court, la continence absolue est préférable : elle permet de n'être pas divisé et d'être tout entier aux affaires du Seigneur. A ces principes l'Apôtre ajoute la solution de deux cas de conscience : celui du père hésitant sur le parti à prendre à l'égard de sa fille en âge de se marier (*v*. 36-38), celui de la femme qui a perdu son mari (*v*. 39-40). S. Paul traite le cas des veuves, et non le cas des veufs, sans doute parce que l'existence d'associations de veuves tendait à jeter le discrédit sur le remariage des femmes veuves. Il se pourrait que les *v*. 36-38 aient un autre sens que celui, couramment admis, qui vient d'être indiqué. Cf. L.-A. Richard, *Sur I Cor., VII, 36-38. Cas de conscience d'un père chrétien ou mariage ascétique?*, dans *Mémorial J. Chaine*, Lyon, 1950, p. 309-320.

L'idée que la continence absolue est un don de Dieu (χάρισμα ἐκ Θεοῦ, VII, 7) est déjà dans la tradition évangélique (Matth., XIX, 11 : οἷς δέδοται, propre à Matth.). S. Paul distingue les mariages entre chrétiens, pour lesquels il interdit, en se référant à Jésus, le divorce et le remariage de la femme divorcée (VII, 10-11), et d'autre part les mariages mixtes (τοῖς δὲ λοιποῖς), qu'il règle de sa propre autorité (VII, 12-16).

2. *La manducation des idolothytes (VIII-XI, 1).* — Une partie des viandes immolées aux divinités païennes était cédée aux bouchers qui la vendaient. Les Juifs considéraient cette nourriture non seulement comme impure, mais encore comme sacrilège. Que devaient faire les chrétiens? L'assemblée de Jérusalem avait bien interdit l'usage des idolothytes (Act., XV, 28-29), mais S. Paul ne semble pas avoir imposé cette prescription aux convertis de Corinthe : eût-il pu le faire sans obliger ces chrétiens vivant en milieu grec à s'isoler complètement de la société? Mais des scrupules pouvaient naître. C'est à former sur ce point la conscience des chrétiens que s'emploie S. Paul; un problème, qui n'a plus pour nous qu'un intérêt historique, lui est l'occasion de donner des enseignements d'une importance permanente.

Même structure ici qu'au chapitre précédent : tout d'abord (A) exposé des principes qui commandent l'usage des idolothytes (VIII); puis, dans une longue digression (B), illustration de ces principes par deux exemples : celui de Paul lui-même (IX) et celui des Hébreux au désert (X, 1-22); enfin (A') retour au thème de la manducation des idolothytes en vue de la formulation d'une solution pratique (X, 23-XI, 1).

Les principes sont les suivants. La science apprend aux chrétiens que les idoles ne sont rien, mais cette science n'est pas en tous : si en mangeant des idolothytes on risque de scandaliser des frères à la conscience faible, la charité commande de s'abstenir; agir autrement serait pécher contre le Christ (VIII, 7 offre une donnée nouvelle, une vraie découverte de S. Paul, à savoir l'existence de la conscience erronée).

En effet le chrétien doit savoir renoncer à sa liberté et à ses droits. Ainsi fait S. Paul lui-même : il n'a jamais fait valoir ses droits à vivre de l'Évangile; bien plus, l'annoncer gratuitement lui est un titre de gloire; pour la cause de l'Évangile il se fait tout à tous et se prive, tels les coureurs du stade.

Aussi bien la prudence ne recommande-t-elle pas ces renoncements en raison du péril d'idolâtrie? Dans le désert « nos pères » succombèrent à la concupiscence et à l'idolâtrie, et cela après avoir été baptisés dans la nuée et la mer (la nuée qui guidait les Hébreux et le passage de la mer Rouge, symboles du baptême chrétien), et après avoir été nourris d'un aliment et abreuvés d'un breuvage spirituels (manne et eau du rocher, symboles de l'Eucharistie). Le même danger guette les chrétiens : celui de participer à la table des démons après avoir pris part à la table du Seigneur.

Après ce riche exposé doctrinal, Paul ne dédaigne pas de descendre dans le détail des conclusions pratiques. Le chrétien peut manger sans faire d'enquêtes tout ce qui se vend dans les boucheries et tout ce qui lui est offert par les païens, sauf dans le cas où on lui dit qu'il s'agit d'idolothytes, car alors il risquerait de scandaliser. Ainsi s'harmonisent science et charité dans la vraie liberté chrétienne.

La mise en relief de la gravité du scandale et l'idée que pécher contre le prochain, c'est pécher contre le Christ rappellent la tradition évangélique, spécialement sous la forme matthéenne : Matth., XVIII, 6-7 (= Marc., IX, 42; Luc., XVII, 1-2); Matth., XXV, 45 (propre à Matth.). L'assertion de IX, 14 : « le Seigneur

a prescrit à ceux qui annoncent l'Évangile de vivre de l'Évangile » est une référence formelle à un logion de Jésus qui doit être Matth., x, 40 (= Luc., x, 7). S. Paul déclare que, « libre à l'égard de tous, il s'est asservi à tous afin que de gagner le plus grand nombre » (IX, 19); cela évoque la mission même de Jésus définie ainsi en Matth., XX, 28 (= Marc., x, 45) : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie comme rançon pour la multitude ». Dans le contexte de ce passage Jésus demande à ses apôtres de se faire les esclaves des autres.

Au sujet des rapports avec l'A. T., outre de nombreuses allusions à divers textes, il faut surtout noter l'exégèse typologique du passage de la mer Rouge et des événements du désert (x, 1-11). Cf. à ce sujet G. Martelet, *Sacrements, Figures et Exhortation en I Cor., X, 1-11*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1956, p. 323-359; 515-519. Les récits du Pentateuque ne suffisent pas d'ailleurs à expliquer le langage paulinien : le passage des Hébreux à travers la nuée n'est pas mentionné par le livre de l'Exode, qui ne connaît qu'une nuée précédant ou suivant les Israélites; et comment rendre compte du passage des Israélites à travers la mer, alors que, selon la Bible, ils l'ont traversée à pied sec? Comment aussi expliquer la mention du rocher accompagnateur et son identification au Christ? Une double considération doit entrer en ligne de compte dans l'explication de ce texte. Tout d'abord S. Paul se représente les événements de l'Exode selon l'idée que s'en faisait le judaïsme tardif, et son langage s'éclaire à la lumière de certains Psaumes (LXXVIII, CV), du livre de la Sagesse (notamment les chap. XVI et XIX), de Philon qui identifie le rocher du désert à la Sagesse de Dieu (*Leg. All.*, II, 86), de la tradition rabbinique qui rend compte du rocher accompagnateur (cf. surtout *Targum d'Onkelos*, sur Num., XXI, 19-20). En second lieu, si les événements du désert sont ici utilisés pour l'instruction des chrétiens, ils sont eux-mêmes réinterprétés à la lumière du fait chrétien qui leur donne une profondeur nouvelle; Paul, par ex., n'aurait sans doute pas parlé du baptême en Moïse s'il n'avait songé au baptême dans le Christ.

Sur les rapports possibles de VIII, 2-6 avec la philosophie grecque, cf. J. Dupont, *Gnosis*, 335-345, 367-369. Un emprunt, indiscutable celui-là, au monde grec, c'est le mot *conscience* (συνείδησις). Cf. J. Dupont, *Syneidesis*, dans *Studia hellenistica*, éd. L. Cerfaux et P. Peremans, vol. V, 1948, p. 119-159; E. des Places, *Conscience et personne dans l'antiquité grecque*, dans *Biblica*, 1949, p. 501-509; O. Seel, *Zur Vorgeschichte des Gewissensbegriffes im altgriechischen Denken* (Festschrift F. Dornseiff), 1953, p. 291-319; cf. A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, 1955.

3° *Troisième partie : les instructions relatives aux réunions de la communauté et à la résurrection des morts (XI, 2-XV).* — Cette dernière partie traite successivement des questions suivantes : le voile des femmes (XI, 2-16); la célébration de la Cène (XI, 17-34), les charismes (XII-XIV), la résurrection des morts (XV).

1. *Le voile des femmes (XI, 2-16).* — Ce développement curieux est certainement dirigé contre quelque chose de plus profond qu'une simple question de toilette. Gal., III, 28 établit l'égalité foncière des sexes dans le monde chrétien; cette égalité est rappelée ici au ℣. 11, mais en passant seulement. S. Paul, qui polémique contre des abus, des empiètements du monde féminin, croit bon d'insister ici sur la diversité des fonctions, qui demeure même dans le christianisme, et sur la subordination à cet égard de la femme à l'homme. C'est cette subordination que symbolise le voile porté par les femmes dans les assemblées. L'Apôtre en légitime l'usage par une argumentation subtile faisant appel à des considérations, soit d'ordre scripturaire et théologique (le récit de la création de la femme tirée de l'homme, la présence des anges dans les assemblées chrétiennes), soit d'ordre moral (la convenance et la décence). Finalement, pour couper court à toute discussion sur un terrain où il se sent vulnérable, il allègue la tradition des Églises de Dieu.

Au ℣. 7 l'idée que l'homme est la gloire de Dieu et que la position de la femme vis-à-vis de Dieu est dépendante de celle de l'homme repose sur le récit de la création de Gen., II. Il se peut que (le signe de) la puissance que la femme doit avoir sur la tête soit un rappel de Gen., III, 16, car dans les LXX ἐξουσία traduit le plus souvent *mèm*^{e}*šalah* qui évoque la domination de l'homme sur la femme (cf. C. Spicq, dans *La Sainte Bible* de Pirot, XI, 2^{e} partie, 247). On a voulu voir dans la mention des anges de ce même verset une référence à Gen., VI : union des fils de Dieu avec les filles des hommes; mais cette réminiscence est fort douteuse.

2. *La célébration de la Cène (XI, 17-34).* — Reproduction du dernier repas de Jésus, le rite eucharistique s'accomplissait lui aussi au cours d'un souper fraternel, l'agape. Cette agape précédait probablement la Cène, comme l'ont compris les Pères latins; l'interprétation contraire des Pères grecs tient sans doute à la pratique du jeûne eucharistique. En soi le « repas du Seigneur » est l'expression la plus profonde de l'unité des chrétiens (Act., II, 44-47; XX, 7). Mais à Corinthe les agapes s'accompagnaient de divisions (σχίσματα) : on mangeait par groupes séparés; les riches s'adonnaient à la gloutonnerie, tandis que les pauvres restaient sur leur faim. Pour remédier à ces abus, S. Paul, selon son habitude, remonte aux principes les plus élevés; il rappelle les circonstances de l'institution du rite eucharistique, le but, la redoutable gravité de ce rite : quiconque le célèbre indignement prononce sa propre condamnation; à Corinthe des maladies et des deuils récents sont des signes du châtiment divin.

En I Cor., XI, 23-25 nous avons sans doute le plus ancien document écrit racontant la Cène; cette narration d'origine liturgique ressemble à celle des Synoptiques, de même origine, surtout à celle de Luc. La Cène est le mémorial d'un fait historique, ce qui la distingue des mystères grecs, mais la rapproche des fêtes juives. S. Paul la situe entre la Passion qu'elle rappelle et la Parousie qu'elle annonce.

3. *Les charismes (XII-XIV).* — Ce long développement a nettement la structure A B A'. Nous avons en premier lieu l'énoncé des principes touchant l'usage des charismes (XII); en second lieu un hymne à la charité (XII, 31 + XIII) supérieure à tous les charismes, morceau qu'aucun motif n'autorise à tenir pour une digression (Robertson-Plummer) ou une interpolation (J. Weiss, J. Héring); en troisième lieu (XIV) le retour au thème des charismes avec formulation de conclusions pratiques touchant leur usage.

L'usage des charismes est réglementé par les principes suivants. Venant de l'Esprit de Dieu, les charismes authentiques sont très différents des transes extatiques païennes qui font perdre le contrôle de soi; ils ne peuvent en aucun cas faire proférer des blasphèmes. Très divers, ils ont cependant une source unique : les trois personnes divines. Cette diversité tient à ce qu'ils sont donnés pour l'utilité du Corps du Christ, car, comme ceux du corps humain, les membres du Corps du Christ ont des fonctions diverses hiérarchisées entre elles.

Si parmi les charismes on doit désirer les meilleurs, c.-à-d. les charismes de connaissance (cf. XIV, 1 sq.; d'après XII, 8-9, la sagesse et la science), la charité cependant dépasse tous les charismes. Trois affirma-

tions essentielles composent l'hymne à la charité : en premier lieu (1re strophe, ℣. 1-3), sans la charité les dons et les actes les plus héroïques ou les plus extraordinaires ne seraient rien (A); mère et reine des vertus, la charité est en même temps la vertu la plus humble et la plus pratique de toutes, car elle peut se manifester constamment dans la banalité de la vie quotidienne (2e strophe, ℣. 4-7, B); la charité est supérieure aux prophéties, au don des langues, à la science ainsi qu'aux deux vertus théologales de foi et d'espérance, auxquelles pourtant elle est liée (3e strophe, ℣. 8-13, A').

Il faut donc rechercher avant tout la charité, et, parmi les charismes, la prophétie de préférence à la glossolalie. En effet, tant qu'elle demeure inintelligible, la glossolalie ne sert pas au bien de l'Église; aussi celui qui parle en langues doit-il demander à Dieu le pouvoir d'interpréter; bien plus, ce phénomène ferait facilement passer les chrétiens pour des fous aux yeux des infidèles (on sent que S. Paul revendique les droits de la raison critique et du bon sens dans le contrôle des manifestations surnaturelles). Au contraire, la prophétie (= la prédication) édifie et instruit fidèles et infidèles. Suivent quelques règles destinées à assurer le bon ordre des assemblées chrétiennes.

Sur la préhistoire de l'hymne à la charité, cf. G. von Rad, *Die Vorgeschichte der Gattung von I Kor., XIII, 4-7*, dans *Geschichte und Altes Testament*, offert à A. Alt, Tubingue, 1955, p. 153-168. Il est en rapport certain avec la tradition évangélique. La foi qui transporte les montagnes de XIII, 2 est un rappel de la parole évangélique : Matth., XVII, 20 et XXI, 21; Marc., XII, 21; Luc., XVII, 6. Le « quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères » est peut-être à comparer avec Marc., IV, 11; Luc., VIII, 10; Matth., XIII, 11; cf. aussi Matth., VII, 22. Le « quand je distribuerais tous les biens en aumônes » peut être rapproché de Matth., VI, 2; Luc., XII, 33; XIX, 8. Ce qu'il faut dire surtout, c'est que la place unique assignée à la charité par S. Paul correspond à l'enseignement du Christ.

En XIII, 13, S. Paul mentionne les trois vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité (πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη). Cette mention est fréquente dans les épîtres pauliniennes, l'espérance pouvant d'ailleurs être remplacée par la constance ou la persévérance (ὑπομονή) : I Thess., I, 3; V, 8; Gal., V, 5-6; Rom., V, 12, 5; XII, 6, 9, 12; Ephes., I, 15-18; IV, 2-5; I Tim., VI, 11; Tit., II, 2, 10, 13... Il s'agit là d'une triade dont S. Paul ne doit pas être l'inventeur, puisque déjà en I Thess., I, 3 et V, 8 il la suppose connue de ses lecteurs. Il ne l'a pas empruntée à l'A. T. où elle est absente. Il ne la doit pas non plus au rabbinisme où les plus grandes vertus sont la piété et l'humilité. On a parfois allégué quelques textes grecs : le néoplatonicien Porphyre (*ad Marcellam*, 24) : πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς; *Oracula chaldaica* (éd. Kroll, p. 74, ligne 23) : πίστις, ἀλήθεια, ἔρως. Mais ces textes sont tardifs. Il est beaucoup plus raisonnable de supposer que Paul a reçu la triade de la tradition chrétienne primitive. Sur le ℣. 12, cf. N. Hugédé, *La métaphore du miroir dans les Épîtres de S. Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1957; sur le ℣. 13, cf. F.-M. Lacan, *Les trois qui demeurent*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1958, p. 321-348.

Très importante est la question de l'origine de la doctrine du Corps (mystique) du Christ qui s'affirme ici et déjà en Gal., III, 28 et aussi en Rom., XII, 4-5, tous textes sensiblement contemporains. Il faut certainement faire intervenir deux facteurs : d'une part l'union mystique des chrétiens au Christ, vérité dont Paul a eu sur le chemin de Damas la révélation fulgurante et qu'il a lui-même expérimentée de manière unique; d'autre part la comparaison d'un groupe social à un organisme vivant. Mais auquel de ces deux facteurs accorder la primauté? En outre, pour le second, à quelle influence du dehors convient-il de songer : utilisation d'une imagerie devenue un lieu commun, influence stoïcienne, gnostique, vétéro-testamentaire, rabbinique? Autant de questions qui sont ardemment discutées. Voici quel est en bref notre sentiment.

Il faut accorder une grande importance au fait que la formule « le Corps du Christ » entendue au sens eucharistique appartient à la tradition primitive (cf. XI, 24). L'origine de la doctrine paulinienne du Corps (mystique) du Christ est à chercher avant tout dans la conception très réaliste que se fait l'Apôtre de notre incorporation au Christ par les sacrements : Baptême et Eucharistie. Par le Baptême, le chrétien devient réellement membre du Christ personnel (cf. plus haut, VI, 13-17, et sur ce texte, L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église*, 223-224). Par l'Eucharistie, les fidèles sont un seul Corps, parce que par elle ils participent au même Corps du Christ (cf. plus haut, X, 17).

Il résulte de ces données que la pensée de S. Paul va bien au-delà de la comparaison du corps et des membres. Même dans I Corinthiens et Romains, l'expression « le Corps du Christ » ne signifie pas seulement que les fidèles forment un organisme unique; elle veut dire qu'ils sont identifiés mystiquement au Christ personnel. Ainsi disparaît la soi-disant divergence entre les grandes épîtres et les épîtres de la captivité (Ephes. et Colos.), celles-ci ayant seules la conception réaliste du Corps du Christ qui proviendrait de cercles gnostiques. Il ne s'agit pas d'ailleurs pour autant de nier tout développement.

4. *La résurrection des morts (XV).* — Le fait de la résurrection des morts repose essentiellement sur la résurrection de Jésus, que démontrent les nombreuses apparitions du Christ ressuscité, y compris celle de Damas, et qui constitue l'objet fondamental de la prédication apostolique et de la foi chrétienne (℣. 1-11). Tel est en effet le lien entre la résurrection du Christ et la nôtre que rejeter la seconde, c'est nier la première et anéantir ainsi la foi et l'espérance chrétiennes; la résurrection du Christ est la source de la résurrection des morts, tout comme le péché et la mort d'Adam ont introduit ici-bas la mort parmi les hommes; le triomphe remporté par le Christ sur le péché s'achèvera par sa victoire totale sur la mort au dernier jour (℣. 12-28). Deux arguments *ad hominem* (℣. 29-34) : sans la résurrection des morts, quel sens pourraient avoir soit le baptême pour les morts soit les périls auxquels s'expose sans cesse S. Paul dans son ministère apostolique?

Mais « comment les morts ressusciteront-ils »? C'est ce qui est expliqué dans les ℣. 35-58. La résurrection opérera une transformation profonde de nos corps, ce qui ne doit pas nous rendre sceptiques : n'y a-t-il pas toutes espèces de corps, et Dieu ne peut-il pas créer des corps spirituels aussi bien que des corps matériels? En fait c'est le Christ, Adam céleste, qui sera le modèle des ressuscités. Si la mort doit être épargnée à ceux qui seront encore vivants lors de la Parousie, en revanche la transformation atteindra tous les hommes sans exception et sera instantanée. Ainsi sera totale la victoire sur la mort que S. Paul célèbre dans un hymne d'action de grâces.

L'épître se termine (chap. XVI) sur une recommandation de la collecte en faveur des « saints » de Jérusalem, l'annonce d'un projet de visite à Corinthe de Paul et de Timothée, la recommandation de quelques personnalités chrétiennes de la grande cité.

Le développement sur la résurrection des morts est dominé par le rappel fait au début du chapitre de la

résurrection du Christ. Là S. Paul ne se contente pas de s'appuyer sur la foi commune; il semble bien qu'au moins dans les ℣. 3 -5, il récite une formule de foi traditionnelle qu'il a lui-même reçue de la communauté primitive et dont il invite les Corinthiens à retenir la lettre même (cf. ℣. 2 : τίνι λόγῳ), comme aujourd'hui encore on fait apprendre par cœur aux enfants des formules catéchétiques. La forme rythmée et lapidaire du passage, comme aussi le fait que, tant dans les Actes que dans les Épîtres, les déclarations relatives au fait de Pâques offrent facilement un caractère stéréotypé plaident en faveur de cette supposition. A partir du ℣. 6, l'allure plus libre du développement et le passage au style direct indiquent que c'est de nouveau S. Paul lui-même qui s'exprime en son nom personnel (cf. J. Schmitt, *Jésus ressuscité*, 37-61; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, Gœttingue, 1955, p. 113-117). Dans la formule « le Christ est mort pour nos péchés conformément aux Écritures », les Écritures en question ne peuvent être, dit Lohse, qu'Is., LIII.

Il est assez normal que des chrétiens vivant en milieu grec aient répugné à admettre la résurrection des corps. Mise à part la secte d'Épicure, les Grecs cultivés croyaient à la survie, mais à une survie purement spirituelle, car la matière était à leurs yeux mauvaise, et la mort délivrait l'âme du corps où elle était emprisonnée (conception dualiste du monde). Cette conception de la vie de l'au-delà était commune à la pensée platonicienne, au courant orphique ou néopythagorique et aux religions à mystères.

La répugnance des Corinthiens à admettre la résurrection des corps ne pouvait être qu'extrême, s'ils s'en faisaient la conception grossièrement matérialiste prônée par certains Juifs, comme s'il ne pouvait y avoir qu'une espèce de corps. S. Paul explique au contraire qu'il y en a plusieurs et rappelle en outre la transformation merveilleuse de la graine en plante, argument de nature à plaire aux Grecs qui, peut-être sous l'action des religions à mystères, considéraient de la même manière que l'Apôtre le miracle de la végétation printanière. Le blé semé était un symbole fort répandu de la survie. Il est à noter que le ton de Paul dans ce passage est nettement celui de la diatribe : dans Épictète, Plutarque, Sénèque, se rencontrent souvent des exclamations analogues à celle de XV, 36 : insensé ! malheureux !

La doctrine des deux Adam ne se rencontre ni dans l'apocalyptique juive ni dans le talmudisme ni dans le message du Christ. Selon Philon (*De opificio mundi*, 134 sq.; *Legum allegoriæ*, I, 41-43), Gen., I décrirait la création de l'homme céleste et Gen., II la création de l'homme terrestre. A supposer que S. Paul ait eu connaissance de ces spéculations, il en aurait pris le contre-pied sous l'influence de sa foi au Christ, car chez lui, à l'inverse de Philon, c'est l'homme céleste qui apparaît en dernier lieu; de plus, tandis que le docteur alexandrin n'a jamais identifié l'homme idéal au Messie, aux yeux de l'Apôtre l'homme céleste n'est autre que le Christ (le Christ préexistant ou plus probablement le Christ ressuscité). Cf. Cullmann, *Christologie du N. T.*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 143-156.

II. La seconde épître aux Corinthiens. — I. AUTHENTICITÉ, DATE ET OCCASION. — L'authenticité de la deuxième épître aux Corinthiens n'a été niée que par quelques critiques extrémistes : Bruno Bauer, Steck, Pierson et Naber, von Manen. En fait elle est hors de toute discussion. L'épître est attestée par des allusions de Polycarpe (*Ad Philip.*, II, 2; VI, 1; XI, 3; cf. II Cor., IV, 14; VIII, 21; IX, 2) et de l'*Épître à Diognète* (V, 8; cf. II Cor., VI, 8-10; X, 3). Elle est citée de nombreuses fois par Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Cyprien. Elle est inscrite au canon de Muratori et a été insérée par Marcion dans son *Apostolicon*.

Du point de vue de la critique interne, l'épître ne peut être que l'œuvre d'une personnalité exceptionnelle, comme l'est celle de l'Apôtre, et un faussaire n'aurait jamais imaginé la situation extrêmement complexe qu'elle présuppose. « Le savant qui à travers ces pages ne sait pas discerner la vivante personnalité de S. Paul doit avoir, dans le travail du cabinet, perdu le sens des réalités » (F. Godet).

L'épître a été écrite quelque part en Macédoine; cf. surtout IX, 2 : « Je vous vante (au présent) auprès des Macédoniens », donnée qui confirme celles de I, 15-17; II, 13; VII, 5; VIII, 1... Une grande collecte en faveur des chrétiens de Jérusalem est prévue et déjà organisée dans la première épître aux Corinthiens (XVI, 1 sq.) écrite, avons-nous dit, en 57, vers la fin du séjour à Éphèse, avant que Paul ne parte pour la Macédoine. Or, en II Cor., VIII, 10 et IX, 2, l'organisation de la collecte est datée de « l'année dernière ». Cette indication invite à penser que la seconde aux Corinthiens a été écrite alors qu'une nouvelle année était en cours, ce qui nous conduit, selon le calendrier suivi par l'Apôtre, soit à la fin de l'année 57, soit aux premiers mois de l'année 58.

S'il est relativement facile de dater notre épître, il l'est beaucoup moins de préciser la situation historique qui l'éclairerait, c.-à-d. les événements qui se sont passés depuis l'envoi de la première lettre à Corinthe. Ces événements, qui ne peuvent qu'être déduits à partir d'allusions plus ou moins nettes de la seconde aux Corinthiens, se ramènent à trois : une lettre aujourd'hui perdue, une visite rapide de l'Apôtre à Corinthe, un incident grave qui a mis aux prises un offenseur et un offensé.

La lettre perdue est celle qui est mentionnée en II, 3, 4, 9; VII, 8, 9, 12; elle a été écrite « dans une grande affliction et angoisse de cœur et parmi bien des larmes » (II, 4); sévère et même violente, elle était destinée à mettre les Corinthiens à l'épreuve, et elle leur a en fait causé beaucoup de peine, si bien qu'un moment S. Paul l'a regrettée (II, 9; VII, 8-9); elle avait trait à un offenseur et à un offensé (VII, 12). Ces divers caractères montrent bien que la lettre en question ne peut être notre première épître aux Corinthiens, mais une autre, ultérieure, que nous ne possédons plus.

A deux reprises l'Apôtre se déclare prêt à aller à Corinthe « pour la troisième fois » (XII, 14; XIII, 1). Depuis l'envoi de la première épître qui suivit le séjour de fondation, il faut donc supposer une visite intermédiaire de l'Apôtre, celle qu'en XIII, 2 il appelle expressément sa seconde visite. Il est impossible d'en fixer la durée, mais il semble qu'elle fut courte. Elle fut en tout cas pénible, et S. Paul ne voudrait pas renouveler l'expérience (II, 1); il lui fallut en effet reprendre durement de grands pécheurs (XIII, 2; XII, 21). Tout cela indique que la visite en question, non seulement ne saurait se confondre avec le premier séjour, mais encore ne peut se placer entre celui-ci et la première aux Corinthiens, qui ne fait nulle allusion à ces événements douloureux.

Parmi ces événements il en est un qui est mis davantage en relief : il est question d'un offenseur qui a fait beaucoup de peine non seulement à Paul lui-même, mais encore à la communauté (II, 5); aussi le châtiment qui lui a été infligé l'a-t-il été par la communauté ou du moins la majeure partie de celle-ci (II, 6); mais maintenant l'Apôtre propose qu'il lui soit pardonné et qu'on use de mansuétude à son égard (II, 7-8). A l'encontre d'un sentiment très répandu, il est impossible d'identifier cette affaire avec celle de l'incestueux de I Cor., V, 1-13, car alors la peine est édictée, non par la communauté, mais par Paul tout

seul, et le coupable est exclu de l'Église. Dans le cas présent il y a lieu de croire que la faute fut toute différente : on songe à un acte grave d'insubordination, soit à l'égard de Paul, soit à l'endroit d'un de ses représentants.

Ce n'est qu'à partir de ces diverses données que peut être reconstituée la suite probable des événements. La première épître aux Corinthiens dut jusqu'à un certain point produire son effet, car la seconde épître ne revient pas sur les problèmes qu'elle avait tranchés. Mais, très tôt, d'autres difficultés surgirent. Peut-être Timothée, dont la visite est annoncée en I Cor., XVI, 10 fut-il mal reçu. En tout cas des missionnaires judaïsants, les « archi-apôtres » de XI, 5, travaillèrent à ruiner à Corinthe le prestige de Paul. C'est ce qui dut motiver la visite intermédiaire dont nous avons parlé plus haut, visite où l'Apôtre essaya, mais en vain, d'imposer son autorité. C'est à ce moment-là sans doute que celle-ci fut gravement outragée.

Il est possible que l'offenseur ait été un des « archi-apôtres » qui s'étaient introduits à Corinthe. C'est alors que S. Paul envoya la lettre perdue; elle fut en effet postérieure à la visite, car elle fut écrite pour qu'un séjour aussi pénible ne se renouvelle pas (cf. II, 1-3); elle eut un heureux résultat (cf. VII, 8-11), pas aussi profond cependant que l'eût désiré son auteur. C'est à le parfaire et à restaurer complètement l'autorité apostolique de S. Paul qu'est destinée la seconde épître aux Corinthiens (il résulte de ce qui précède que les Corinthiens ont reçu de S. Paul au moins quatre lettres, les deux lettres canoniques ayant été précédées chacune d'une autre aujourd'hui perdue).

II. Unité, plan, caractères généraux et analyse de l'épître. — L'unité de la seconde épître aux Corinthiens a été maintes fois contestée. Aux yeux de W. Schmithals (*Die Gnosis in Corinth*, p. 22, n. 2), elle constituerait, avec la première aux Corinthiens, une compilation, en vue de la lecture liturgique, de toutes les lettres (au nombre de six) écrites par S. Paul aux Corinthiens. Sans aller aussi loin, d'autres exégètes supposent que des ajoutes plus ou moins considérables ont été faites au texte primitif de notre épître. Abstraction faite de l'hypothèse de l'interpolation avancée parfois, mais sans motif sérieux, pour XI, 32-33 et XII, 11 *b*-12, trois morceaux surtout méritent examen : VI, 14-VII, 1; IX; X-XIII.

La péricope VI, 14-VII, 1 paraît briser le développement de la pensée, car VII, 2 continuerait fort bien VI, 12-13 (VI, 12, στενοχωρεῖσθε; 13, ὡς τέκνοις λέγω πλατύνθητε; VII, 2, χωρήσατε ἡμᾶς). En outre elle a une apparence moins paulinienne : ces six versets ne contiennent pas moins de six mots qui ne se retrouvent pas ailleurs dans les épîtres. N'est-il pas étrange également que l'Apôtre conseille ici de fuir les païens? (cf. en sens contraire I Cor., V, 9 sq.; X, 27 sq.). Diverses opinions ont été avancées : interpolation en cet endroit, soit d'un texte non paulinien (Renan, Schmiedel, Meyer-Heinrici, etc.), soit d'un texte paulinien qui pourrait être la lettre précanonique de I Cor., V, 9-13 (Sabatier, Moffatt, Bachmann); dislocation textuelle, ce qui donne lieu à un essai de restauration de l'ordre primitif (Windisch). Toutes ces conjectures manquent de fondement suffisant et ont contre elles la tradition textuelle unanime. Cependant il faut reconnaître à la restitution textuelle opérée par Windisch une certaine probabilité. On reviendra sur ce point dans l'analyse de l'épître (cf. aussi Allo, *Excursus*, XII, 189-193).

Selon quelques critiques, le chap. IX serait comme un doublet du chap. VIII, un billet adressé à un auditoire plus vaste, toutes les Églises d'Achaïe, afin de leur recommander la collecte (Sember, Pierson et Naber, Osty). Certains phénomènes sont assurément curieux : les répétitions (cf. VIII, 7-15 et IX, 6-14); le fait qu'en IX, 1 Paul parle de la collecte comme d'un sujet non encore abordé; le fait qu'en VIII, 1-5 les Corinthiens sont stimulés à la générosité par l'exemple des communautés de Macédoine, et en IX, 1-6 les communautés de Macédoine par l'exemple de celles d'Achaïe. Impressionnants, ces arguments ne sont peut-être pas décisifs : joint aux versets qui suivent, le v. 1 du chap. IX ne serait pas une entrée en matière, mais un compliment habile; les motifs de générosité développés en VIII, 7-15 et IX, 6-14 ne sont pas les mêmes, et le second développement est un complément du premier; il n'est pas dit en IX, 2 que l'Achaïe s'est montrée généreuse, mais simplement qu'elle a commencé les préparatifs de la collecte.

Le cas de beaucoup le plus embarrassant est celui des chap. X-XIII. Il y a alors changement brusque de ton, passage soudain de la douceur et de la tendresse à la menace et à l'attaque violente. « On comprendrait à la rigueur l'ordre inverse : sévérité d'abord, puis conciliation et douceur. Mais commencer par la confidence et la tendresse pour finir par l'invective et la menace paraît d'une étrange psychologie; ne serait-ce pas d'une maladresse insigne? » (Osty, p. 80). Certaines données de ces chapitres sont d'ailleurs difficilement conciliables avec ce qui a été dit auparavant dans l'épître. Par ex., en I, 24 l'Apôtre a constaté qu'il n'y a rien à reprendre chez les Corinthiens en matière de foi; comment se fait-il qu'en XIII, 5 il leur demande de s'examiner à ce sujet? En VII, 4, 14-16 et VIII, 7, la communauté de Corinthe cause à Paul une joie débordante; il évoque la soumission respectueuse avec laquelle les Corinthiens ont reçu Tite et l'affection que celui-ci leur porte; il les loue pour leur foi, leur science, leur zèle et leur charité. Les chap. X-XIII nous font assister à un changement total de langage et d'attitude : l'Apôtre menace les Corinthiens de sa visite, voire de mesures impitoyables (X, 2; XIII, 2 sq.); il leur reproche durement de faire bon accueil à des prédicateurs prétentieux, qui non seulement altèrent leur foi, mais encore les exploitent, leur enlevant leur liberté et leur argent (X, 2; XI, 3-4, 20-21). Il est faux de soutenir que la dureté des chap. X-XIII tient à ce qu'ils visent les missionnaires judaïsants, adversaires de Paul; ils sont adressés à la communauté comme les chapitres précédents; les missionnaires judaïsants ne sont nommés qu'à la troisième personne (X, 11-12; XI, 13-15, 20-23).

Comment alors rendre compte de telles anomalies? La solution la plus obvie paraît être de détacher les chap. X-XIII du reste de l'épître. Déjà Weber, en 1798, puis Hausrath, en 1870, y ont vu « la lettre écrite dans les larmes »; cependant ces chapitres ne font aucune allusion à l'offenseur et à l'offensé, thème principal, semble-t-il, de la lettre en question (cf. *supra*, col. 184); et, plutôt que la douleur, ils reflètent l'indignation.

M. Krenkel (*Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus*, 1890, p. 153-378), Windisch et Osty supposent une addition faite ultérieurement à l'épître déjà constituée et cela à la suite d'événements nouveaux survenus dans la communauté. Cette thèse est séduisante, mais non exempte de difficultés : elle n'a aucun appui dans la tradition textuelle; dans la finale de l'addition ainsi supposée (XII, 19-XIII, 10), Paul nous entretient de ses projets de voyage, comme il le fait toujours à la fin de ses lettres; n'est-ce pas là un indice que les chap. X-XIII ont toujours fait partie de la seconde épître aux Corinthiens? Ainsi pensent en tout cas la majorité des exégètes : Allo, Plummer, Bachmann, Lietzmann, Kummel, Jülicher, Käsemann, Munck, Jacono. Parmi ces critiques, les uns font appel à la mouvante psycho-

logie de S. Paul dont les épîtres fournissent de nombreux exemples : c'est ainsi qu'en Rom., XVI, 17-20 la salutation finale est interrompue par une sévère mise en garde d'une authenticité incontestable; d'autres auteurs insistent sur le temps assez considérable que pouvait prendre la dictée d'une lettre telle que II Corinthiens : pendant cet intervalle, diverses circonstances ont pu amener l'Apôtre à une sévérité plus grande. Il paraît presque certain que les chap. X-XIII n'ont pas été écrits immédiatement après les chap. I-IX, mais il est préférable de les tenir pour une partie intégrante de l'épître.

Même ceux qui admettent l'unité de la seconde épître aux Corinthiens reconnaissent volontiers qu' « elle a l'air de défier l'analyse » (Allo). S. Paul n'indique même pas au début quel dessein il poursuit. Ce n'est pas un théologien qui s'exprime ici, mais un homme d'action prestigieux, un pasteur d'âmes qui veut rétablir son autorité de père sur l'Église de Corinthe afin de pouvoir y instaurer des mœurs véritablement chrétiennes. Malgré l'absence apparente de plan, la lettre jouit donc d'une puissante unité d'inspiration et de sentiment.

Au reste trois parties se laissent aisément discerner et sont communément admises. La première (I-VII) est une *apologie*, ou, si l'on veut, une sorte d'examen de conscience public de l'Apôtre. Puis vient *la question de la collecte*, qui tenait dans ses plans apostoliques une place capitale : c'est la deuxième partie (VIII-IX). La troisième et dernière partie (X-XIII) est une apologie de Paul (schéma A B A'?), mais sur un ton nouveau qui est celui de la *polémique :* Paul lutte contre des prédicateurs intrus qui ont jeté le trouble dans la communauté et empêchent son fondateur d'en réaliser la réforme.

Sans avoir l'importance doctrinale de la première épître aux Corinthiens, la seconde n'en offre pas moins de précieuses données dogmatiques : sur les rapports entre les deux alliances (chap. III et IV), sur les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption (III, 4, 6; V, 14-15, 18-19; VIII, 9, etc.), sur le S.-Esprit (III, 3, 8; XIII, 10, etc.), sur le sort des chrétiens après la mort (V, 6-10), sur les rapports des fidèles avec le Christ et entre eux : « la communion des saints... forme pour ainsi dire l'atmosphère de toute l'Épître » (Allo, p. XXIII).

Mais, sans parler des renseignements historiques irremplaçables qu'elle nous fournit sur la carrière missionnaire de l'Apôtre, l'intérêt de notre épître est à chercher avant tout sur le plan psychologique et mystique : pour nous faire connaître la personnalité merveilleusement douée de S. Paul, comme aussi les grâces exceptionnelles dont il a été comblé, nulle autre épître n'égale celle-là, pas même l'épître aux Philippiens.

1° *Première partie : apologie de la conduite passée de S. Paul (I, 12-VII, 16).* — Après une introduction où, comme dans Galates, l'action de grâces est supprimée, parce qu'il s'agit d'une lettre de reproches, S. Paul fait l'apologie de sa conduite passée à l'égard des Corinthiens. Cette apologie comporte trois parties : une justification négative qui est une réponse aux griefs d'inconstance, de ruse et d'altération de la doctrine évangélique (I, 12-II, 17); une justification positive qui est une glorification du ministère apostolique (III, 1-VI, 10). Après quoi, l'Apôtre fait appel à la confiance affectueuse des Corinthiens (VI, 11-VII, 16).

1. *La justification négative (I, 12-II, 17).* — Si l'Apôtre a changé ses plans de voyage, ce n'est pas caprice de sa part : apôtre du Christ qui est le « oui » dit par Dieu à toutes les promesses divines, il ne saurait osciller entre le « oui » et le « non ». Mais il a voulu épargner aux Corinthiens et à lui-même une nouvelle affliction analogue à celle de la visite intermédiaire. Remonté en Macédoine, il a écrit une lettre sévère, mais « parmi d'abondantes larmes ». Maintenant que l'offenseur a reçu son châtiment de la communauté, il convient de lui pardonner. Certes Paul n'oublie pas ses chers Corinthiens; la preuve en est son départ précipité de Troas pour la Macédoine afin d'avoir par Tite de leurs nouvelles. Les nouvelles sont bonnes, et l'Apôtre passe de l'angoisse à une joie débordante. Mais dans son action de grâces il répond à une autre accusation, lancée cette fois contre son autorité apostolique elle-même : c'est l'Évangile absolument pur de toute falsification qu'il apporte aux âmes. Ainsi se trouve préparé le développement suivant, qui est une longue glorification de la charge apostolique.

En I, 17 il faut certainement admettre une réminiscence du logion de Jésus rapporté par Matthieu seulement (V, 37; cf. aussi Jac., V, 12) : « Que votre parole soit oui (si c'est) oui, non (si c'est) non. » En I, 20-22 se lit un passage dogmatique d'une grande richesse où les aoristes χρίσας, σφραγισάμενος, δοὺς paraissent faire allusion à des rites sacramentels. Quant à savoir s'il faut distinguer entre l'onction et le sceau et rapporter, par ex., la première au baptême et le second à la confirmation, il est plus difficile d'en décider. Ce langage dérive de l'A. T. : onction du roi, des grands prêtres, du Messie (I Sam., IX, 16; Ex., XXVIII, 41; Ps., II); sceau ou marque qui désigne et préserve les élus : Ezech., IX, 4; Is., XLIV, 5; cf. Apoc., VII, 2; IX, 4. En II, 14 la connaissance (la bonne odeur) du Christ répandue par les apôtres est comparée au parfum des sacrifices en des termes qui rappellent le langage sacrificiel de l'A. T. Dans le même passage, la marche triomphale de l'Évangile à travers le monde est comparée au triomphe d'un général victorieux; Dieu associe S. Paul à ce triomphe.

2. *La justification positive : glorification du ministère apostolique (III, 1-VI, 10).* — L'Apôtre n'a pas besoin pour se défendre de lettre de recommandation : les résultats de son action apostolique le justifient amplement; gratifiés de l'Esprit, les Corinthiens sont eux-mêmes la lettre de recommandation qui montre en S. Paul le ministre de l'alliance nouvelle écrite dans les cœurs. Toute la grandeur du ministère apostolique tient en effet à ce qu'il est le ministère de cette nouvelle alliance; elle vient donc de Dieu seul, et la faiblesse des instruments humains ne fait que la souligner davantage.

Le ministère de l'ancienne alliance était déjà glorieux, témoin le rayonnement du visage de Moïse après sa rencontre avec Dieu sur le Sinaï. Et pourtant ce n'était là qu'un ministère de la lettre, de la condamnation et de la mort, et qui se référait à une économie essentiellement passagère. Que dire alors de la gloire inhérente au ministère de l'Esprit qui est permanent? Effectivement le rôle de l'Apôtre consiste à contempler comme dans un miroir (plutôt que refléter : κατοπτριζόμενοι) la gloire du Seigneur qui est Esprit, à être transformé à son image, à être illuminé par le Christ, afin de pouvoir communiquer ainsi, sans voile, et comme par rayonnement, la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur la face du Christ (III, 1-IV, 6).

Assurément les apôtres sont des vases d'argile, de faibles instruments, mais cette circonstance ne fait que souligner davantage que leur grandeur ne vient pas d'eux-mêmes. Grâce à ses souffrances, l'apôtre porte en lui la mort de Jésus; ainsi, tandis que la mort opère en lui, la vie de Jésus se répand dans les âmes. Par ses souffrances, l'apôtre est associé au Christ mort et ressuscité. Il en résulte que, tandis que son « homme extérieur » s'en va en ruines, son « homme intérieur »

se renouvelle de jour en jour. En conséquence ses souffrances préparent, en premier lieu, sa résurrection glorieuse à la fin des temps, mais encore sa réunion au Christ aussitôt après la mort (IV, 7-V, 10).

Le développement qui suit (V, 11-VI, 10) est d'une certaine manière un retour au point de départ (III, 1) en même temps que le point culminant de toute cette apologie. L'Apôtre ne veut pas se recommander auprès des Corinthiens, mais il voudrait qu'ils soient fiers de lui; aussi se met-il à découvert devant eux et leur ouvre-t-il le fond de son cœur pour leur expliquer les principes qui guident sa conduite. Il est poussé par l'amour qu'a fait le Calvaire; cet amour impose de ne plus voir toutes choses que dans la lumière du Christ mort et ressuscité pour nous et qui a apporté avec lui un monde nouveau. Il est ambassadeur du Christ en qui Dieu s'est réconcilié le monde; il s'efforce de collaborer à cette réconciliation par ses exhortations à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu, par la sainteté de sa vie, par une constance inébranlable dans les épreuves.

En III, 3, l'opposition entre les tablettes de pierre et les cœurs de chair est une allusion évidente aux caractéristiques de la nouvelle alliance annoncées par Jer., XXXI, 33 et Ezech., XI, 19; XXXVI, 26. Tout le passage relatif au rayonnement du visage de Moïse et au voile dont se couvrait le législateur des Hébreux apparaît comme un développement midrashique d'Ex., XXXIII, 16 et XXXIV, 29-35. La philologie, aussi bien que le contexte, invitent à traduire III, 18 : « contemplant (et non reflétant) comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image », ce qui est à rapprocher de IV, 4 (le Christ, image de Dieu) et de IV, 6 (on voit la gloire de Dieu sur la face du Christ). Cf. M. Hugédé, *La métaphore du miroir dans les épîtres de S. Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1957, p. 17-36. Ces passages ne feraient-ils pas allusion à Sap., VII, 26, où la Sagesse divine est appelée « miroir sans tache de l'activité de Dieu et image de son excellence »? Le Christ serait ainsi désigné implicitement comme étant la Sagesse de Dieu. Aux chap. IV et V les emprunts faits à la philosophie populaire de l'hellénisme sont assez nombreux : le symbole du vase d'argile (IV, 7), l'opposition entre l'homme intérieur et l'homme extérieur (IV, 16), le thème de la nudité (V, 3), l'assurance en face de la mort, celle-ci étant en outre comprise comme un voyage pour se rendre auprès de la Divinité (V, 6-8). Cf. J. Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, Louvain-Paris, 1952, p. 117-171. On comparera encore à l'envolée de VI, 4-10 le portrait du sage stoïcien brossé par Cicéron : « il méritera mieux le titre de roi que Tarquin... mieux le titre de maître du peuple que Sylla... il méritera qu'on lui attribue la propriété de tout, lui qui sait faire usage de tout » (*De finibus*, III, XXII, 75).

3. *L'appel à la confiance (VI, 11-VII, 16).* — S. Paul, qui vient de suivre le mouvement de son cœur et de parler aux Corinthiens avec franchise, leur demande maintenant la réciprocité (VI, 11-13), qu'ils lui fassent une place dans leurs cœurs (VII, 2). Au reste l'Apôtre est content : en Macédoine, Tite lui a donné de bonnes nouvelles; la lettre sévère a produit des effets salutaires; l'Apôtre peut compter sur les Corinthiens (VII, 4-16).

Si VII, 2 se lisait aussitôt après VI, 13, la suite des idées serait excellente. L'exhortation de VI, 14-VII, 1 à vivre à l'écart des païens, parce qu'il y a incompatibilité absolue entre la lumière et les ténèbres, le Christ et Béliar, le temple de Dieu qu'est le chrétien et les idoles, fait l'effet d'un corps étranger. On a supposé soit un morceau dû à une plume étrangère, soit un morceau authentique, mais déplacé, ou encore un fragment d'une lettre perdue. La question d'authenticité paulinienne ne semble pas devoir être posée. Mais l'hypothèse d'un déplacement n'est pas à rejeter *a priori*. En particulier la suite proposée par Windisch est séduisante : VI, 2 + VI, 14; VII, 1 + VI, 3-13 + VII, 2 sq. En effet la recommandation de ne pas s'associer aux infidèles se rattache aisément à l'exhortation à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu de VI, 2.

Cependant même cette dernière conjecture a l'inconvénient de n'être appuyée par aucun argument diplomatique. L'ordre actuel peut se défendre, parce que d'une part il répond assez bien au schéma A B A', parce que par ailleurs la seconde épître aux Corinthiens est fort peu construite : préoccupé de rétablir des relations de confiance entre lui et les Corinthiens, S. Paul se souvient juste à ce moment des motifs pour lesquelles elles ont été troublées, et il ne peut s'empêcher de revenir sur ce qui lui a causé tant de peine.

La formule christologique de V, 21 ne peut signifier que Dieu a fait le Christ pécheur pour que nous devenions justes, assertion qui contredirait ce qui vient d'être dit : le Christ « n'a pas connu le péché ». L'idée est celle d'Is., L, 14 : le Serviteur se solidarise avec les pécheurs « alors qu'il n'a jamais fait de mal » (*ỹ*. 9) et « par ses souffrances justifie des multitudes » (*ỹ*. 11). Le Serviteur est אשם, « sacrifice pour le péché » (*ỹ*. 10).

En VI, 14, l'interdiction faite aux chrétiens de « former un attelage disparate avec les infidèles » fait allusion à plusieurs textes de l'A. T. : Lev., XIX, 19; Deut., XXII, 10; Ps., CVI, 28, et peut-être est-ce là le texte de l'épître antérieure à laquelle renvoie I Cor., V, 11. Dieu qui a voulu les espèces dans leur diversité ne veut pas que les chrétiens s'associent aux païens. Au verset suivant, Bélial (ou Béliar) apparaît comme le Prince des ténèbres; ce nom qui ne se trouve pas ailleurs dans le N. T. est d'usage courant à Qumrân. VI, 16-18 n'est qu'une accumulation de citations ou de réminiscences de l'Ancien Testament.

2° *Deuxième partie : le problème de la collecte (VIII-IX).* — Le problème de la collecte en faveur des « saints » de Jérusalem a une grande importance dans la carrière apostolique de S. Paul. Les passages des épîtres qui s'y rapportent sont Gal., II, 10; I Cor., XVI, 1-3; II Cor., VIII-IX; Rom., XV, 25-27.

D'après Gal., II, 10, lors de l'assemblée de Jérusalem, Jacques, Céphas et Jean laissèrent à S. Paul toute latitude pour organiser les communautés des Gentils; ils lui demandèrent seulement de se souvenir des « pauvres » de l'église mère de Jérusalem. C'est que celle-ci dut connaître très tôt une situation fort précaire. Selon I Cor., XVI, 1, l'organisation de la collecte avait déjà commencé en Galatie au début du troisième voyage missionnaire; l'Apôtre dit en effet aux Corinthiens : « Quant à la collecte en faveur des saints, suivez, vous aussi, les règles que j'ai tracées aux Églises de Galatie. » Il est possible que ce sujet ait déjà été traité dans la première lettre aux Corinthiens aujourd'hui perdue. De toute manière les Corinthiens ont été très tôt mis au courant du projet, mais, à l'époque où est écrite la seconde épître aux Corinthiens, ils l'ont pratiquement laissé tomber, absorbés qu'ils sont par leurs agitations locales.

Le moment paraissait très mal choisi pour relancer cette délicate question. S. Paul en a jugé tout autrement. C'est sans doute parce que la détresse des chrétiens de Jérusalem était fort grande. Mais des motifs plus élevés lui commandaient également d'agir sans tarder. Le succès de la collecte devait être une preuve indiscutable du rétablissement de son autorité à Corinthe, et surtout une démonstration éclatante de l'union fraternelle existant entre une communauté ethnico-païenne et l'église mère. A Jérusalem, nombre

de judéo-chrétiens étaient remplis de prévention contre l'Apôtre et combattaient son œuvre. Dans cette lutte menée contre lui, c'était la cause de l'universalisme chrétien qui était en jeu. Si des païens convertis acceptaient généreusement de sacrifier de leurs biens au profit de leurs frères de Jérusalem, c'était là pour S. Paul le moyen le plus efficace de fermer la bouche aux détracteurs de son apostolat. Ainsi se trouve justifiée la place considérable accordée à cette question d'argent à l'intérieur de II Corinthiens.

Ce n'est pas un seul, mais deux « sermons de charité » que nous avons en II Cor., VIII-IX : d'une part le chap. VIII, d'autre part le chap. IX, qui reprend partiellement les idées du chapitre précédent. Toussaint, Windisch, etc., ont supposé que Paul, interrompu dans sa dictée, s'est répété en se reprenant. D'autres ont cru reconnaître dans le chap. IX un fragment d'une autre lettre adressée à un auditoire plus large, toute l'Achaïe. Cette dernière hypothèse a contre elle la tradition textuelle unanime. La première hypothèse est acceptable, mais ne s'impose pas; les motifs de générosité développés en VIII, 7-15 et IX, 6-14 ne sont pas les mêmes, ainsi que nous l'avons déjà dit dans l'introduction.

Première recommandation de la collecte et des délégués (VIII). De leur plein gré les Macédoniens ont donné plus que l'Apôtre ne l'espérait. Il envoie Tite aux Corinthiens pour susciter parmi eux une générosité semblable, imitée de celle du Christ qui, tout riche qu'il était, a voulu vivre pauvre afin de nous enrichir. Les Corinthiens n'ont d'ailleurs pas à se dépouiller pour enrichir les chrétiens de Jérusalem, mais le superflu des uns doit compenser la pauvreté des autres, afin qu'il s'établisse comme une sorte d'égalité, idéal très en honneur chez les Grecs comme l'idéal de la liberté (S. Paul fait appel habilement à un sentiment grec). A Tite s'adjoindront deux autres délégués; le premier est sans doute S. Luc; l'autre ne peut être identifié. L'Apôtre les recommande chaudement à l'accueil des Corinthiens.

Seconde recommandation (IX). Les Corinthiens doivent donner promptement pour prouver aux Macédoniens que Paul a eu raison de vanter leur zèle. Ils doivent donner beaucoup, car donner c'est semer, et la moisson lors de la Parousie sera proportionnée aux semailles actuelles. D'ailleurs cette collecte est une fonction sacrée (λειτουργία); elle vaudra aux Corinthiens l'estime et l'affection reconnaissante de leurs frères d'origine juive.

La formule christologique de VIII, 29 rappelle celle de V, 21 et paraît s'inspirer pareillement d'Isaïe LIII. Surtout elle est à rapprocher d'autres synthèses du même genre des épîtres pauliniennes, qui opposent à l'existence du Christ dans la chair sa vie de ressuscité : Rom., I, 3-4; I Tim., III, 16 et surtout Phil., II, 6-11. Ces morceaux sont en dépendance étroite de la tradition primitive et peut-être de l'hymnologie chrétienne; par ex., la « justification » du Christ de I Tim., III, 16 est sans doute à rapprocher du titre archaïque de « juste » donné au Christ de Act., III, 14; VII, 5-2; l'hymne des Philippiens est en rapport avec le Serviteur de Yahvé d'Is., LIII, tout comme la christologie des premiers chapitres des Actes. En II Cor., VIII, 9, le second membre de l'antithèse est directement l'enrichissement des chrétiens, mais celui-ci suppose la Résurrection qui a donné au Christ le pouvoir de distribuer les richesses divines.

3° *Troisième partie : l'apologie polémique (X-XIII).* — Dans la première partie de son épître, Paul s'était contenté de répondre aux reproches formulés contre lui en expliquant sa conduite passée à l'endroit des Corinthiens. Les chap. X-XIII sont surtout dirigés contre une minorité d'agitateurs (« quelques-uns », X, 2, 7, 12; XI, 20-21) qui travaillent contre lui au sein de l'Église de Corinthe. Tantôt en effet Paul s'adresse à la seconde personne à la communauté à laquelle il continue de témoigner une affection véritablement paternelle malgré ses torts envers lui (X, 1, 2, 6, 7, 13, 15; XI, 1-4, 7-9, etc.), tantôt il désigne à la troisième personne une poignée d'intrigants qu'il stigmatise durement (X, 2, 7, 10, 11, 12 sq.; XI, 4, 5, 12, 13, 15, etc.).

Qui sont ces adversaires? Des étrangers, puisqu'ils ont besoin de lettres de recommandation (III, 1). Ils empiètent sur le domaine d'autrui et se vantent de travaux tout faits (X, 15-16). Ce sont des ouvriers perfides qui se déguisent en apôtres du Christ comme Satan se déguise en ange de lumière (XI, 13-15). Ils sont arrogants et cupides (XI, 20); aussi reprochent-ils à Paul de ne pas user de ses droits et de ne pas vivre aux dépens des Églises (XI, 7-12; XII, 13-17). S'il est vrai qu'ils se vantent d'être Hébreux, Israélites, fils d'Abraham (XI, 22), il y a lieu de voir en eux des judaïsants. Comme l'Apôtre se comparant à eux avoue n'être qu'un profane dans l'art de bien dire (XI, 6), on sera enclin à leur accorder une certaine culture grecque.

A deux reprises, S. Paul parle de « super-apôtres » (τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων : XI, 5; XII, 11). S. Jean Chrysostome et les Pères grecs ont vu là une désignation des Douze, et nombre de critiques ont adopté le même sentiment; ils rapprochent ce passage de Gal., II, 2, 6, 9 : Pierre, Jacques et Jean appelés colonnes et personnages éminents de l'Église. Le P. Prat est du même avis (*La théologie de S. Paul*, I, 185-186). Selon lui, il faudrait distinguer entre les prédicateurs intrigants que S. Paul écrase de son mépris et les vrais Apôtres, Hébreux, Israélites, enfants d'Abraham, auxquels il ne se juge en rien inférieur, ayant travaillé et souffert plus qu'eux. En sens contraire la plupart des commentateurs estiment que super-apôtres et agitateurs intrus ne font qu'un; le titre de super-apôtre est un sarcasme.

On peut distinguer deux parties dans l'apologie de S. Paul : la première est une réplique aux attaques de ses adversaires; la seconde, un exposé de ses titres personnels de gloire. Après quoi vient une longue exhortation en vue de la prochaine visite; elle sert de conclusion à l'épître en même temps qu'à l'apologie.

1. *La réplique aux attaques des adversaires (X).* — Ils reprochent à S. Paul sa faiblesse. Selon eux, l'Apôtre n'ose parler fort que lorsqu'il est à bonne distance de ses contradicteurs, mais quand il se trouve en leur présence, il s'intimide et se laisse guider par des considérations « charnelles », c.-à-d. humaines. S. Paul réplique que les armes dont il use ne sont point « charnelles », mais spirituelles, et qu'il saura user de sévérité s'il le faut. Dieu l'a accrédité comme « homme du Christ » muni de pleins pouvoirs pour l'édification, et non pour la ruine. Mais tel il est de loin, tel il sera de près (1-11).

Les adversaires de Paul le combattent en proclamant leurs propres mérites. Mais ils ont la sottise de ne se comparer qu'à eux-mêmes au lieu de comparer leurs travaux à ceux de Paul. Paul leur réplique qu'il se distingue d'eux : eux ne sont que des intrus arrivés dans une Église fondée par d'autres et déjà florissante, lui ne se vante pas du travail des autres et n'empiète pas sur le domaine de personne. Au reste il sait que seule vaut la recommandation que donne le Seigneur (12-18).

2. *L'exposé des titres de gloire de S. Paul (XI-XII, 18).* — Cet exposé comporte lui-même trois sections : la première n'est qu'une longue précaution oratoire où Paul s'excuse d'être contraint de faire son propre éloge (XI, 1-21 *a*); la seconde est une sorte d'auto-

biographie (XI, 21 *b*-XII, 10); dans la troisième (XII, 11-18), S. Paul reproche aux Corinthiens de l'avoir obligé à faire son éloge, alors qu'ils ont tant de preuves de sa vocation apostolique.

La précaution oratoire (XI, 1-21 *a*). Se vanter, c'est être fou, mais S. Paul est poussé à cette folie par les dangers courus par l'Église de Corinthe, que l'Apôtre a fiancée au Christ telle une vierge pure. Les Corinthiens en effet sont disposés à écouter le premier venu qui leur prêche un autre Jésus que celui prêché par Paul (*v.* 1-6). Serait-ce que l'enseignement de Paul leur a été distribué gratuitement, comme s'il était de qualité inférieure? L'Apôtre ne se laisse pourtant pas ravir ce titre de gloire que ses ennemis n'oseront jamais usurper (*v.* 7-15). Se vanter est certes une folie (retour au développement des *v.* 1 sq.), mais les Corinthiens en supportent bien d'autres de la part des « super-apôtres » (16-21 *a*).

L'autobiographie (XI, 22-XII, 10). Elle comporte une double énumération : d'une part (XI, 22-32) les travaux, les persécutions et les souffrances de toutes sortes que l'Apôtre a à son actif; d'autre part (XII, 1-16) les visions et les révélations du Seigneur, notamment un ravissement jusqu'au troisième ciel, avec comme contrepartie une écharde dans la chair, un ange de Satan qui soufflète l'Apôtre afin qu'il soit bien évident que c'est la puissance du Christ qui seule le soutient. Le récit très prosaïque de Paul descendu dans une corbeille le long du rempart de Damas (XI, 32-33) interrompt curieusement ce morceau au style rythmé et enthousiaste. L'écharde dans la chair a exercé la sagacité des commentateurs : ce n'est certainement pas l'aiguillon de la concupiscence; il s'agit soit d'une maladie à accès imprévisibles, soit tout simplement des embûches dressées par Satan tout le long de la carrière missionnaire de l'Apôtre (cf. *Recueil L. Cerfaux*, II, 455-467; A. Clavier, *La santé de l'Apôtre Paul*, dans *Studia Paulina*, 68-82; Ph. H. Menoud, *L'écharde et l'ange satanique*, *ibid.*, 163-171).

Les reproches faits aux Corinthiens (XII, 11-18). Ce sont eux qui sont responsables de cette folie, l'éloge que Paul vient de faire de lui-même. Ils ont pourtant des preuves suffisantes de sa vocation apostolique : sa patience à toute épreuve, ses miracles, son absolu désintéressement qui lui fait refuser d'eux tout don, soit directement, soit indirectement, en rusant, par personne interposée.

3. *Conclusion de l'apologie et de l'épître : préparation de la prochaine visite de l'Apôtre (XII, 19-XIII).* — Ce dernier développement de l'épître est consacré à la préparation du prochain voyage à Corinthe. La plupart du temps, à la fin de ses lettres, Paul parle de ses projets de voyage; c'est dire que ce morceau doit constituer la conclusion de l'épître tout entière. Cependant il se rattache plus spécialement à l'apologie polémique qui précède immédiatement, et ceux qui veulent détacher celle-ci du reste de l'épître puisent plusieurs de leurs arguments dans ce morceau final : par ex., alors qu'auparavant la communauté de Corinthe paraît donner actuellement de la joie à S. Paul, en XIII, 2 sq. comme déjà en x, 2, il la menace, cela parce qu'il songe aux perturbateurs.

Il craint donc d'avoir à sévir lors de sa prochaine visite; s'il le faut, il fera « la preuve » de sa force. Mais il invite les Corinthiens à « s'éprouver » eux-mêmes; s'ils sont « forts », c.-à-d. pleinement chrétiens, il mettra toute sa joie à « succomber dans l'épreuve » et à « être faible », c.-à-d. à ne pas être obligé de faire usage contre eux de sa puissance apostolique. L'ultime recommandation est pour une vie chrétienne parfaite dans la joie et l'union. Le souhait final est trinitaire : « La grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communion du S.-Esprit soient avec vous tous. » Sur la doctrine de ce souhait, cf. H. Windisch, *op. cit.*, 429-431.

En XI, 2 le Christ est appelé l'époux de l'Église de Corinthe, tandis que Paul joue le rôle de paranymphe, veillant sur la fiancée jusqu'au jour du mariage pour la présenter alors à son fiancé. Les auteurs spirituels postérieurs ont parlé de fiançailles des âmes saintes avec le Christ; mais, comme celui de l'A. T. exploitant l'allégorie du mariage (prophètes et Cantique des Cantiques), le point de vue de S. Paul est collectif : ce n'est que dans l'Église que se réalise l'union mystique au Christ. En XII, 2, l'Apôtre rapporte qu'il a été « ravi jusqu'au troisième ciel »; cela veut dire le ciel suprême, si Paul adopte la division ternaire du monde céleste attestée par la tradition juive (Allo, Spicq, Strack-Billerbeck); il en va autrement si l'Apôtre songe à la division en sept cieux également attestée par les apocryphes de l'A. T. (cf. J. Dupont, *Gnosis*, 189-190, note). L'expression ἄρρητα ῥήματα (paroles ineffables : XII, 4) paraît être un emprunt à la langue des mystères où elle désigne le contenu secret des visions qui ne doit pas être révélé aux autres. Ici le sens est différent : Paul ne peut parler à personne, pas même aux chrétiens, de l'expérience religieuse qu'il a faite. La procédure juridique prévue en XIII, 1 est empruntée au Deutéronome, mais elle est également celle que prévoit Jésus dans le passage du discours communautaire consacré à la correction fraternelle (Matth., XVIII, 16).

BIBLIOGRAPHIE. — PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS. — 1° *Commentaires.* — F. Godet, *Commentaire sur la Première Épître aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1887. — R. Cornely, *Prior Epistola ad Corinthios*, Paris, 1890. — C. Toussaint, *Épîtres de S. Paul. Leçons d'exégèse*, I, Paris, 1910. — J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, Gœttingue, 1910. — A. Robertson et A. Plummer, *A critical and exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, Édimbourg, 1914. — Ph. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther und Römer*, Bonn, 1932. — E.-B. Allo, *S. Paul. Première Épître aux Corinthiens*, Paris, 1935. — J. Moffatt, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, Londres, 1938. — J. Huby, *S. Paul. Première Épître aux Corinthiens*, Paris, 1946. — C. Spicq, *Première Épître aux Corinthiens*, dans *La Sainte Bible* de Pirot, XI, 2e partie, Paris, 1948. — H. Lietzmann-W. G. Kümmel, *An die Korinther I-II*, Tubingue, 1949. — J. Héring, *La première Épître de S. Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1949. — H.-D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, Gœttingue, 1954.

2° *Études spéciales.* — W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, Gœttingue, 1956. — K. Prümm, *Zur Phänomenologie des paulinischen Mysterion und dessen seelischer Aufnahme*, dans *Biblica*, 1956, p. 135-161. — J. Gnilka, *Ist I Kor., 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* Dusseldorf, 1955. — S. Cipriani, *Insegna I Cor., 3, 10-15 la dottrina del Purgatorio?* dans *Rivista Biblica*, 1959, n° 1, p. 25-43. — L. Vischer, *Die Auslegungsgeschichte von I. Cor., 6, 1-11*, Tubingue, 1957. — H. Kümmel, *Verlobung und Heirat bei Paulus*, dans *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, 1954, p. 275-295. — L. Richard, *Sur I Cor., 7, 36 : cas de conscience d'un père chrétien ou mariage ascétique?* dans *Mémorial J. Chaine*, Lyon, 1950, p. 309-320. — C.-H. Dodd, Ἔννομος Χριστοῦ, *I Cor., 9, 19-22*, dans *Studia paulina in honorem De Zwaan*, Haarlem, 1953, p. 96-110. — G. Martelet, *Sacrements, figures et exhortations en I Cor., X, 1-11*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1956, p. 323-359, 515-559. — J. Havet, *Christ collectif ou Christ individuel en I Cor., XII, 12?* dans *Ephemerides theol. Lovan.*, 1947, p. 500-520. — A. Friedrichsen, *I. Kor., 13 : Eine christlich-stoische Diatribe*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1922, p. 55-95. — C. Spicq, L'Ἀγάπη de *I Cor., XIII*, dans *Ephemerides theol. Lovan.*, 1955, p. 357-370.

SECONDE ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS. — 1° *Commentaires.* — R. Cornely, *Epistolae ad Corinthios altera et ad Galatas*, Paris, 1909. — F. Godet, *La seconde Épître aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1914. — A. Plummer, *A critical and exegetical Commentary on the second Epistle to the Corinthians*, Édimbourg, 1915. — Ph. Bachmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, Leipzig, 1922. — Ad. Schlatter, *Der zweite*

Brief an die Korinther, Stuttgart, 1928. — J. Sickenberger, *Die beiden Briefe des hl. Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer*, Bonn, 1932. — E.-B. Allo, *S. Paul, Seconde Épître aux Corinthiens*, Paris, 1937. — R. H. Strachan, *The second Epistle to the Corinthians*, Londres, 1948. — C. Spicq, *Seconde Épître aux Corinthiens*, dans *La Sainte Bible*, de Pirot, XI, 2e partie, Paris, 1948. — H. Lietzmann-W. G. Kümmel, *An die Korinther I-II*, Tubingue, 1949. — H. D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, Gœttingue, 1954. — J. Héring, *La seconde Épître de S. Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1958.

2° *Études spéciales.* — B. Schneider, *Dominus autem Spiritus est*, Rome, 1951. — J. Dupont, *Le chrétien, miroir de la gloire divine d'après II Cor., III, 18*, dans *Rev. Bibl.*, 1949, p. 392-411. — N. Hugédé, *La métaphore du miroir dans les Épîtres de S. Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1957. — A. Feuillet, *La demeure céleste et la destinée des chrétiens* (exégèse de II Cor., v, 1-10), dans *Rech. Sc. rel.*, 1956, p. 161-192, 360-402. — H. Clavier, *La santé de l'Apôtre Paul*, dans *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan*, Haarlem, 1953, p. 66-82. — Ph.-H. Menoud, *L'écharde et l'ange satanique*, dans *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan*, 1953, p. 163-171. — P. Andriessen, *L'impuissance de Paul en face de l'ange de Satan*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1959, p. 462-468.

A. Feuillet.

3. ÉPHÉSIENS (Épître aux). — I. Destinataires. II. Date et lieu. Occasion. III. Analyse du plan de l'épître. IV. Doctrine de l'épître. V. Authenticité. Bibliographie.

I. Destinataires. — Éphèse n'a pas à être présentée. Justement fameuse dans l'histoire générale, elle figure en bonne place dans le N. T. Cette métropole de la province d'Asie était trop importante pour que Paul ne lui accordât pas une attention particulière. C'était un centre naturel de diffusion; selon sa méthode accoutumée, il y planterait donc l'Évangile pour que de là il rayonne. Nous l'y voyons passer une première fois, en fin 52, au retour de son deuxième voyage (Act., XVIII, 19-21), puis y revenir, au cours du troisième voyage (Act., XIX, 1), pour un long séjour d'environ trois ans, de 54 à 57 (Act., XIX, 8, 10, 22; XX, 31). C'est alors que, sans quitter la ville, il aura envoyé de ses convertis porter la Bonne Nouvelle dans les villes d'alentour (cf. Act., XIX, 26), tel Épaphras à Colosses (voir Colossiens).

Le problème que pose l'épître aux Éphésiens est précisément qu'elle ne peut être adressée à des gens que Paul a fréquentés de si près. Plusieurs expressions laissent entendre qu'il ne les connaît pas (I, 15; IV, 21) et n'est pas connu d'eux (III, 2-4). Toute l'épître garde un ton impersonnel, que ne sauraient corriger les brèves notations vagues de I, 15 sq.; VI, 21 sq., d'ailleurs reprises de Col., I, 9; IV, 7 sq. Ce problème a depuis longtemps préoccupé les exégètes. Le texte lui-même n'est pas sûr. Nous ne parlons pas du titre Πρὸς Ἐφεσίους qui n'est ni original ni même canonique; il est pourtant ancien et déjà supposé par Tertullien quand il reproche à Marcion de le corriger en *ad Laodicenos*. Mais les mots vraiment litigieux sont ἐν Ἐφέσῳ dans le verset initial de l'épître elle-même. Paul a-t-il réellement écrit « aux saints qui sont à Éphèse et fidèles dans le Christ Jésus »? L'incorrection d'une telle phrase la fait soupçonner de quelque surcharge. De fait, les mots ἐν Ἐφέσῳ sont omis par des témoins peu nombreux mais de haute qualité : B, ℵ 424 corr, 1739; Origène, Basile; probablement Marcion et Tertullien. Le papyrus *Beatty*, du IIIe s., et le codex *Claromontanus* (mais ce dernier a ἐν Ἐφέσῳ) omettent même τοῖς avant οὖσιν. Enfin Marius Victorinus, Ambrosiaster, Pélage, Sedulius Scotus assignent aux mots *qui sunt Ephesi* des places variables et inaccoutumées. Tout cela dénote un remaniement du texte et fait penser que le nom d'Éphèse n'y figurait pas primitivement. De fait, on comprend aisément qu'il ait été ajouté au bénéfice simultané d'une Église fameuse qui restait sans lettre (II Tim., IV, 12, comparé à Eph., VI, 21 sq., a pu influer en ce sens, pense Dibelius) et d'une lettre qui restait sans destinataires; on comprendrait moins bien qu'étant authentique, il eût été omis (le cas de Rom., I, 7 doit pourtant mettre en garde). Les anciens n'avaient pas notre sensibilité critique et beaucoup ont admis sans peine à partir du IIe s. (Canon de Muratori, Irénée, Clément d'Alexandrie, etc.) que cette lettre s'adressait effectivement aux Éphésiens, quelques-uns il est vrai (Théodore de Mopsueste, Sévérien de Gabala) en la reportant *avant* la venue de Paul à Éphèse. En somme le titre πρὸς Ἐφεσίους doit remonter à cette époque, tandis que les mots ἐν Ἐφέσῳ dans le texte même ne se seront affermis, sous son influence, qu'à partir de la deuxième moitié du IVe siècle.

Mais si c'est là une prétention tardive, à qui s'adressait primitivement l'épître et comment comprendre son premier verset sans les mots ἐν Ἐφέσῳ? La difficulté vient en effet du τοῖς οὖσιν qui reste en l'air. Les uns justifient ce participe en lui donnant du poids : « ceux qui existent », à l'image de « Celui qui existe » (Origène, Basile), ou « ceux qui *sont* (réellement, effectivement) saints » (Schneckenburger, Milligan), ou « les saints qui sont aussi croyants en le Christ Jésus », par opposition aux saints de l'A. T. (B. Weiss). A ces exégèses ingénieuses s'oppose le fait des autres adresses de Paul : τοῖς οὖσιν (ou l'équivalent) y sert toujours à introduire un nom de lieu : I Cor., I, 2; II Cor., I, 1 *(bis)*; Rom., I, 7; Phil., I, 1. Il devrait en être de même ici. Certains admettent dès lors que le texte portait ἐν Λαοδικείᾳ (Harnack, Knabenhauer, Vosté, etc.), mots qui auraient été remplacés par la mention d'Éphèse plus célèbre, surtout après que Laodicée eût reçu le blâme officiel d'Apoc., III, 14 sq. Mais cette hypothèse n'a que le maigre appui de Marcion, qui pourrait bien lui-même ne pas représenter une tradition antérieure, ainsi que le voulait Harnack, mais seulement une conjecture personnelle (à partir de Col., IV, 16?). De plus, elle n'explique pas qu'une épître si générale s'adresse à une église particulière, et, somme toute, peu importante.

Très sensibles à ce caractère général de l'épître, de nombreux critiques, la plupart peut-être, admettent dès lors qu'elle s'adressait en fait à plusieurs Églises et imaginent que les copies en circulation présentaient après τοῖς οὖσιν un blanc où le porteur de chaque copie insérait le nom de l'église particulière à laquelle il la remettait. L'hypothèse serait assez séduisante si l'on pouvait citer dans l'antiquité un parallèle au procédé ici imaginé. D'autre part le blanc aurait dû ne recevoir que le nom de lieu, et ἐν figurer dans toutes les copies; son omission, liée à celle de Ἐφέσῳ dans le texte primitif d'après les meilleurs témoins, ne semble donc pas expliquée par cette hypothèse. On pourrait d'ailleurs s'étonner que le canon paulinien n'ait recueilli par hasard qu'une copie où le nom était resté en blanc (étant admis que ἐν Ἐφέσῳ est une addition postérieure, voir *supra*). A cela, certains (Dahl) répondent que la copie recueillie n'avait pas du tout un blanc, mais portait précisément ἐν Λαοδικείᾳ ainsi que le confirme Marcion, non certes à titre de lettre particulière adressée à cette seule Église, ce que nous venons de refuser pour un écrit si impersonnel, mais à titre de copie d'une lettre encyclique où les noms de chaque église destinataire auraient été inscrits dès le principe. Ceci rejoindrait de façon intéressante l'exégèse très vraisemblable de Col., IV, 16, qui voit dans l'épître ἐκ Λαοδικείας notre épître « aux Éphésiens ». Le nom de Laodicée aurait ensuite disparu, quand cette copie a été elle-même recopiée, puis remplacé par celui d'Éphèse, ville plus

fameuse et où s'est établie la collection des lettres pauliniennes. On peut se demander pourquoi, dans cette hypothèse, l'église de Colosses n'a pas eu sa propre copie de l'épître générale et aura dû consulter l'exemplaire des Laodicéens; mais elle avait en propre une autre lettre, qui l'honorait assez. Somme toute, sous la forme proposée par Dahl, cette solution ne manque pas de réelles chances. Elle serait même convaincante si l'appui de Marcion était plus solide; malheureusement, il ne l'est pas : non seulement son titre *ad Laodicenos* peut n'être qu'une conjecture, mais encore et surtout il semble certain, à en juger par la réfutation de Tertullien, qu'il ne lisait au ℣. 1 aucun nom de ville, pas même celui de Laodicée.

Ces diverses hypothèses péchant toutes sous quelque rapport, il peut être permis d'envisager une solution plus drastique, en admettant que le texte primitif ne contenait même pas les mots τοῖς οὖσιν (Goguel, Schmid). On obtient alors un texte parfaitement naturel : τοῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἐν Χρ. Ἰ. La liaison étroite des deux adjectifs ressemble à celle de Col., I, 2, ce qui est important étant donné l'influence littéraire certaine de Colossiens sur Éphésiens. On peut objecter à cette conjecture que l'omission de τοῖς οὖσιν n'est attestée par aucun témoin ancien. L'objection n'est pas fatale, car le plus ancien témoin (Papyrus *Beatty*) est séparé de l'original par deux siècles. Mais il y a plus grave : si τοῖς οὖσιν n'est pas primitif, on ne s'explique pas l'introduction de ces deux seuls mots sans ἐν Ἐφέσῳ dans les manuscrits anciens dont nous avons parlé; car écrits seuls, ces deux mots ne font que difficulté. On peut certes imaginer, et on l'a fait, qu'ils ont été ajoutés de compagnie avec ἐν Ἐφέσῳ, puis que ces deux derniers mots ont à nouveau disparu pour mieux respecter le caractère général de la lettre; mais il faut avouer que cette cascade de corrections n'est pas sans invraisemblance.

Pour qui ne s'est senti satisfait par aucune de ces hypothèses et qui d'autre part tient légitimement à s'appuyer sur le témoignage objectif des textes, il reste encore la ressource de valoriser la leçon de P^{46} (et D), trop peu remarquée peut-être : τοῖς ἁγίοις οὖσιν καὶ πιστοῖς; elle donne un sens acceptable et elle a le mérite d'exister.

De toute façon, ce qui nous importe c'est d'avoir reconnu que l'épître dite « aux Éphésiens » ne s'adresse pas réellement aux Éphésiens, et que son texte original, loin de s'y opposer, le confirme, même si sa teneur et son sens exacts demeurent incertains.

II. Date et lieu, occasion. — Si dénuée de notations personnelles, Éphésiens offrirait peu de prise à la détermination de son origine, n'étaient ses étroites affinités avec Colossiens. En fait celles-ci sont de telle nature qu'elles ne permettent pas de doute : les sorts des deux épîtres sont liés. Non seulement Paul est prisonnier dans l'une (Col., IV, 3, 10, 18) comme dans l'autre (Eph., III, 1; IV, 1), mais encore c'est le même Tychique, porteur de l'une (Col., IV, 7), qui portera aussi l'autre (Eph., VI, 21); sa mission d'information et de réconfort est exprimée en termes rigoureusement identiques (Col., IV, 8 = Eph., VI, 22). Les notations concrètes en Éphésiens ne vont pas plus loin, et c'est peu de chose, mais il y a tout l'ensemble de la rédaction qui présente avec celle de Colossiens des contacts si frappants qu'ils requièrent une explication. Certains critiques voient là une imitation savante; si l'on maintient l'authenticité, une seule explication est possible : la contemporanéité. Les deux documents ont dû être écrits vers le même temps, et sans doute au même endroit. Ce qui a été dit de Colossiens (*supra*, 158) vaut donc ici : Éphésiens aura été composée à Rome, durant la première captivité de Paul, plutôt vers la fin, en 62-63.

On peut préciser davantage. La comparaison littéraire et doctrinale des deux épîtres montrera clairement que, dans l'ensemble, la dépendance est du côté d'Éphésiens. Sur quelques points cependant, la rédaction de Colossiens paraît elle-même dépendante, ce qui suggère une influence inverse, par mode de choc en retour. Éphésiens doit donc être postérieure à Colossiens, mais de peu, assez proche pour que Colossiens ait pu encore bénéficier, par quelques ultimes retouches, des trouvailles de l'épître-sœur.

Ce que nous avons perçu de l'occasion polémique de Colossiens et du caractère général d'Éphésiens s'accorde sans peine avec ces données. Alerté par Épaphras, Paul aura composé de l'erreur colossienne une réfutation qui lui fait repenser le salut du Christ dans un horizon cosmique. Saisi par l'ampleur universelle que ces perspectives confèrent au salut humain lui-même, en particulier à l'Église et au problème de l'union des Juifs et des Gentils qui l'angoissait dans l'épître aux Romains, l'Apôtre décide de mettre par écrit cette synthèse dont la contemplation le transporte et d'en faire profiter les Églises du Christ, en premier lieu celles qui lui sont confiées. Une situation analogue s'était présentée naguère, lorsque, après la crise d'où était sortie l'épître aux Galates, il avait voulu mettre au point sa pensée telle qu'elle s'y était mûrie; sa prochaine visite à l'église de Rome lui avait alors fourni l'occasion favorable et il en était résulté l'épître aux Romains. Cette fois, les circonstances sont autres mais non moins riches de possibilités. Il doit envoyer à Colosses une lettre où il expose sa réaction devant l'erreur qui la menace. Il lui en joindra donc une autre, plus générale, qui développera, pour elles-mêmes et sans souci de polémique, cette réaction et les vues neuves qu'elle lui a values sur le Mystère du Christ. Cette lettre, il l'enverra à toutes les Églises de la région d'Asie où Tychique la fera circuler, sans en exclure Éphèse bien sûr, mais sans rien y mettre qui s'applique plus particulièrement à elle qu'aux autres. Comment cette encyclique se présentait concrètement dans son en-tête, et comment elle en est venue à se dénommer « épître aux Éphésiens », nous avons vu qu'il est difficile de le décider. Il semble en tout cas très probable qu'elle soit celle à laquelle Col., IV, 16 fait allusion : quand les Laodicéens l'auront lue, laissée chez eux par Tychique, ils la feront passer aux Colossiens; et par échange de bons procédés entre tout proches voisins (cf. Col., IV, 15), ceux-ci leur communiqueront la réfutation plus précise qui ne sera sans doute pas moins utile à Laodicée qu'à Colosses. De toute manière, Éphésiens se présente comme un exposé plus développé et plus systématique des idées que la crise de Colosses a fait jaillir dans l'esprit de Paul. Elle reprend dans une nouvelle lumière bien des idées antérieures et les mène à leur achèvement. Synthèse des épîtres précédentes, notamment de Romains et de Colossiens, elle représente comme l'apogée de la pensée paulinienne.

III. Analyse du plan de l'épître. — Après une brève *Adresse* (I, 1-2), sans autre préambule, le *développement doctrinal* (I, 3-III, 21) est abordé par son sommet : une hymne soigneusement composée qui déroule en six étapes le *plan divin du salut :* élection, adoption, rédemption, révélation, appel des Juifs, puis des Gentils (I, 3-14). Ainsi contemplé *dans le conseil divin*, ce plan est ensuite commenté, sous la forme très conventionnelle d'une action de grâces (I, 15-16), *dans sa réalisation* pleine de sagesse (I, 17-18), de puissance efficace (I, 19-II, 6) et de gratuité (II, 7-10). Ce cadre sert à exprimer quelques-uns des thèmes majeurs de l'épître : l'appel des païens (I, 18), le triomphe cosmique du Christ (I, 20-23), le triomphe déjà acquis et céleste des chrétiens unis à lui (II, 4-6).

La pensée se resserre ensuite sur le thème d'intérêt central que ce qui précède préparait : l'*union des juifs et des païens* par le sang du Christ en un seul Corps qui est l'Église (II, 11-22). Ceci est le *Mystère* dont Paul se sait et se dit le ministre (III, 1-13), et qu'il demande à Dieu d'éclairer à ses lecteurs (III, 14-19). Après ce développement contemplatif qui s'achève par une doxologie (III, 20-21), on a accoutumé de reconnaître une *partie parénétique* (IV, 1-VI, 20). De fait, Paul passe à l'exhortation morale, mais l'intention de sa parénèse reste toute pénétrée par la doctrine qui précède et qu'elle sert encore activement. Ainsi son *appel à l'unité* (IV, 1-16), qui réclame l'harmonie dans le fonctionnement du Corps du Christ, puisque sont unes les sources où il puise sa vie et la fin vers laquelle il tend. Les directives de *morale générale* (IV, 17-24), *individuelle* (IV, 25-V, 5) et *sociale* (V, 6-20) qui suivent sont moins originales; mais la *morale domestique* (V, 21-VI, 9) donne lieu à un exposé sur le *mariage*, mystère de l'union du Christ avec l'Église (V, 25-33), qui couronne tout ce que Paul a pu dire sur ce sujet. La préoccupation des Puissances célestes reparaît dans l'exhortation au *combat spirituel* (VI, 10-20). Après quoi l'épître s'achève très brusquement par la recommandation de Tychique et un salut final (VI, 21-24).

IV. Doctrine de l'épître. — Le Christ *trône dans les cieux*. Cette affirmation centrale du kérygme chrétien, fondée sur le Ps. CX (CIX), 1, a reçu de la controverse colossienne un réalisme nouveau pour Paul, comme physiquement senti. Dans Colossiens, il vient d'établir la supériorité du Christ sur les puissances célestes, tant par la création que par la rédemption (Col., I, 15-20; II, 10-15); et il a rappelé, avec toute la foi primitive, que le Christ glorieux est assis à la droite de Dieu (III, 1). Dans Éphésiens, il coordonne ces deux données et reprend cette mise en place d'une façon très réaliste. D'abord en I, 20, où il précise que la session à la droite de Dieu met le Christ au-dessus de toutes les hiérarchies célestes, qui sont sous ses pieds comme toutes choses (cf. Ps., VIII, 7); puis en IV, 8-10, où cette suprématie cosmique apparaît au terme d'une montée qui, suivant elle-même une descente du ciel à la terre (ou au-dessous de la terre, dans le royaume des morts?), a hissé le Christ au sommet de tous les cieux, sa course lui ayant fait prendre possession de l'univers.

Le réalisme de cette situation céleste du Christ est tel que même les chrétiens en bénéficient. Eux aussi, ils sont dès maintenant assis dans les cieux avec lui (II, 6). Col., II, 12, en présentant la résurrection comme opérée dès le baptême, marquait déjà une avance sur Rom., VI, 4-11 dans le sens de l'eschatologie réalisée; Éphésiens fait un pas de plus dans cette voie.

L'*horizon céleste* occupe si bien la pensée qu'il se crée, ou adopte, une formule appropriée : ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, qui revient comme un refrain à cinq reprises dans l'épître (I, 3, 20; II, 6; III, 10; VI, 12). Τὰ ἐπουράνια ne signifie pas, comme il semblerait, ce qui est au-dessus des cieux. Ce sont simplement les sphères célestes, quelle que soit leur complexité; ἐπουράνιος, « céleste », s'oppose à ἐπίγειος, « terrestre » (I Cor., XV, 40; Phil., II, 10). Mais il y a bien des degrés parmi les nombreux ciels des Anciens; or c'est au plus haut que se trouve le Christ placé à la droite de Dieu, « dans les cieux, au-dessus de toute Principauté, etc. » (I, 20 sq.), et que sont donc les baptisés, « assis aux cieux dans le Christ Jésus » (II, 6). Apparaissant dès le début de l'épître (I, 3), l'expression illustre bien le plan sur lequel s'établit et demeurera la pensée : c'est « dans les cieux » que jaillissent de toute éternité la bénédiction de Dieu et tout le dessein de salut qui en découle. Rien ne montre mieux le niveau où va se situer la contemplation de Paul, et n'explique mieux son optimisme devant l'accomplissement garanti par une telle origine. L'expression reparaît encore en III, 10 et VI, 12 pour caractériser l'*habitat des puissances*. Mais cette fois, il n'est pas dit qu'il soit au plus haut. On doit au contraire, par comparaison avec II, 2, songer à cet « empire de l'air » où règne le Prince de ce monde, ces couches de l'atmosphère où les anciens plaçaient les démons. Les puissances qui régissent le cosmos (κοσμοκράτορες) leur sont ici assimilées à titre de forces de ténèbres (τοῦ σκότους τούτου) par la combinaison de deux données qui en Col., I, 13 et 16 restaient distinctes. Bien que subjuguées par le Christ et placées sous ses pieds, ces puissances cosmiques demeurent actives et sont les principaux adversaires du salut des hommes; car elles ne sont rien d'autre que l'armée du Diable, les Esprits du mal (VI, 11 sq.).

On est surpris, à vrai dire, de cette note pessimiste qui range nettement les *Principautés* et les *Puissances cosmiques* au nombre des *forces sataniques*. Colossiens ne faisait rien de tel. Elle n'associait pas expressément les hiérarchies célestes « créées » et « réconciliées » dans le Christ (Col., I, 16, 20) à l'empire de ténèbres dont il nous a délivrés (I, 13). Les puissances apparaissaient plutôt comme neutres, voire bonnes en principe, victimes en quelque sorte de la dévotion exagérée des hommes qui les rangeait malgré elles dans le camp du péché. Eph., I, 21 et III, 10 peuvent encore à la rigueur s'entendre en ce sens bénin; mais VI, 12 ne le peut plus : elles sont cette fois franchement mauvaises. Il y a là une différence de perspective indéniable, mais qui semble pouvoir s'expliquer. Dans Colossiens, Paul assimilait ces Puissances aux anges administrateurs de la Loi afin de compromettre leur prestige par la caducité et l'abolition du régime mosaïque. Cela ne compromettait pas leur nature même. De leur rôle glorieux dans le passé, devenu équivoque dans le présent, elles n'avaient eu qu'à être dépouillées pour que tout rentrât dans l'ordre en ce qui les concerne. Éphésiens ne se soucie plus de ce détour et range tout simplement ces puissances dans la catégorie des forces hostiles. Mais, si elle s'écarte en cela de la présentation de Colossiens, elle rejoint celle des épîtres antérieures où ces mêmes puissances apparaissaient déjà comme adverses (Rom., VIII, 38 sq.), coupables de la mort du Christ (I Cor., II, 8), au moins par ignorance (*ibid.*; cf. Eph., III, 10), et destinées à être réduites à l'impuissance comme des ennemis subjugués (I Cor., XV, 24 sq.). Eph., I, 21, qui semble faire écho à ce dernier passage, ne lui ajoute qu'une énumération plus élaborée des hiérarchies célestes, dont la conclusion impatiente montre assez la disposition de Paul à leur égard. L'élément le plus nouveau d'Éphésiens est en somme d'assimiler ces puissances cosmiques à des forces de ténèbres, aux esprits du mal, travaillant sous les ordres du Diable (VI, 11 sq.) ou de l'Esprit qui dirige les rebelles (II, 2). Or ces thèmes et leur fusion nous sont connus chez les Esséniens de Qumrân, et nous avons vu à propos de Colossiens que tout suggère en Asie mineure occidentale parmi les adversaires de Paul un judaïsme ésotérique de cette tendance. L'attitude de Paul peut s'expliquer par là. Un tel monde d'idées qumrâniennes se reflétait déjà en Col., I, 13; il se retrouve ici où le combat contre les Esprits du mal (VI, 11-17) fait songer à la Guerre des Fils de Lumière et des Fils de Ténèbres; et il a encore un écho dans l'opposition dualiste entre lumière et ténèbres de V, 3-13.

Il est assez vain dans ces conditions de se demander si ces puissances maléfiques seront finalement sauvées dans le Christ. Déjà le ἀποκαταλλάξαι de Col., I, 20 nous a paru n'être qu'une anticipation de I, 22 et associer les puissances célestes à la réconciliation des

hommes avec Dieu au simple titre de mandataires jadis chargés de la Loi et maintenant remis à leur place. Le ἀνακεφαλαιώσασθαι d'Eph., I, 10 est encore plus général, et veut dire seulement que les êtres célestes seront ramenés comme les terrestres sous la seigneurie du Christ comme « chef » (dérivation populaire à partir de κεφαλή) par une soumission qui pourra être sujétion d'amour mais aussi assujettissement par force.

Au fait, ces puissances et le cosmos qu'elles dirigent n'ont jamais par eux-mêmes intéressé S. Paul. Ils n'entrent dans son champ de vision que comme cadre de l'humanité, ce qui est très biblique. Les prétentions des docteurs de Colosses leur ont valu de tenir la vedette en Colossiens, et Éphésiens en hérite quelque chose : les puissances y restent évoquées pour composer la scène où se joue le drame du salut, mais elles s'effacent dans le décor pour rendre le premier rôle au groupe qui seul intéresse vraiment Paul, le *peuple élu des hommes qui sont sauvés par l'union au Christ.* Ce sujet qu'il porte en lui depuis la rencontre du chemin de Damas, il y revient une fois de plus, reprenant bien des *thèmes déjà connus*, jusque dans leur formulation, par les épîtres antérieures, tout en les prolongeant et les élargissant selon sa perspective nouvelle. L'appel à la vie sainte en présence de Dieu (I, 4; cf. I Thess., III, 13; I Cor., I, 8; Phil., I, 10; II, 15; Col., I, 22) et l'accès confiant par la foi (III, 12; cf. Rom., V, 2), la rédemption par le sang du Christ (I, 7; cf. Rom., III, 25), la foi à l'Évangile (I, 13; cf. I Thess., I, 5-7; Rom., I, 16, etc.; Col., I, 4-6), l'Esprit-Saint sceau et arrhes (I, 14; cf. II Cor., I, 22; V, 5), la puissance de Dieu ressuscitant le Christ (I, 19 sq.; cf. II Cor., XIII, 4; Rom., VI, 4; Phil., III, 10; Col., II, 12), le salut par grâce, non par les œuvres, mais engageant à produire des œuvres bonnes (II, 8-10; cf. Gal., Rom., *passim*), le passé pécheur dans l'aveuglement de l'esprit (IV, 17-19; cf. Rom., I, 21, 24), le revêtement de la nouvelle créature dans le Christ (IV, 24; cf. Gal., III, 27; VI, 15; II Cor., V, 17; Rom., XIII, 12, 14; Col., III, 10) : autant d'aspects familiers de la pensée paulinienne qui réapparaissent ici et là, parfois avec une marque particulièrement forte de sa griffe (II, 8-10 et IV, 17-19). Mais ils sont mis au service d'une idée centrale qui est nouvelle, au moins par son insistance : celle du *salut collectif* de l'humanité dans le Christ. De soi, ce point de vue non plus n'est pas nouveau; il exprime au contraire un aspect essentiel du plan divin et se rattache à l'économie du peuple élu de l'ancienne alliance. Aussi Paul l'a-t-il envisagé plus d'une fois dans son œuvre antérieure. Mais les problèmes concrets qui lui étaient alors posés ramenaient souvent son regard vers des aspects plus particuliers, tels que l'attente de la Parousie, la folle sagesse du message de la croix, le bon ordre des assemblées liturgiques, les économies de la loi et de la grâce. A présent, dans l'horizon dilaté par la crise de Colosses, en face d'un Christ plus nettement établi dans son élévation céleste, le groupe des sauvés, qui de fait va croissant et envahit la terre, retient davantage l'attention et devient un objet privilégié de réflexion théologique. Ce groupe des sauvés, c'est l'Église, qui rassemble les juifs et les païens, qui s'organise en un Corps dont le Christ est la tête, ou encore l'époux, enfin qui assume le cosmos renouvelé au point de pouvoir être identifiée au plérôme du Christ. Trois aspects du problème qui caractérisent ce qu'a de neuf la vision d'Éphésiens.

Le premier, celui de la *réunion des juifs et des païens*, préoccupe Paul depuis longtemps. Issu du peuple juif, il s'est vu choisi par le Christ pour l'évangélisation des païens. Il n'a cessé cependant d'appeler ses frères de race, mais n'a rencontré le plus souvent qu'hostilité et persécutions. Ce refus du premier peuple élu est un problème qui l'angoisse; peut-être est-il cette « écharde dans la chair » dont il parle en II Cor., XII, 7 (Menoud). En Rom., IX-XI il abordait de front ce problème, mais n'arrivait qu'à y entrevoir un « mystère » du plan divin (Rom., XI, 25) : le refus des juifs était sans doute requis pour l'accès des païens au salut, en suite de quoi Israël reviendrait au bercail. Toutefois ce n'était encore là qu'espérance mêlée d'inquiétude. L'épître aux Éphésiens reprend une dernière fois le problème, mais avec une ampleur de vue cosmique et dans l'optimisme de l'eschatologie réalisée (encouragé peut-être par le récent succès de la collecte). Tout s'organise au mieux selon l'économie du plan divin contemplé « dans les cieux ». Déjà les deux dernières strophes de l'hymne initial (I, 11-14) abordent le sujet dans la sérénité céleste du conseil divin : juifs et païens répondent à deux étapes du plan de salut, celle de l'espérance, puis celle de la foi à l'évangile, se consommant toutes deux dans la prise de possession par le même Esprit-Saint. En effet les païens sont appelés à partager l'héritage des « saints » (I, 18), qui pourraient être les anges (Col., I, 12 et sa terminologie qumrânienne), mais qui sont plutôt ici le peuple saint d'Israël (cf. Eph., II, 19). Ces deux catégories de l'humanité sont si présentes à la pensée qu'elles reparaissent en II, 2-3 : au passé pécheur des païens est comparé celui des juifs eux-mêmes, selon le même mouvement de pensée qu'en Rom., I, 18-32 + II, 1-29 = III, 9-20. Mais c'est surtout en Eph., II, 11-22 que l'ancien « estrangement » puis le rapprochement de ces deux peuples est traité dans un triptyque très construit : séparés naguère au temps de l'ancienne économie qui réservait à Israël les biens du salut (11-13), ils ont été rapprochés entre eux et avec Dieu par la croix du Christ, qui a supprimé cette ancienne économie (14-18); désormais ils sont réunis en la même construction du temple spirituel où Dieu habite parmi les hommes (19-22). Et Paul revient une dernière fois sur cette certitude dans sa définition du Mystère du Christ : même héritage, même corps, même promesse pour les païens que pour les juifs (III, 6). Ce qui a supprimé les distances et fait la paix entre les deux parties de l'humanité, c'est l'abolition, la caducité des décrets de la Loi par la Croix (II, 14-15). Ce changement de régime, qui servait en Col., II, 14-15 à motiver la destitution des puissances célestes et la restitution de la seigneurie directe et unique du Christ sur les hommes, sert à présent à expliquer le regroupement des factions adverses de l'humanité en un seul peuple, où la haine fait place à la paix.

Plus exactement, le regroupement se fait « en un seul Homme nouveau » (II, 15) qui est le Christ, prototype de l'humanité nouvelle (cf. IV, 24 et Col., III, 10) : « en un seul Corps » (II, 16) qui est son corps crucifié et mort au péché, « en un seul Esprit » (II, 18) qui est l'Esprit du Christ ressuscité. Nous retrouvons ici le thème du *Corps du Christ* avec toute sa profondeur paulinienne : non la simple application métaphorique de l'image profane du « corps social », mais l'expansion eschatologique du corps individuel de Jésus mort et ressuscité, s'unissant par le baptême les corps des chrétiens et se dilatant en eux aux dimensions du grand Corps de l'Église. Ce thème, esquissé dès les épîtres aux Corinthiens et aux Romains, mais précisé dans l'épître aux Colossiens, bénéficie en Éphésiens de cette précision et progresse encore davantage dans la voie de la personnification. La combinaison des thèmes de « Tête » (des puissances; cf. Col., II, 10) et de « Corps », déjà faite en Col., I, 18, est reprise en Eph., I, 22; V, 23. La distinction est maintenue entre le Corps qui se construit sur la terre et la Tête qui du ciel organise sa croissance (Col., II, 19; Eph., IV, 15 sq.).

Mais en outre, l'individualité de l'Église est soulignée par l'image du Temple dont le Christ est la pierre d'angle (ou la pierre de faîte?) (Eph., II, 20-22) et par le fait que c'est elle, l'Église, qui par son existence même découvre aux principautés et aux puissances la sagesse du plan divin (III, 10). Sa structure, une dans la complexité de sa hiérarchie et de ses services réciproques, se manifeste surtout en IV, 3-16 comme fondée dans l'unité et aboutissant à l'unité. Au point de départ, le Corps unique et l'Esprit unique de l'unique Seigneur, auquel on se rattache par l'unique Foi et l'unique Baptême pour parvenir à l'unique Espérance à laquelle appelle le Dieu unique et Père de tous, au-dessus de tous, par tous et en tous (IV, 4-6). Au terme, le Christ, Homme parfait dans la force de l'âge de sa plénitude, où tous se rencontrent dans l'unité de la foi et de la connaissance (IV, 13). Il était difficile d'exprimer plus fortement la personnalité dans la dépendance de l'Église-Corps sous le Christ-Tête.

Et pourtant Paul a réussi à conjuguer mieux encore la distinction par la sujétion et l'union par l'amour : c'est en faisant de l'Église *l'Épouse du Christ*. Reprenant la personnification féminine du peuple élu, si fréquente dans la Bible, la péricope V, 22-33 illustre par le mariage humain les relations de soumission et d'amour qui unissent le Christ à l'Église, mais en même temps elle fait de celles-ci la norme exemplaire de celui-là. Au fait, dans cette comparaison réciproque, c'est l'union du Christ et de l'Église qui est première. C'est elle que Dieu a voulue d'abord, et le mariage humain énoncé dès Gen., II, 24 ne s'explique que comme sa préparation « mystérieuse ». Puisque l'Église ce sont les chrétiens, et que son baptême (V, 26) c'est le leur, cela revient à dire que le corps humain trouve sa totale purification et consécration dans l'union au corps du Christ, tandis que son union à la femme dans le mariage n'en est qu'une figure efficace.

L'Église occupe tellement le centre de la scène où se joue le drame du salut qu'elle en vient à la remplir toute et à *se dilater jusqu'au grand cadre du cosmos*. Ce cadre, disions-nous, n'a jamais par lui-même intéressé Paul. Il s'est imposé à son regard dans la crise colossienne et ç'a été pour être assumé par le Christ sous le terme de plérôme. En Éphésiens, où ce cadre retourne dans l'ombre et où l'Église envahit tout, le terme de plérôme, en quelque sorte disponible, en vient à lui être appliqué : *elle n'est pas seulement le Corps du Christ, elle est son plérôme* (I, 23), c.-à-d. que, par delà les chrétiens qui sont le « Corps » proprement dit, elle assume en quelque sorte toutes ces forces de la création régénérée (cf. Rom., VIII, 21) où se répandent les énergies du Christ ressuscité qui remplit tout l'univers (IV, 10) comme il en est rempli (I, 23) (voir l'art. PLÉRÔME). Le Christ ressuscité est la cellule initiale du monde nouveau; en lui Dieu a recréé l'humanité (IV, 24) et « récapitulé » l'univers (I, 10). Il contient ainsi toute la plénitude de Dieu et du cosmos nouveau (cf. Col., II, 9), dans laquelle ceux qui s'unissent à lui se trouvent par le fait même plongés (III, 19; IV, 13; cf. Col., II, 10 *a*). L'ampleur cosmique du regard de Colossiens s'est vraiment maintenue en Éphésiens, mais elle s'est toute mise au service de l'Église.

Et de même qu'en Colossiens, ici aussi cet épanouissement du plan de salut est présenté comme le *Mystère*. On a voulu parfois opposer le sens de ce terme dans les deux épîtres; il est pourtant bien homogène. En Colossiens, le mystère était l'accès des païens au salut, non seulement en I, 26 sq., mais aussi en IV, 3, car c'est bien pour eux que Paul est prisonnier, et en II, 2, où la critique textuelle conseille d'omettre le mot « Christ » et de voir dans le mystère ce secret du plan divin, plein de sagesse cachée, qui se révèle par l'apostolat de Paul. De même, en Éphésiens le mystère reste l'incorporation des païens au salut d'Israël : ainsi en III, 3-6, 8-9, parallèle développé de Col., I, 25-27, et en VI, 19 parallèle de Col., IV, 3. En Eph., I, 9, le mystère est la récapitulation universelle, mais c'est là, nous l'avons vu, une extension cosmique du plan de salut qui a pour centre ici encore la réunion des juifs et des païens dans l'Église. Quant à Eph., V, 32, le mot « mystère » y reçoit le sens, traditionnel dans le judaïsme, d'un secret de Dieu déposé dans l'Écriture, jadis incompris et aujourd'hui révélé.

Enfin, toujours comme en Colossiens, cette notion de mystère entraîne la notion connexe de *connaissance supérieure et spirituelle*. Puisque le mystère du conseil divin est l'œuvre d'une sagesse infinie en ressources (III, 9-10), il faut à l'homme la sagesse d'une intelligence supérieure pour le comprendre (I, 17 sq.) et saisir son ampleur cosmique (III, 18). Il y faut même une « révélation » (I, 17). Dieu l'a accordée à la présente génération des apôtres et prophètes, dont Paul se sait le représentant privilégié, lui l'Apôtre des Gentils (III, 1-13).

V. AUTHENTICITÉ. — L'épître aux Éphésiens n'est pas moins bien attestée dans l'antiquité que Colossiens. Peut-être sous-jacente à *I^a Clem.*, XLVI, 6, 7 et Ignace, *ad Pol.*, I, 2, elle semble nettement supposée par Ignace, *ad Pol.*, V, 1; Polycarpe, *ad Phil.*, I, 3; XII, 1. Justin l'utilise peut-être en *Dial.*, XXXIX, 4 et LXXXVII, 6; CXIV, 4; CXX, 6. Marcion la reçoit sûrement dans sa collection sous le nom d'épître aux Laodicéens. Elle figure au canon de Muratori. Non seulement Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, etc., la reconnaissent paulinienne, mais aussi les Gnostiques du II^e s., qui en font grand cas et fréquent usage. Les premières voix discordantes ne s'élèvent qu'à la fin du XVIII^e s. Elles trouvent un écho puissant tout au long du XIX^e s. Maintenant encore, bien des critiques persistent dans ce refus, plus que pour Colossiens, par ex. Bultmann, Käsemann, Goodspeed, Mitton, W. L. Knox, Masson, etc. Cependant il est possible de relever depuis le début de ce siècle un certain retour favorable; ainsi, sans parler des catholiques, B. Weiss, Haupt, Harnack, Deissmann, Behm, W. Michaelis, Percy, Rendtorff admettent l'authenticité. Le plus souvent c'est toute l'épître qu'on rejette, mais il arrive parfois qu'on y distingue de l'authentique et de l'interpolé. Ainsi Goguel qui, après avoir soutenu l'inauthenticité complète, discerne en 1935 une couche primitive paulinienne, rechargée après coup par les interpolations suivantes : I, 3 (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις), 10, 20 *b*-23; II, 2 *b*, 6 *b*-7, 14-18, 20-22; III, 2-13, 15, 21 (ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καί); IV, 8-10, 15 (τὰ πάντα); V, 23 *b*-24 *a*, 25 *b*-27, 28 (οὕτως), 29 *c*-30, 32; VI, 12-13.

L'épître déclarée inauthentique était reportée jadis à quelque date du II^e s. Elle était l'œuvre d'un épigone couvrant du nom de Paul sa réplique au gnosticisme de son temps. L'école de Tubingue y voyait évidemment un de ces écrits tardifs du N. T. où s'opère la synthèse des deux mouvements contraires, le pétrinisme judéo-chrétien et le paulinisme pagano-chrétien. Aujourd'hui ceux-là mêmes qui la rejettent encore la maintiennent dans le I^er s., proche de Paul, composée par quelque disciple immédiat. Celui-ci aura voulu prolonger les idées de son maître en un sens plus ecclésiologique, en partie pour parer au danger grandissant des schismes. Ou bien, et ceci est soutenu en particulier par Goodspeed, il aura rédigé une synthèse de théologie paulinienne à sa façon comme préface à la collection des lettres de l'Apôtre qu'il publiait alors.

Les motifs qui font douter de l'authenticité, totale

ou partielle, d'Éphésiens sont un peu les mêmes que dans le cas de Colossiens : théologie trop évoluée, langue trop chargée ou insolite, curieuses relations littéraires avec les autres épîtres du N. T. en général, et avec Colossiens en particulier.

Nous avons déjà largement répondu au premier grief en exposant la *doctrine de l'épître*. Les thèmes ou les points de vue nouveaux qu'elle comporte incontestablement nous ont paru s'expliquer par l'apport de la crise colossienne et se tenir dans la ligne de la pensée paulinienne sans dépasser les limites d'une évolution parfaitement vraisemblable. Il ne semble pas, en particulier, qu'Éphésiens suppose un assaut nouveau et distinct de la « gnose ». La plupart des exégètes retrouvent, bien entendu, celle-ci derrière Éphésiens, comme déjà ils la découvraient derrière Colossiens; et ils pensent en apercevoir de nouveaux traits. Ce n'est pas qu'ils voient là un signe d'inauthenticité. Nous avons dit qu'ils admettent à présent l'existence d'une telle gnose au temps de S. Paul. H. Schlier, par ex., devenu catholique et recevant l'épître pour paulinienne, y reconnaît toujours des thèmes gnostiques, non certes adoptés par Paul mais réfutés par lui en reprenant leurs propres termes. Ce n'est donc pas pour défendre l'authenticité d'Éphésiens qu'on se permet ici de mettre en doute cette exégèse gnosticisante, mais parce qu'elle ne paraît pas suffisamment fondée. Comme pour Colossiens, et à l'encontre du consensus presque universel des critiques, je pense qu'on exagère la physionomie gnostique des adversaires de Paul et qu'on déduit trop leur système de ce qui n'est parfois que trouvailles pauliniennes. Les notions de corps, tête, plérôme, telles que nous les avons expliquées en Colossiens et qu'elles se retrouvent ici, s'entendent assez à partir des antécédents pauliniens et de la philosophie populaire (cf. art. Plérôme) pour ne pas dépendre d'un « mythe de l'Urmensch », à moins qu'on entende seulement par là des spéculations juives sur le premier Adam dont Paul a bien pu en effet s'inspirer dès les épîtres aux Colossiens (ch. xv) et aux Romains (ch. v). Il y a dans Éphésiens comme dans Colossiens un dualisme incontestable, mais éthique non ontologique, qui se trouve dans tout le N. T. et remonte au judaïsme (cf. Qumrân). Quant à la « connaissance » supérieure que ces deux épîtres mettent en un spécial relief, elle relève du judaïsme sapientiel et apocalyptique, se trouve abondamment attestée dans l'essénisme de Qumrân, et n'est pas encore ce principe essentiel et suffisant de salut que sera la « gnose » postérieure.

Outre ces traits qu'elle partage avec Colossiens, Éphésiens en présente-t-elle d'autres qui peuvent passer pour « gnostiques »? Le terme αἰών ne signifie certainement que « siècle » en Eph., I, 21; II, 7; III, 11, 21. Ce sens est également recommandé pour III, 9, comme il l'était pour son parallèle-source Col., I, 26, tant par l'association avec γενεά (comme en III, 21; cf. Tob., I, 4; VIII, 5, *Sinaïticus;* X, 10) que par le thème courant du mystère caché depuis les temps anciens (Eph., III, 5; Rom., XVI, 25; I Cor., II, 7; cf. Act., III, 21; XV, 18). On peut hésiter pour II, 2 : l'accouplement avec κόσμος peut lui laisser le même sens, selon la coutume des expressions pléthoriques d'Éphésiens (cf. I, 5, 11, 19), mais le parallèle avec ἄρχων de l'expression suivante parle en faveur d'un sens personnel. Au reste, ce sens d'Éon personnifié n'aurait rien de spécifiquement gnostique, et n'engage certainement pas ici l'idée d'Éons dérivant de la divinité par émanation et appariés en syzygies. Le mur de séparation entre ciel et terre, que doit traverser le Sauveur gnostique dans sa descente à travers les sphères, serait un trait plus spécifique. Mais il est bien douteux qu'il faille le reconnaître en II, 14. Aussi bien ce passage sur la réunion des juifs et des païens fait-il totalement abstraction des puissances célestes qui, nous l'avons vu, n'apparaissent en Éphésiens que de façon épisodique, à titre de survivance de la controverse récente. Ici Paul reprend le vieux problème de l'hostilité qui opposait juifs et païens et tout invite à voir dans le μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ de II, 14, sinon une allusion précise à la barrière du Temple, du moins une métaphore très spontanée de la clôture séparante qu'est la Loi. Enfin, faut-il que la descente et la montée du Christ en IV, 8-10 soient un écho de celles du Sauveur gnostique? Mais la descente de l'Incarnation et la remontée de l'Ascension sont des données fondamentales de la foi chrétienne, que Paul n'avait qu'à repenser dans l'horizon cosmique de Colossiens-Éphésiens pour s'exprimer comme il le fait. On se demanderait plus justement si ce n'est pas le mythe gnostique qui doit quelque chose à des affirmations pauliniennes comme celle-ci. Il y a là une question de principe qui commande toute cette discussion. On exploite des textes gnostiques du IIe s., où l'influence chrétienne est souvent notoire, pour reconstituer un système dont Paul, ou ses disciples, seraient dépendants. La dépendance pourrait être inverse, et le cercle être vicieux. Certes, il ne faut pas mettre en doute l'existence prépaulinienne, ou préjohannique, d'un certain dualisme et de spéculations ésotériques dont Paul, ou Jean, ont subi l'influence. Mais il est des thèmes plus spécifiques, qui se retrouveront en effet dans la Gnose mais qui apparaissent déjà chez Paul dans un état plus pur, conforme au message chrétien. Nous venons d'en voir quelques exemples. Le plus sage en de tels cas semble être de maintenir la priorité de pensée là où est la priorité de temps, c.-à-d. du côté de l'Apôtre.

Les objections touchant *la langue et le style* ne nous retiendront pas longtemps, car elles sont du même ordre que pour Colossiens et appellent les mêmes réponses. Les critiques sont d'accord pour reconnaître que le vocabulaire d'Éphésiens ne présente pas plus de mots rares ou de singularités que celui des autres épîtres. Plus curieuse est l'accumulation pléonastique de substantifs synonymes (I, 11 : ἡ βουλὴ τοῦ θελήματος; I, 19 : ἡ ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος; IV, 23 : τὸ πνεῦμα τοῦ νοὸς). Enfin, les phrases s'étirent et s'entortillent à l'aide de participes, de relatifs et de particules, avec la même ampleur traînante qu'en Colossiens; l'hymne de I, 8-14 n'en fait qu'une seule ! Les considérations émises plus haut à propos de Colossiens valent ici : Paul a plusieurs styles, entre autres un style contemplatif et « liturgique », qui se déploie dans Éphésiens avec une particulière complaisance, mais qui n'est pas absolument nouveau. Les circonstances où il écrit et le sujet qu'il traite peuvent expliquer le ton qu'il adopte. Il reste que, si d'autres raisons nous amènent à imaginer un disciple écrivant sous sa conduite avec quelque autonomie, cette solution sera la bienvenue pour expliquer ce que la langue d'Éphésiens a malgré tout d'inaccoutumé.

Il est un autre trait, à la fois doctrinal et littéraire, qui frappe en Éphésiens : les *nombreux contacts*, voire les emprunts, qui la rattachent aux *épîtres antérieures de Paul*. Nous avons relevé plus haut quelques-uns de ces rappels de thèmes connus. Ils semblent au premier abord plaider pour l'authenticité : ne reconnaît-on pas la voix de Paul? Mais cet argument peut trop prouver et retourner sa pointe, si les rappels se font trop insistants : est-ce Paul qui se copie ainsi? ou n'est-ce pas plutôt un disciple qui l'imite consciencieusement? Des critiques ont penché pour la deuxième réponse. Goodspeed et Mitton, par ex., ont pu dresser, en face du texte d'Éphésiens, des listes impressionnantes de parallèles pauliniens, et en con-

clure que notre épître n'est guère qu'une anthologie diligemment colligée dans les écrits de Paul par quelque studieux disciple qui voulait ainsi introduire sa collection. La suggestion ne manque pas d'attrait; on se demande toutefois si elle n'exagère pas la littéralité des emprunts. Les parallèles qu'on propose sont souvent assez libres pour être franchement originaux. D'aucuns sont d'admirables raccourcis où tout l'essentiel d'un thème est redit de façon nouvelle; ainsi II, 8-10 résumant avec une puissante concision la doctrine de la grâce et des œuvres, ou IV, 17-19 synthétisant le tableau de Rom., I, 18-32. De plus, ces « emprunts » sont admirablement organisés entre eux dans une synthèse originale qu'ils servent en se pliant à elle, sans donner l'impression du disparate juxtaposé. On doute qu'un admirateur de Paul, si appliqué et si habile qu'on le suppose, ait pu réussir un tel tour de force. Qu'il suffise de comparer la plate réalisation qu'est l'épître apocryphe aux Laodicéens ! La griffe de Paul se sent dans trop d'endroits d'Éphésiens pour qu'il n'y ait pas lui-même mis la main. Il reste que ces nombreux parallèles ne sont pas toujours géniaux et surprennent par leur fréquence. Ne s'expliqueraient-ils pas mieux, eux aussi, dans l'hypothèse d'un disciple travaillant sous la direction de Paul?

Avant d'examiner de plus près cette possibilité, il faut encore envisager un autre aspect du problème, qui suggère un autre principe de solution. Éphésiens présente aussi de frappantes affinités avec d'autres écrits qui ne sont pas de Paul, en particulier avec la première épître de Pierre. Ces rapports ont été reconnus depuis longtemps et l'on a proposé, tantôt de faire dépendre I Petr. d'Eph., tantôt l'inverse. Dans le premier cas, le plus vraisemblable, on tient I Petr. pour un écrit « deutéropaulinien »; dans le deuxième, l'authenticité d'Eph. est évidemment abandonnée. Mais il est une troisième solution qui s'affirme de plus en plus de nos jours, particulièrement depuis l'étude de I Petr. par Selwyn : celle d'une source commune, qui dans le cas présent serait une catéchèse baptismale alors assez répandue sous des formes d'ailleurs variables dans les milieux de l'Église primitive. D'autres écrits en relèveraient aussi, telle l'épître de Jacques et certains passages d'épîtres pauliniennes aussi indiscutées que Romains. Une telle manière de voir, qui répond à l'une des tendances aujourd'hui les plus fécondes en divers domaines du N. T., ouvre la voie à une conception plus collective de la composition des écrits. Par delà les personnalités des auteurs individuels, dont Paul est un cas éminent, on pressent tout un milieu communautaire de tradition catéchétique et liturgique dont ces auteurs, et même un Paul, sont solidaires. Dans le cas qui nous occupe, l'influence de ce milieu liturgique, marquée en particulier par des allusions au baptême (I, 13; II, 5 sq.; V, 14; V, 26), aura été plus forte que dans les épîtres antérieures de Paul, soit que le propos et le genre littéraire d'Éphésiens aient poussé en ce sens, soit qu'avec le temps cette catéchèse commune se soit développée et mieux affirmée, soit enfin que le disciple dont Paul se sera servi y ait volontiers puisé pour mener à bien sa besogne.

Mais *les affinités littéraires d'Éphésiens avec Colossiens* sont assurément les plus remarquables et celles qui requièrent avec le plus d'urgence une explication. On observe entre les deux épîtres un grand nombre d'étroits parallèles. Ils sont au plus clair dans la parénèse de morale domestique, Eph., V, 22-VI, 9 reprenant l'ordre, les conseils et souvent les expressions de Col., III, 18-IV, 1, avec, il est vrai, un développement important et très original sur le mariage. Après la section, également originale, sur le combat spirituel, Éphésiens retrouve en VI, 18 le fil de Col., IV, 2 et le suit jusqu'en VI, 22 = Col., IV, 8, tout près de la fin. Mais déjà le début de la parénèse avait utilisé ici et là des données de Colossiens; ainsi Eph., IV, 2-3 et IV, 32-V, 2 s'inspire de Col., III, 12-14; Eph., IV, 16 de Col., II, 19; Eph., IV, 22-24 de Col., III, 9-10; Eph., IV, 31 de Col., III, 8; Eph., V, 6 de Col., III, 6; Eph., V, 15 sq. de Col., IV, 5; Eph., V, 19 sq. de Col., III, 16 sq. Même dans les premières parties des deux épîtres, mieux distinguées pourtant par leurs objets différents, les parallèles ne manquent pas. Que l'on compare Eph., I, 4 à Col., III, 12 et I, 22; Eph., I, 6 sq. à Col., I, 13 sq.; Eph., I, 10 à Col., I, 16, 20; Eph., I, 13 à Col., I, 5; Eph., I, 15 sq. à Col., I, 9 et 3-4; Eph., I, 19 sq. à Col., II, 12; Eph., I, 21 à Col., I, 16; Eph., I, 22 *b*-23 à Col., I, 18-19; Eph., II, 5 sq. à Col., II, 12 sq.; Eph., II, 11 à Col., II, 11; Eph., II, 12 à Col., I, 21, 27; Eph., II, 14-16 à Col., I, 20-22; Eph., II, 15 à Col., II, 14; Eph., III, 1-13 à Col., I, 23 *c*-29; Eph., III, 17 à Col., I, 23 et II, 7; Eph., III, 19 à Col., II, 9-10. Il suffit d'examiner chacun de ces cas pour constater que la dépendance est d'ordinaire du côté d'Éphésiens. Ainsi en Eph., I, 10 τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς est une allusion rapide, et peu exigée du contexte, aux catégories qui sont l'objet propre de Col., I, 16-20; ἀνακεφαλαιώσασθαι est un condensé puissant mais sibyllin de Col., I, 15-20; II, 10-19. L'Évangile « discours de vérité » d'Eph., I, 13 est une allusion abstraite à l'évangélisation qui trouve en Col., I, 5-7 sa base concrète. Le διὰ τοῦτο κἀγώ de II, 15, qui se rattache fort mal à ce qui précède, ne s'explique bien que par imitation de Col., I, 9 où la liaison est excellente. Et ainsi de suite.

Il est pourtant quelques cas, peu nombreux, où la dépendance semble être du côté de Colossiens. Ainsi Col., I, 18 détonne quelque peu dans son contexte et a pu être rajouté sous l'influence de passages comme Eph., I, 22 sq. Si l'on admet en effet l'évolution que nous avons proposée de l'usage de κεφαλή en deux étapes : 1° le Christ-Tête (autorité) des puissances cosmiques; 2° le Christ-Tête (animatrice et nourricière) du Corps, il est spontané de penser que la première étape est celle de Colossiens, préoccupée de ranger les puissances sous la domination du Christ (cf. Col., II, 10, 19 *a*), tandis que la deuxième étape convient à Éphésiens, plus soucieuse des relations du Christ et de l'Église (cf. Eph., I, 22; IV, 15; V, 23). S'il en est ainsi, Col., I, 18 pourrait bien être une retouche ecclésiologique, introduite dans un contexte cosmique, sous l'influence d'Éphésiens; un peu comme Eph., I, 10 est un rappel cosmique dans un contexte ecclésiologique, sous l'influence de Colossiens.

Un cas où se manifeste bien la complexité du problème est celui de Col., II, 19 et Eph., IV, 16. D'une part la formule de Colossiens est nettement plus légère, plus primitive que celle d'Éphésiens, où les surcharges sont manifestes : οἰκοδομή qui se retrouve en Eph., II, 21; IV, 12, 29, jamais en Colossiens; συναρμολογεῖν qui est également en Eph., II, 21 et jamais ailleurs dans le N. T.; ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου pour raccorder par inclusion à ἑνὶ ἑκάστῳ... κατὰ τὸ μέτρον d'Eph., IV, 7; enfin la reprise de τὸ σῶμα par τοῦ σώματος dans le même verset parce que son remaniement en a fait perdre quelque peu le fil. Mais d'autre part ce passage convient bien mieux au contexte d'Éphésiens, sur la structure et la croissance de l'Église, qu'à celui de Colossiens, où il s'agit des observances judaïsantes condamnées. Un indice révélateur est le ἐξ οὗ initial, qui se raccorde bien en Éphésiens à Χριστός, mais mal en Colossiens à κεφαλή. Tout se passe donc comme si, à une rédaction primitive de Colossiens qui s'arrêtait en 19 *a* par κεφαλή au sens de Chef-Autorité, avait été ajouté après coup le ℣. 20 qui prend κεφαλή au sens de Tête-Principe vital et intro-

duit un thème relevant plutôt d'Éphésiens, encore que dans une formulation plus pure.

C'est à rendre compte de telles situations complexes que s'efforcent des solutions complexes comme celle de H. J. Holtzmann : Éphésiens composé en partie d'après Colossiens, et Colossiens retouché en fonction d'Éphésiens. Pourtant il ne semble pas impossible que Paul soit responsable des deux écrits, si tous deux ont été en même temps sur le chantier, en sorte que la rédaction du premier (Col.) a pu encore subir l'influence du second (Eph.). *A fortiori*, tous les autres contacts plus simples que nous avons évoqués semblent pouvoir s'expliquer par cette hypothèse : écrivant coup sur coup deux lettres dans une même situation de pensée, n'est-il pas naturel que Paul voie se presser sous sa plume des expressions analogues?

Encore faut-il que ces expressions ne soient pas reprises de travers et avec maladresse, ou encore par mode d'imitation servile où manque la spontanéité de la création originale. Or il est plus d'un cas où il semble en être ainsi, et cette difficulté fait rebondir le problème. Col., I, 24-29 repris en Eph., III, 1-13 offre un excellent exemple du travail savant et quelque peu artificiel auquel s'est livré le rédacteur d'Éphésiens. Quatre idées principales composent ce passage. Elles se suivent en Colossiens avec naturel : A. Souffrances de Paul pour la conversion des païens (24); B. sa vocation d'Apôtre des païens (25); C. la manifestation du mystère, jadis caché, aujourd'hui révélé (26-27 *a*); D. le contenu du mystère : le Christ chez les païens (27 *b c*); après quoi, B est repris par b : la prédication effective de Paul (28), et A par A' : Paul souffre pour sa mission (29). L'épître aux Éphésiens a curieusement développé ce passage en le dédoublant; on peut schématiser ainsi son résultat, comparé à la disposition de Colossiens :

Colossiens	Éphésiens
A 24	A 1
B 25	B 2-4
C 26-27 *a*	C 5
D 27 *b c*	D 6
b 28	B' 7-8 *a* + b 8 *b*-9 *a*
	C' 9 *b*-11 *a*
	D' 11 *b*-12
A' 29-II, 1	A' 13

Un tel dédoublement entraînait inévitablement des répétitions; des variations ingénieuses ont pourvu en partie à cet inconvénient. Ainsi Col., I, 25 : ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι a été repris une première fois en Eph., III, 2 : τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ τῆς δοθείσης μοι et une deuxième en III, 7 : οὗ ἐγενήθην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ τῆς δοθείσης μοι. Au besoin, la formule de Colossiens a été partagée en deux; les αἰῶνες et les γενεαί associés en Col., I, 26 ont fourni les γενεαί de Eph., III, 5 et les αἰῶνες de III, 9. Cette comparaison très instructive pourrait se poursuivre ainsi. Et ce n'est pas là un cas isolé. Cette façon d'utiliser deux fois un même texte de Colossiens s'observe encore par ex. en Col., III, 12-14 qui sert à Eph., IV, 2-3 puis à IV, 32-V, 2. On a d'ailleurs l'inverse : deux textes de Colossiens fusionnés par Éphésiens en un seul; ainsi Col., I, 4 et 9 en Eph., I, 15 sq.; Col., II, 13 et III, 7 en Eph., II, 1-3, etc.

Est-ce bien Paul lui-même qui pratique ce travail de marqueterie? On peut en douter, surtout quand on voit certains mots y subir des gauchissements de sens. Ainsi l'οἰκονομία, qui en Col., I, 25 a le sens paulinien normal de « gestion, administration » (cf. I Cor., IX, 17; IV, 1), mais qui reçoit dans le parallèle Eph., III, 2 le sens de « disposition divine » (cf. Eph., I, 10; III, 9), ce qui l'oblige à se combiner avec la formule très paulinienne ἡ χάρις (τοῦ Θεοῦ) ἡ δοθεῖσά μοι (I Cor., III, 10; Gal., II, 9; Rom., XII, 3; XV, 15) pour rendre le possible τὴν οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ τὴν δοδεῖσάν μοι de Colossiens par le bizarre et surchargé τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ τῆς δοθείσης μοι. Une formule qui a spécialement heurté les critiques peut s'expliquer par le même procédé. On s'est étonné à bon droit que Paul parle des « saints apôtres et prophètes » (Eph., III, 5) et on a vu là une formule de la génération post-apostolique. En fait il s'agit encore d'une combinaison : de οἱ ἅγιοι, fourni par le parallèle Col., I, 26, avec le couple ἀπόστολοι καὶ προφῆται qui venait de figurer en Eph., II, 20 où ces ministres privilégiés de la nouvelle économie (cf. déjà I Cor., XII, 28) sont précisément les fondements de l'édifice des saints.

Dibelius considérait que les autres objections contre l'authenticité d'Éphésiens pouvaient être esquivées, mais tenait pour fatale celle de ses rapports littéraires avec Colossiens. C'est en effet certainement la plus grave. Il paraît impossible d'attribuer à Paul lui-même les laborieuses imitations qui viennent d'être analysées, avec les inconséquences qui les accompagnent. On sent plutôt à l'œuvre le zèle appliqué de quelque disciple. Et cependant il est également impossible de refuser à Paul une épître aussi puissante, dont la doctrine porte l'empreinte de son génie, couronne son œuvre antérieure, et ne s'explique bien que contemporaine de l'épître aux Colossiens. Pour sortir de cette impasse, on ne voit d'autre moyen que d'admettre l'intervention littéraire assez forte d'un disciple secrétaire. On sait que Paul usait de tels auxiliaires, qui n'étaient pas toujours de simples copistes. Dans le cas d'Éphésiens, l'Apôtre aura donné toute la doctrine, dicté même certains passages, mais laissé à un autre le soin de faire la rédaction finale en s'aidant de Colossiens et aussi des épîtres antérieures. Paul et son cercle intime en avaient certainement des copies. Ainsi, pour n'avoir peut-être pas reçu de l'Apôtre sa forme dernière, l'épître aux Éphésiens n'en est pas moins son œuvre, voulue et approuvée par lui, où s'épanouit et se synthétise toute sa pensée.

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les travaux qui traitent simultanément de Colossiens et d'Éphésiens (voir la bibliographie sur Colossiens, 1°), en voici qui concernent spécialement Éphésiens :

1° *Commentaires.* — A. Klöpper, *Der Brief an die Epheser*, Gœttingue, 1891. — J. A. Robinson, *St Paul's Epistle to the Ephesians*, Londres, 1903; 2e éd. 1922. — B. F. Westcott, *St Paul's Epistle to the Ephesians*, Londres, 1906. — Fr. A. von Henle, *Der Epheserbrief des heiligen Apostels Paulus*, Augsbourg, 2e éd., 1908. — J. Belser, *Der Epheserbrief des Apostels Paulus*, Fribourg-en-Brisgau, 1908. — J. Vosté, *Commentarius in Epistulam ad Ephesios*, Rome, 1921; 2e éd., 1932. — W. Lock, *The Epistle to the Ephesians*, dans *Westminster Commentaries*, Londres, 1929. — Ch. Masson, *L'épître de S. Paul aux Éphésiens*, dans *Comm. N. T.*, IX, Neuchâtel, 1953, p. 133-238. — H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Dusseldorf, 1957.

2° *Études.* — F. J. A. Hort, *Prolegomena to St Paul's Epistles to the Romans and the Ephesians*, Londres, 1895. — P. Ladeuze, *Les destinataires de l'épître aux Éphésiens*, dans *Rev. Bibl.*, XI, 1902, p. 573-580. — A. Harnack, *Die Adresse des Epheserbriefes des Paulus*, dans *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie*, 1910, p. 696-709. — H. Coppieters, *Les récentes attaques contre l'authenticité de l'épître aux Éphésiens*, dans *Rev. Bibl.*, n. s., IX, 1912, p. 361-390. — J. De Zwaan, *Le « Rythme logique » dans l'épître aux Éphésiens*, dans *Revue d'Hist. et de Philos. Relig.*, VII, 1927, p. 554-565. — J. Schmid, *Der Epheserbrief des Apostels Paulus*, dans *Biblische Studien*, XXII, 3-4, Frib.-en-Brisg., 1928. — H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (Beiträge zur historischen Theologie, VI), Tubingue, 1930. — E. J. Goodspeed, *The Meaning of Ephesians*, Chicago, 1933. — H. Odeberg, *The View of the Universe in the Epistle to the Ephesians*, Lunds Univ. Arsskrift, N. F. Avd. 1, Bd 29, 6, 1934. — M. Goguel, *Esquisse d'une*

solution nouvelle du problème de l'épître aux Éphésiens, dans *Rev. de l'Hist. des Religions*, CXI, 1935, p. 254-284; CXII, 1935, p. 73-99. — P. Benoit, *L'horizon paulinien de l'épître aux Éphésiens*, dans *Rev. Bibl.*, XLVI, 1937, p. 342-361, 506-525. — N. A. Dahl, *Dopet i Efesierbrevet*, dans *Svensk Teol. Kvartalskrift*, XXI, 1945, p. 85-103. — H. Schlier et V. Warnach, *Die Kirche im Epheserbrief*, Munster-en-Westph., 1949. — C. L. Mitton, *The Relationship between I Peter and Ephesians*, dans *Journ. of Theol. Stud.*, n. s., I, 1950, p. 67-73. — C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians. Its Authorship, Origin and Purpose*, Londres, 1951. — E. J. Goodspeed, *Ephesians and the First Edition of Paul*, dans *Journ. of Bibl. Liter.*, LXX, 1951, p. 285-291. — N. A. Dahl, *Adresse und Proömium des Epheserbriefes*, dans *Theolog. Zeitsch.*, VII, 1951, p. 241-264. — A. C. King, *Ephesians in the Light of Form Criticism*, dans *Expository Times*, LXIII, 1951-1952, p. 273-276. — Ch. Maurer, *Der Hymnus von Eph 1 als Schlüssel zum ganzen Brief*, dans *Evangelische Theologie*, XI, 1951-1952, p. 151-172. — L. Fendt, *Die Kirche des Epheserbriefes*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, LXXVII, 1952, p. 147-150. — R. Schnackenburg, *Er hat uns mitauferweckt. Zur Tauflehre des Epheserbriefes*, dans *Liturgisches Jahrbuch*, II, 1952, p. 159-183. — G. Schille, *Liturgisches Gut im Epheserbrief* (Diss. dactylogr.), Gœttingue, 1953. — F. Cornelius, *Die geschichtliche Stellung des Epheser-Briefes*, dans *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, VII, 1955, p. 74-76. — W. Bieder, *Das Geheimnis des Christus nach dem Epheserbrief*, dans *Theol. Zeitsch.*, XI, 1955, p. 329-343. — F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes*, Trèves, 1955. — H. Schlier, *Die Kirche als das Geheimnis Christi nach dem Epheserbrief*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1955, repris dans H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Frib.-en-Br., 1956, p. 299-307. — A. Feuillet, *L'Église plérôme du Christ d'après Éphés., I, 23*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, LXXVIII, 1956, p. 449-472, 593-610. — F. L. Cross edit., *Studies in Ephesians*, Londres, 1956. — G. Schille, *Der Autor des Epheserbriefes*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, LXXXII, 1957, p. 325-334. — P. Dacquino, *I destinatari della lettera agli Efesini*, dans *Rivista Biblica*, VI, 1958, p. 102-110. — H. J. Cadbury, *The Dilemma of Ephesians*, dans *N. T. Studies*, V, 1958-1959, p. 91-102.

P. Benoit, O. P.

4. GALATES (Épître aux). — I. Authenticité. II. Problèmes. III. Analyse. IV. Plan. V. Destinataires. VI. Date. VII. But. VIII. L'apostolat de Paul. IX. Doctrine. Bibliographie.

I. Authenticité. — L'épître aux Galates est une des lettres les plus vivantes et les plus passionnées du recueil paulinien. Proche par les idées et par bien des détails de l'épître aux Romains, elle a été moins souvent citée que celle-ci. Néanmoins on la trouve utilisée, sinon déjà par Clément Romain, à la fin du premier siècle, du moins par S. Ignace, au début du second, puis par l'épître à Barnabé, l'épître à Diognète et S. Justin (voir les principales références dans Lagrange, *Épître aux Galates*, p. LXXIX).

Au milieu du IIe s., Marcion, tout en la retouchant dans le sens de sa polémique antijuive, la plaçait en tête de sa collection des Épîtres de S. Paul. Il en est ensuite fait mention dans tous les canons plus ou moins officiels du Nouveau Testament.

Jusqu'au XIXe s., aucun doute ne s'était élevé à son sujet. Luther l'avait en particulière affection. Elle était, disait-il, « mein Keth von Bor » (*Tischreden*, éd. de Weimar, I, 146, déc. 1531, cité par Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 2e éd., p. 12). Il y voyait, et certains de ses disciples y voient encore, « une arme toujours actuelle contre le juridisme et la magie du catholicisme traditionnel » (Oepke, *op. cit.*, p. 172).

Pour F. C. Baur elle était l'épître paulinienne par excellence. C'était le manifeste de la tendance antijudaïque qui devait finir un jour par composer avec la tendance adverse et donner ainsi naissance au catholicisme. Les Actes des Apôtres, tenus pour l'expression de ce compromis, étaient, pour cette raison, placés assez tard dans le courant du IIe siècle.

Une réaction légitime contre ces constructions de l'école de Tubingue amena certains à renverser les rapports réciproques du livre des Actes et de l'épître aux Galates. Mais comme ils ne reconnaissaient qu'une valeur historique limitée au premier et qu'ils lui assignaient une date assez tardive, ils en vinrent à regarder la seconde comme une œuvre du IIe siècle.

Telle a été, depuis B. Bauer, l'opinion des partisans de l'école mythique. Elle a été partiellement partagée par ceux qui refusaient de reconnaître que S. Paul avait pu croire en la divinité de Jésus et la proclamer. C'est ce qui les a amenés à distinguer dans l'épître plusieurs couches rédactionnelles. Telle a été la position de Loisy dans ses derniers ouvrages. Cependant aucun des arguments mis en avant en faveur de ces positions extrêmes n'a réussi à l'emporter contre l'opinion traditionnelle. On peut dire que l'épître aux Galates est unanimement reconnue comme l'œuvre de S. Paul.

II. Problèmes. — Elle n'en pose pas moins de nombreux problèmes sur la solution desquels les interprètes sont loin d'être d'accord, tels celui des destinataires et de la date de l'épître.

Elle est adressée « aux églises de Galatie » (I, 2) ou aux « Galates » (III, 1) et ces deux dénominations avaient paru suffisamment nettes aux anciens commentateurs. Il ne pouvait s'agir pour eux que de la province de Galatie, telle qu'elle avait été délimitée au IVe s. Elle comprenait à peu près le pays occupé, vers le début du IIIe s. av. J.-C., par les tribus gauloises des Trocmes, des Tolstiboies et des Tectosages. Elle s'étendait, dans le centre nord de l'Asie Mineure, de chaque côté de l'Halys, et avait pour villes principales Pessinonte, Ancyre et Tavium.

Cependant, à une époque antérieure, la Galatie avait compris d'autres territoires situés plus au sud. Au moment où, à la mort de son dernier roi, Amyntas, en 25 de notre ère, elle avait été réunie à l'empire, elle débordait en effet largement le territoire qui avait été assigné aux Galates par Nicomède de Bythinie.

La province romaine de Galatie, telle qu'elle devait exister jusqu'à Dioclétien, avait compris, au moins à certaines périodes, des villes comme Lystres, Iconium, Antioche de Pisidie et Derbé. Ce sont les villes évangélisées par S. Paul, alors accompagné de Barnabé, au cours de ce qu'on appelle sa première mission apostolique.

Les Actes signalent bien un double passage de S. Paul du côté de la Galatie proprement dite (Act., XVI, 6; XVIII, 23), mais sans faire la moindre allusion à une activité apostolique quelconque. Aussi certains ont-ils conclu que, n'ayant jamais évangélisé cette « Galatie du Nord », il ne pouvait s'adresser à ses habitants. Il fallait donc chercher les destinataires chez les habitants de la partie sud de la province où il avait fondé de nombreuses églises, en « Galatie du Sud ».

Les arguments mis en avant en faveur de cette opinion n'ont cependant pas réussi à l'imposer. L'un de ceux-ci paraît cependant à certains définitif. L'épître aux Galates ne pourrait être postérieure à la réunion apostolique souvent désignée sous le nom de concile de Jérusalem (Act., XV). On y aurait en effet réglé définitivement la question débattue dans l'épître. Or cette réunion eut lieu précisément après le premier voyage apostolique, à un moment par conséquent où S. Paul n'était pas encore allé du côté de la Galatie proprement dite. Cet argument obligerait même à regarder l'épitre aux Galates comme antérieure même aux épîtres aux Thessaloniciens. Mais ce point de vue n'est nullement partagé par la plupart de ceux-là mêmes qui la tiennent pour adressée aux « Galates du Sud ».

A côté de ces désaccords sur les destinataires et sur la date de l'épître, il existe de nombreuses diver-

gences touchant l'interprétation proprement dite. Il n'est pas toujours facile de saisir le sens d'un texte concis à l'extrême, ni de deviner toutes les allusions que seule une meilleure connaissance des conditions historiques permettrait de préciser.

Comme on est à peu près réduit sur tous ces points aux seules données de l'épître, c'est elle qu'il faut avant tout interroger. Une analyse un peu détaillée permettra peut-être de mieux saisir les intentions de S. Paul, de déterminer le plan de la lettre, de la replacer dans son cadre authentique et d'en dégager les principaux enseignements.

III. Analyse. — Le début de l'épître est assez étonnant. Ce qui frappe le plus, c'est l'absence, après l'adresse, de l'action de grâces. On entre, sans aucun préambule, dans le vif du sujet. Mais déjà l'adresse elle-même présente des traits particuliers.

Elle n'a pas la simplicité de celle des épîtres aux Thessaloniciens. Si celles des épîtres aux Corinthiens sont quelque peu développées, nulle part ailleurs, sauf dans l'épître aux Romains, on ne trouve, comme ici, des éléments qui sont déjà comme un résumé des données ou des enseignements de l'épître elle-même.

Deux points y sont mis en relief : l'origine divine de l'apostolat de Paul et la puissance salvatrice de la mort du Christ ressuscité. Les développements qui vont suivre montreront précisément que l'évangile prêché aux Galates vient de Dieu et rappelleront l'essentiel de son message : le Christ seul apporte le salut.

L'entrée en matière, brusque interpellation et remontrance, n'est précédée d'aucun préambule. Elle évoque la situation pénible qui est à l'origine de l'épître. La plainte douloureuse et étonnée qui s'exprime ici reviendra encore à plusieurs reprises (III, 1-6; IV, 8-11; V, 7-12) comme pour ponctuer les différents moments de l'exposé. Celui-ci aura pour but, face à la défection actuelle ou imminente des Galates, de leur montrer qu'il n'y a pas d'autre évangile que celui qui leur a été prêché, non pour les gagner à bon compte ou pour leur plaire, mais pour accomplir l'œuvre du Christ (I, 6-10) : « Je vous le déclare, l'Évangile proclamé par moi n'a rien d'humain » (I, 11).

Pour prouver cette affirmation, Paul va rappeler ce qu'a été sa propre vie avant sa conversion, lors de sa conversion et depuis sa conversion. C'est cet exposé qui remplit le reste des deux premiers chapitres, au moins jusqu'à II, 15.

Avant sa conversion, il était un Juif de stricte observance, tellement attaché à sa religion qu'il était devenu un persécuteur acharné des disciples du Christ. Seule sa conversion, accompagnée d'un appel à l'apostolat du monde païen, avait pu le pousser dans la voie diamétralement opposée qu'il avait suivie depuis.

Son premier contact avec Jérusalem n'avait eu lieu que trois années plus tard. Il avait alors passé une quinzaine de jours auprès de Pierre, sans voir d'autre apôtre. Jacques, le frère du Seigneur, était le seul autre personnage important avec qui il fût entré en relation. Il a soin d'insister sur ce point et sur le fait qu'il n'a eu aucune relation avec les églises de Judée.

Une seconde visite de Paul à Jérusalem avait eu lieu après un long séjour loin de la ville sainte (II, 1-10). Elle devait marquer l'accord avec lui des chefs de l'Église, non seulement sur la doctrine, mais aussi sur les conséquences pratiques qu'il fallait en tirer : la circoncision ne devait pas être imposée aux païens convertis.

Ainsi trois ans après sa conversion, pas plus que quatorze ans plus tard, rien n'avait opposé Paul aux chefs de l'Église. Sans doute répondait-il, en rappelant ces faits, aux objections qu'on devait faire en Galatie contre son apostolat. Son accord avec ceux qu'on prétendait lui opposer était donc absolument complet et sa mission d'apôtre des Gentils avait été pleinement reconnue par eux.

Il y avait bien eu un incident qui l'avait opposé à Pierre à Antioche (II, 11-14). Le fait avait dû être particulièrement exploité car Paul s'était alors trouvé seul en face de Pierre, de tous les représentants de la tradition de l'Église de Jérusalem et même de tous ses compagnons, y compris Barnabé, l'apôtre avec lui du monde païen.

Mais que s'était-il exactement passé? Pierre, qui avait commencé par partager sans scrupule les repas des convertis d'origine païenne, s'était ensuite peu à peu séparé d'eux sous l'influence de gens venus de Jérusalem, sans mesurer peut-être quelles conséquences pourrait avoir cette nouvelle attitude. Les païens convertis devaient alors s'être sentis traités en chrétiens de seconde zone. N'était-ce pas en fait les inviter et même les forcer à devenir eux aussi des juifs? C'est ce que Paul devait dire à Pierre en face.

Cette apostrophe est suivie d'une véritable profession de foi à la première personne, tout d'abord au pluriel, puis au singulier. Pour certains, elle serait, elle aussi, adressée à Pierre. Pour d'autres, elle fait partie déjà de l'exposé proprement doctrinal de l'épître. On y trouve exposées les raisons pour lesquelles les Juifs ont cru au Christ et les conséquences d'un retour en arrière.

Cela peut s'appliquer jusqu'à un certain point à l'attitude de Pierre, ou plutôt aux conséquences qu'on pouvait en tirer sur la nécessité de la pratique de la loi juive. Mais c'est en même temps une première réponse au problème même posé par la prédication judaïsante en Galatie.

On pourrait donc regarder tout ce passage comme une transition qui, dépassant les conséquences qu'on aurait pu tirer de l'attitude de Pierre, prépare la discussion qui va dès lors s'engager.

Si le *nous Juifs* de II, 15 ne doit pas être entendu seulement de Pierre, Paul et des Juifs d'origine présents à Antioche, et forme le début d'un nouveau paragraphe, on peut mettre celui-ci en parallèle avec celui qui ouvre le chapitre suivant, et qui est une nouvelle remontrance aux Galates (III, 1-6).

Dans ces deux paragraphes en effet il est fait appel à une expérience liée à la conversion. Pour les Juifs, c'est celle de l'impuissance de la loi à justifier (II, 16) et de la vie nouvelle trouvée dans le Christ. Pour les Galates, c'est celle du don de l'Esprit, reçu par le moyen de la foi (III, 2, 5).

Que les Juifs convertis n'aient pu trouver la vie dans la loi et qu'ils aient tout à perdre à y revenir, c'est déjà un avertissement donné aux Galates qui seraient tentés de l'accepter. Dans l'un et l'autre cas, le rôle de la foi est souligné comme principe de vie dans le Christ, grâce à l'action de l'Esprit. C'est presque un résumé de l'unique évangile.

L'admonition de III, 1-6 rappelle par son ton celle de I, 6-9. Elle joue ici, comme dans le cas précédent, le rôle d'une introduction.

Paul avait voulu tout d'abord faire connaître (γνωρίζω, I, 11) le caractère authentique de l'évangile prêché par lui. Cette fois encore il a en vue un enseignement (γινώσκετε ἄρα, III, 7) dont le contenu est annoncé par le verset précédent, citation d'un passage de la Genèse où il est affirmé qu'Abraham, parce que lui aussi a cru, a été tenu pour juste.

Ce texte est amené d'une manière un peu gauche. Mais ce fait en souligne l'importance. On touche à l'un des principaux problèmes qui devaient troubler les Galates. Comment pouvaient-ils, sans pratiquer

la loi, avoir part aux promesses faites par Dieu à Abraham? Le v. 7 apporte la réponse. C'est l'énoncé d'une thèse que toute la suite va s'efforcer de prouver : « Sachez que ceux qui se réclament de la foi sont les fils d'Abraham. » C'est ce qui sera répété, cette fois en conclusion, à la fin du chapitre : « vous êtes donc la descendance d'Abraham » (III, 29).

On avait dû dire en effet aux Galates qu'il ne pouvait leur suffire, pour être sauvés, de se réclamer du Christ. La lecture de l'A. T., que l'on avait conservée dans l'Église nouvelle, ne leur rappelait-elle pas sans cesse que les promesses et les bénédictions liées à la justification avaient été faites à Abraham et à sa descendance? Ne fallait-il donc pas, pour y avoir part, se rattacher à celle-ci, ce qui semblait bien imposer la circoncision et la pratique de la loi?

Il fallait donc montrer que la foi au Christ suffit, à l'exclusion de la circoncision et de la loi, pour que l'on appartienne authentiquement à la descendance d'Abraham et que l'on soit par conséquent héritier de tous les biens qui lui avaient été promis.

Cette démonstration sera fournie et, de plus, complétée par des explications sur le sens véritable de la loi (cf. « pourquoi donc la loi », III, 19) et le rôle transitoire joué dans le déroulement de l'histoire du salut par le peuple juif. Mais tous ces thèmes ne sont pas traités séparément. Ils ne cessent de se mêler dans un exposé plus passionné que strictement logique. Un tel fait ne contribue pas à en faciliter l'analyse.

Les Galates ont reçu l'Esprit (III, 2) et Dieu agit en eux (III, 5), sans qu'ils aient eu recours à la loi. N'est-ce pas la preuve que Dieu les tient pour siens, pour justifiés? Ne sont-ils pas par suite les véritables descendants d'Abraham, et cela à cause de leur foi? C'est elle seule en effet, et non la loi, qui les rattache à lui.

Selon l'évangile prêché par Paul, les païens ne peuvent être justifiés que par la foi au Christ. Cette proclamation n'est pas nouvelle. Elle ne fait que déclarer réalisée la promesse faite à Abraham : « En toi seront bénies toutes les nations » (III, 8). C'est là en effet une citation de Gen., XII, 3. Etre béni en Abraham, c'est participer à la justice obtenue par lui parce qu'il a cru; c'est là le fruit d'une foi semblable à la sienne et non des « œuvres de la loi ».

Celles-ci en effet, loin d'être source de bénédiction, ne font qu'apporter la malédiction (III, 10 sq.), car la loi maudit quiconque ne pratique pas toutes ses prescriptions. Or cela est pratiquement impossible. Elle ne peut donc donner la vie promise à ceux qui les accompliraient (III, 12). Cette vie, fruit de la justice devant Dieu, ne se trouve que par la foi, et l'Écriture elle-même le reconnaît (III, 11).

La descendance charnelle d'Abraham, sous le coup de la malédiction de la loi, ne pouvait donc avoir part elle-même aux bénédictions reçues par son ancêtre. Avant qu'elle y parvînt, il fallait écarter d'elle cette malédiction. C'est ce qu'a fait le Christ en la prenant sur lui quand il est mort sur la croix. La bénédiction promise se trouve ainsi comme libérée et elle peut désormais, dans le Christ, par le moyen de la foi, être offerte aux païens, en même temps que devenir une réalité pour les Juifs eux-mêmes (III, 13 sq.).

C'est dans le Christ en effet que bénédiction, promesse et héritage trouvent leur accomplissement, car c'est lui qui est la véritable descendance d'Abraham et l'héritier des promesses gratuites qui ont été faites à celui-ci. La loi, plus tard, n'avait rien pu changer à ces dispositions (III, 15-22).

Mais alors, pourquoi cette loi (III, 19-22)? Les termes, assez ambigus, de la réponse proposée font ressortir le caractère transitoire de la loi et montrent que Dieu n'y est pas engagé comme il l'est dans la promesse.

La loi n'a pas été donnée pour être réellement un moyen de justification et une source de vie. Ses exigences ne font au contraire que mettre en relief l'impuissance de l'homme à l'accomplir. Averti de la volonté divine, mais livré à lui-même et incapable par conséquent de s'y soumettre, loin de pouvoir obtenir ce qui lui est promis, il ne fait que multiplier les transgressions. Une telle expérience devait révéler l'absolue nécessité du recours au Christ.

Cette conclusion vaut aussi bien pour les païens que pour les Juifs. Pour ceux-ci la loi a fait l'office d'un pédagogue qui les a amenés au Christ et qui, son rôle accompli, n'a plus qu'à s'effacer : « La foi venue, nous ne sommes plus sous un pédagogue. Tous en effet vous êtes fils de Dieu par la foi en Jésus-Christ » (III, 25 sq.).

Un tel passage du *nous* au *vous* n'est pas sans étonner. On en retrouve un semblable un peu plus bas (IV, 3, 6). Y a-t-il dans ce fait une simple question de style? Le *nous* peut englober l'ensemble des chrétiens, mais ne désigne-t-il pas, sinon toujours, du moins le plus souvent, à côté du *vous* qui représente les Galates, les Juifs convertis qui eux-mêmes n'ont plus besoin de la loi (cf. II, 15; III, 1)?

Les Juifs étaient fils de Dieu, mais des fils mineurs, ne différant guère des esclaves (IV, 1). Convertis, ils possèdent désormais tous les droits des fils majeurs. La preuve, c'est que tous (πάντες) ceux qui croient au Christ et ont été baptisés en lui sont désormais vrais fils de Dieu. Ils ont en effet revêtu le Christ, qui est le propre fils de Dieu (IV, 4).

Cette remarque s'adresse aux Galates, parmi lesquels Juifs et païens d'origine devaient se trouver mélangés. Mais ces anciennes distinctions n'ont plus de sens désormais : « Vous êtes tous un dans le Christ Jésus »; et par conséquent en lui, le descendant par excellence d'Abraham (III, 16), ils sont également fils d'Abraham et des héritiers pour qui la promesse est désormais réalité (III, 29).

Être fils de Dieu représente évidemment bien autre chose qu'être fils d'Abraham. Mais on pouvait se demander s'il n'y avait pas deux catégories de fils de Dieu. Aussi les judaïsants pouvaient-ils prétendre que, pour l'être pleinement, il fallait aussi se rattacher à la race d'Abraham.

Cette prétention est réfutée par le premier paragraphe du ch. IV, où l'on retrouve la même alternance de *nous* et de *vous* que dans le précédent. Mais au lieu de *vous tous* on a seulement *vous* (IV, 6) qui, au verset suivant, devient *tu*, ce qui le rend encore plus direct. Ce *nous* doit représenter ici encore les Juifs, les héritiers en bas âge qui ne diffèrent pas en pratique de l'esclave, le *vous* et le *tu* désignant au contraire l'esclave (IV, 7).

S'il en est bien ainsi, ce sont les Juifs eux-mêmes qui sont rachetés (de la malédiction, cf. III, 13) et qui reçoivent enfin l'adoption véritable (IV, 5). Mais les Galates eux aussi, et au même titre qu'eux, sont fils et héritiers (IV, 7).

Un nouveau retour en arrière et une nouvelle remontrance (IV, 8-10) rappellent ceux de I, 6-9 et de III, 1-16. Il est suivi, comme les derniers, d'un impératif. Mais ce n'est plus un appel à connaître (γινώσκετε); c'est une invitation à prendre une attitude déterminée (γίνεσθε, IV, 12; cf. également IV, 30; V, 1). Ce qu'on peut regarder comme un exposé théorique sur l'authenticité de l'Évangile qui, seul, assure la justification en rendant les croyants fils de Dieu et, par suite, héritiers authentiques des promesses faites à Abraham, semble donc bien terminé. On passe maintenant à des conclusions pratiques.

La première (IV, 12-20) est une invitation à devenir semblable à Paul lui-même. Ne s'est-il pas fait tout à tous (I Cor., IX, 21 sq.) et n'a-t-il pas tenu pour sans valeur les privilèges mêmes dont se vantaient ses compatriotes (cf. Phil., III, 8)? Mais peut-être veut-il simplement rappeler l'intimité profonde qui existait entre les Galates et lui depuis sa venue chez eux, et que rien jusqu'ici n'avait altéré. Pourquoi donc agissaient-ils maintenant d'une autre manière?

La seconde recommandation va se fonder sur un épisode de l'Écriture où sont opposés les deux fils d'Abraham, l'un né de l'esclave Agar, l'autre de Sara, types de la double descendance actuelle, l'une, celle des Juifs de race, pratiquement esclave, l'autre, celle de ceux qui sont, par leur union au Christ, ses seuls descendants authentiques : « N'entendez-vous pas la loi?... Mais que dit l'Écriture? Chasse la servante et son fils » (IV, 21-30). C'est une invitation formelle à rompre tout lien avec l'Israël charnel.

Si le dernier verset du ch. IV apparaît comme une conclusion de ce qui précède, il ne prend tout son sens que s'il est lié à ce qui suit. Il prépare une dernière recommandation : Libres, restez donc tels que vous êtes (IV, 31; V, 1).

Ces recommandations sont complétées par la proclamation de la menace qui pèse sur tous ceux qui accepteraient la circoncision (V, 2-6). Une nouvelle remontrance (V, 7-12) clôt l'exposé qu'ouvrait celle du début (I, 6-10).

Ce qui suit (V, 13-26) signale un danger bien différent de celui qui a été évoqué jusqu'ici. En effet il n'est plus question d'un retour à l'esclavage, mais d'un abus de la liberté.

Tous les Galates n'étaient pas tentés par la propagande judaïsante. Il devait en effet exister parmi eux des tendances diverses, car on se mordait et on se dévorait mutuellement (V, 15). Une telle situation fait songer aux différents partis de Corinthe (I Cor., I, 10-12).

Les judaïsants, représentants principaux d'une tendance rigoriste, pouvaient se montrer parfois très larges dans la pratique. Certains même devaient prétendre trouver dans la circoncision le moyen de se dispenser des obligations de la loi (cf. VI, 13) et aussi d'en dispenser les autres (cf. V, 3). La circoncision n'en a pas moins été présentée jusqu'ici comme un signe d'esclavage. S'il est donc ici question de liberté, il doit s'agir avant tout de celle qu'apporte seule la foi nouvelle et dont certains, comme à Corinthe, devaient être tentés d'abuser.

Les vices auxquels on avait renoncé lors du baptême n'avaient que trop tendance à renaître. On l'avait vu tout particulièrement à Corinthe. En Galatie, le danger existait aussi, mais moins important que celui qui venait de la propagande judaïsante. C'est pourquoi seules quelques lignes lui sont ici consacrées. Mais c'est l'occasion de rappeler quelques vérités fondamentales, valables pour tous. L'Esprit reçu (III, 2), il faut vivre et agir uniquement par lui (V, 25), dans la charité (V, 13).

Quelques conseils particuliers (VI, 1-10) complètent cet enseignement et Paul termine en écrivant lui-même quelques lignes vigoureuses, véritable résumé des thèmes essentiels de l'unique évangile qu'il vient de défendre contre les prétentions des judaïsants.

IV. Plan. — Les différences importantes que l'on relève entre les différents plans qui ont été jusqu'ici donnés de l'épître montrent qu'il n'est pas facile d'en établir un. Celui qui est ici présenté essaye de s'appuyer sur certains aspects relevés dans l'analyse précédente, comme les remontrances répétées ou les formules, le plus souvent à l'impératif, qui annoncent un enseignement ou une recommandation.

On aboutit en fait, dans l'un et l'autre cas, à la même division, chaque remontrance annonçant pour ainsi dire un nouvel exposé, la dernière étant plutôt une conclusion qui, avec la première, encadre l'essentiel de l'épître. L'enchevêtrement des thèmes invite cependant à n'accorder qu'une valeur assez relative aux divisions proposées.

Adresse, I, 1-5.
I L'Évangile et la Loi, I, 6-V, 12.
Remontrance, I, 6-10.
1° *L'Évangile prêché par Paul vient du Christ lui-même*, I, 11.
Comment Paul l'a reçu, I, 12-17.
Son accord avec Pierre et Jacques, trois ans plus tard, I, 18-24.
Permanence de l'accord avec Pierre (et les chefs de l'Église de Jérusalem, quatorze ans plus tard), II, 1-10.
L'opposition avec Pierre, que certains voudraient fonder sur l'incident d'Antioche, n'existe pas, II, 11-14.
Transition : Les Juifs ont renoncé à la loi, qui ne pouvait justifier, pour croire au Christ qui seul apporte la vie, II, 15-21.
Remontrance, III, 1-6.
2° « *Les croyants sont fils d'Abraham* », III, 7.
Les Gentils sont bénis en lui par Jésus-Christ (alors que la loi est source de malédiction), III, 8-14.
Ils sont héritiers d'Abraham en Jésus-Christ (et non par la loi), III, 15-18.
La loi n'a fait que mettre en pleine évidence la virulence du péché et montrer la nécessité de la foi au Christ, III, 19-22.
Elle a conduit au Christ, III, 23-25, en qui tous sont au même titre fils de Dieu et en même temps descendants et héritiers d'Abraham, III, 26-29.
Avant le Christ, les Juifs n'étaient pratiquement pas en meilleure situation que les païens, IV, 1-5; Gentils et Juifs croyants sont, par l'Esprit-Saint, vrais fils de Dieu et héritiers des promesses, IV, 6, 7.
Remontrance, IV, 8-11.
3° *Recommandations*, IV, 12-V, 6.
« Devenez comme moi », IV, 12-20.
Suivez le conseil de l'Écriture : chassez les judaïsants qui vous troublent, IV, 21-30.
Gardez votre liberté, IV, 31; V, 1.
Ne vous séparez pas du Christ, V, 2-6.
Remontrance, V, 7-12.
II. L'Évangile et l'abus de la liberté, V, 13-26.
III. Recommandations particulières, VI, 1-10.
Conclusion, VI, 11-18.

V. Destinataires. — Depuis que l'on a cru voir dans les Galates auxquels est adressée l'épître ceux qu'on a nommés les Galates du Sud, les exégètes n'ont cessé de se partager en deux camps, les uns fidèles à l'opinion traditionnelle (Galates du Nord), les autres, partisans, souvent acharnés, de la théorie nouvelle. Chacun s'est ingénié à interpréter en faveur de son système les diverses données du texte ou tout au moins à démontrer qu'elles ne lui étaient pas contraires.

Quand Paul écrit, il a déjà visité à deux reprises ses correspondants et, lors de sa première rencontre avec eux, il était affligé d'une « faiblesse de la chair » qui a été pour eux une véritable épreuve (cf. IV, 13 sq.).

Il a déjà été à deux reprises à Jérusalem depuis sa conversion, trois ans, puis quatorze ans plus tard. Mais on ne sait s'il faut ou non ajouter l'un à l'autre les deux chiffres pour la date de sa seconde visite et, comme une fraction d'année pouvait passer pour une année entière, les quatorze ou dix-sept ans peuvent être, suivant les besoins, plus ou moins raccourcis.

Faut-il d'autre part regarder l'incident d'Antioche (II, 11-14) comme postérieur à ces deux visites? Cela n'est pas sûr, Paul abordant ici un épisode qui, pouvant être interprété dans un sens différent des deux précédents, devait être exposé à part. La suite du

la loi, avoir part aux promesses faites par Dieu à Abraham? Le *v.* 7 apporte la réponse. C'est l'énoncé d'une thèse que toute la suite va s'efforcer de prouver : « Sachez que ceux qui se réclament de la foi sont les fils d'Abraham. » C'est ce qui sera répété, cette fois en conclusion, à la fin du chapitre : « vous êtes donc la descendance d'Abraham » (III, 29).

On avait dû dire en effet aux Galates qu'il ne pouvait leur suffire, pour être sauvés, de se réclamer du Christ. La lecture de l'A. T., que l'on avait conservée dans l'Église nouvelle, ne leur rappelait-elle pas sans cesse que les promesses et les bénédictions liées à la justification avaient été faites à Abraham et à sa descendance? Ne fallait-il donc pas, pour y avoir part, se rattacher à celle-ci, ce qui semblait bien imposer la circoncision et la pratique de la loi?

Il fallait donc montrer que la foi au Christ suffit, à l'exclusion de la circoncision et de la loi, pour que l'on appartienne authentiquement à la descendance d'Abraham et que l'on soit par conséquent héritier de tous les biens qui lui avaient été promis.

Cette démonstration sera fournie et, de plus, complétée par des explications sur le sens véritable de la loi (cf. « pourquoi donc la loi », III, 19) et le rôle transitoire joué dans le déroulement de l'histoire du salut par le peuple juif. Mais tous ces thèmes ne sont pas traités séparément. Ils ne cessent de se mêler dans un exposé plus passionné que strictement logique. Un tel fait ne contribue pas à en faciliter l'analyse.

Les Galates ont reçu l'Esprit (III, 2) et Dieu agit en eux (III, 5), sans qu'ils aient eu recours à la loi. N'est-ce pas la preuve que Dieu les tient pour siens, pour justifiés? Ne sont-ils pas par suite les véritables descendants d'Abraham, et cela à cause de leur foi? C'est elle seule en effet, et non la loi, qui les rattache à lui.

Selon l'évangile prêché par Paul, les païens ne peuvent être justifiés que par la foi au Christ. Cette proclamation n'est pas nouvelle. Elle ne fait que déclarer réalisée la promesse faite à Abraham : « En toi seront bénies toutes les nations » (III, 8). C'est là en effet une citation de Gen., XII, 3. Etre béni en Abraham, c'est participer à la justice obtenue par lui parce qu'il a cru; c'est là le fruit d'une foi semblable à la sienne et non des « œuvres de la loi ».

Celles-ci en effet, loin d'être source de bénédiction, ne font qu'apporter la malédiction (III, 10 sq.), car la loi maudit quiconque ne pratique pas toutes ses prescriptions. Or cela est pratiquement impossible. Elle ne peut donc donner la vie promise à ceux qui les accompliraient (III, 12). Cette vie, fruit de la justice devant Dieu, ne se trouve que par la foi, et l'Écriture elle-même le reconnaît (III, 11).

La descendance charnelle d'Abraham, sous le coup de la malédiction de la loi, ne pouvait donc avoir part elle-même aux bénédictions reçues par son ancêtre. Avant qu'elle y parvînt, il fallait écarter d'elle cette malédiction. C'est ce qu'a fait le Christ en la prenant sur lui quand il est mort sur la croix. La bénédiction promise se trouve ainsi comme libérée et elle peut désormais, dans le Christ, par le moyen de la foi, être offerte aux païens, en même temps que devenir une réalité pour les Juifs eux-mêmes (III, 13 sq.).

C'est dans le Christ en effet que bénédiction, promesse et héritage trouvent leur accomplissement, car c'est lui qui est la véritable descendance d'Abraham et l'héritier des promesses gratuites qui ont été faites à celui-ci. La loi, plus tard, n'avait rien pu changer à ces dispositions (III, 15-22).

Mais alors, pourquoi cette loi (III, 19-22)? Les termes, assez ambigus, de la réponse proposée font ressortir le caractère transitoire de la loi et montrent que Dieu n'y est pas engagé comme il l'est dans la promesse.

La loi n'a pas été donnée pour être réellement un moyen de justification et une source de vie. Ses exigences ne font au contraire que mettre en relief l'impuissance de l'homme à l'accomplir. Averti de la volonté divine, mais livré à lui-même et incapable par conséquent de s'y soumettre, loin de pouvoir obtenir ce qui lui est promis, il ne fait que multiplier les transgressions. Une telle expérience devait révéler l'absolue nécessité du recours au Christ.

Cette conclusion vaut aussi bien pour les païens que pour les Juifs. Pour ceux-ci la loi a fait l'office d'un pédagogue qui les a amenés au Christ et qui, son rôle accompli, n'a plus qu'à s'effacer : « La foi venue, nous ne sommes plus sous un pédagogue. Tous en effet vous êtes fils de Dieu par la foi en Jésus-Christ » (III, 25 sq.).

Un tel passage du *nous* au *vous* n'est pas sans étonner. On en retrouve un semblable un peu plus bas (IV, 3, 6). Y a-t-il dans ce fait une simple question de style? Le *nous* peut englober l'ensemble des chrétiens, mais ne désigne-t-il pas, sinon toujours, du moins le plus souvent, à côté du *vous* qui représente les Galates, les Juifs convertis qui eux-mêmes n'ont plus besoin de la loi (cf. II, 15; III, 1)?

Les Juifs étaient fils de Dieu, mais des fils mineurs, ne différant guère des esclaves (IV, 1). Convertis, ils possèdent désormais tous les droits des fils majeurs. La preuve, c'est que tous (πάντες) ceux qui croient au Christ et ont été baptisés en lui sont désormais vrais fils de Dieu. Ils ont en effet revêtu le Christ, qui est le propre fils de Dieu (IV, 4).

Cette remarque s'adresse aux Galates, parmi lesquels Juifs et païens d'origine devaient se trouver mélangés. Mais ces anciennes distinctions n'ont plus de sens désormais : « Vous êtes tous un dans le Christ Jésus »; et par conséquent en lui, le descendant par excellence d'Abraham (III, 16), ils sont également fils d'Abraham et des héritiers pour qui la promesse est désormais réalité (III, 29).

Être fils de Dieu représente évidemment bien autre chose qu'être fils d'Abraham. Mais on pouvait se demander s'il n'y avait pas deux catégories de fils de Dieu. Aussi les judaïsants pouvaient-ils prétendre que, pour l'être pleinement, il fallait aussi se rattacher à la race d'Abraham.

Cette prétention est réfutée par le premier paragraphe du ch. IV, où l'on retrouve la même alternance de *nous* et de *vous* que dans le précédent. Mais au lieu de *vous tous* on a seulement *vous* (IV, 6) qui, au verset suivant, devient *tu*, ce qui le rend encore plus direct. Ce *nous* doit représenter ici encore les Juifs, les héritiers en bas âge qui ne diffèrent pas en pratique de l'esclave, le *vous* et le *tu* désignant au contraire l'esclave (IV, 7).

S'il en est bien ainsi, ce sont les Juifs eux-mêmes qui sont rachetés (de la malédiction, cf. III, 13) et qui reçoivent enfin l'adoption véritable (IV, 5). Mais les Galates eux aussi, et au même titre qu'eux, sont fils et héritiers (IV, 7).

Un nouveau retour en arrière et une nouvelle remontrance (IV, 8-10) rappellent ceux de I, 6-9 et de III, 1-16. Il est suivi, comme les derniers, d'un impératif. Mais ce n'est plus un appel à connaître (γινώσκετε); c'est une invitation à prendre une attitude déterminée (γίνεσθε, IV, 12; cf. également IV, 30; V, 1). Ce qu'on peut regarder comme un exposé théorique sur l'authenticité de l'Évangile qui, seul, assure la justification en rendant les croyants fils de Dieu et, par suite, héritiers authentiques des promesses faites à Abraham, semble donc bien terminé. On passe maintenant à des conclusions pratiques.

La première (IV, 12-20) est une invitation à devenir semblable à Paul lui-même. Ne s'est-il pas fait tout à tous (I Cor., IX, 21 sq.) et n'a-t-il pas tenu pour sans valeur les privilèges mêmes dont se vantaient ses compatriotes (cf. Phil., III, 8)? Mais peut-être veut-il simplement rappeler l'intimité profonde qui existait entre les Galates et lui depuis sa venue chez eux, et que rien jusqu'ici n'avait altéré. Pourquoi donc agissaient-ils maintenant d'une autre manière?

La seconde recommandation va se fonder sur un épisode de l'Écriture où sont opposés les deux fils d'Abraham, l'un né de l'esclave Agar, l'autre de Sara, types de la double descendance actuelle, l'une, celle des Juifs de race, pratiquement esclave, l'autre, celle de ceux qui sont, par leur union au Christ, ses seuls descendants authentiques : « N'entendez-vous pas la loi?... Mais que dit l'Écriture? Chasse la servante et son fils » (IV, 21-30). C'est une invitation formelle à rompre tout lien avec l'Israël charnel.

Si le dernier verset du ch. IV apparaît comme une conclusion de ce qui précède, il ne prend tout son sens que s'il est lié à ce qui suit. Il prépare une dernière recommandation : Libres, restez donc tels que vous êtes (IV, 31; V, 1).

Ces recommandations sont complétées par la proclamation de la menace qui pèse sur tous ceux qui accepteraient la circoncision (V, 2-6). Une nouvelle remontrance (V, 7-12) clôt l'exposé qu'ouvrait celle du début (I, 6-10).

Ce qui suit (V, 13-26) signale un danger bien différent de celui qui a été évoqué jusqu'ici. En effet il n'est plus question d'un retour à l'esclavage, mais d'un abus de la liberté.

Tous les Galates n'étaient pas tentés par la propagande judaïsante. Il devait en effet exister parmi eux des tendances diverses, car on se mordait et on se dévorait mutuellement (V, 15). Une telle situation fait songer aux différents partis de Corinthe (I Cor., I, 10-12).

Les judaïsants, représentants principaux d'une tendance rigoriste, pouvaient se montrer parfois très larges dans la pratique. Certains même devaient prétendre trouver dans la circoncision le moyen de se dispenser des obligations de la loi (cf. VI, 13) et aussi d'en dispenser les autres (cf. V, 3). La circoncision n'en a pas moins été présentée jusqu'ici comme un signe d'esclavage. S'il est donc ici question de liberté, il doit s'agir avant tout de celle qu'apporte seule la foi nouvelle et dont certains, comme à Corinthe, devaient être tentés d'abuser.

Les vices auxquels on avait renoncé lors du baptême n'avaient que trop tendance à renaître. On l'avait vu tout particulièrement à Corinthe. En Galatie, le danger existait aussi, mais moins important que celui qui venait de la propagande judaïsante. C'est pourquoi seules quelques lignes lui sont ici consacrées. Mais c'est l'occasion de rappeler quelques vérités fondamentales, valables pour tous. L'Esprit reçu (III, 2), il faut vivre et agir uniquement par lui (V, 25), dans la charité (V, 13).

Quelques conseils particuliers (VI, 1-10) complètent cet enseignement et Paul termine en écrivant lui-même quelques lignes vigoureuses, véritable résumé des thèmes essentiels de l'unique évangile qu'il vient de défendre contre les prétentions des judaïsants.

IV. Plan. — Les différences importantes que l'on relève entre les différents plans qui ont été jusqu'ici donnés de l'épître montrent qu'il n'est pas facile d'en établir un. Celui qui est ici présenté essaye de s'appuyer sur certains aspects relevés dans l'analyse précédente, comme les remontrances répétées ou les formules, le plus souvent à l'impératif, qui annoncent un enseignement ou une recommandation.

On aboutit en fait, dans l'un et l'autre cas, à la même division, chaque remontrance annonçant pour ainsi dire un nouvel exposé, la dernière étant plutôt une conclusion qui, avec la première, encadre l'essentiel de l'épître. L'enchevêtrement des thèmes invite cependant à n'accorder qu'une valeur assez relative aux divisions proposées.

Adresse, I, 1-5.
I L'Évangile et la Loi, I, 6-V, 12.
Remontrance, I, 6-10.
1° *L'Évangile prêché par Paul vient du Christ lui-même*, I, 11.
Comment Paul l'a reçu, I, 12-17.
Son accord avec Pierre et Jacques, trois ans plus tard, I, 18-24.
Permanence de l'accord avec Pierre (et les chefs de l'Église de Jérusalem, quatorze ans plus tard), II, 1-10.
L'opposition avec Pierre, que certains voudraient fonder sur l'incident d'Antioche, n'existe pas, II, 11-14.
Transition : Les Juifs ont renoncé à la loi, qui ne pouvait justifier, pour croire au Christ qui seul apporte la vie, II, 15-21.
Remontrance, III, 1-6.
2° « *Les croyants sont fils d'Abraham* », III, 7.
Les Gentils sont bénis en lui par Jésus-Christ (alors que la loi est source de malédiction), III, 8-14.
Ils sont héritiers d'Abraham en Jésus-Christ (et non par la loi), III, 15-18.
La loi n'a fait que mettre en pleine évidence la virulence du péché et montrer la nécessité de la foi au Christ, III, 19-22.
Elle a conduit au Christ, III, 23-25, en qui tous sont au même titre fils de Dieu et en même temps descendants et héritiers d'Abraham, III, 26-29.
Avant le Christ, les Juifs n'étaient pratiquement pas en meilleure situation que les païens, IV, 1-5; Gentils et Juifs croyants sont, par l'Esprit-Saint, vrais fils de Dieu et héritiers des promesses, IV, 6, 7.
Remontrance, IV, 8-11.
3° *Recommandations*, IV, 12-V, 6.
« Devenez comme moi », IV, 12-20.
Suivez le conseil de l'Écriture : chassez les judaïsants qui vous troublent, IV, 21-30.
Gardez votre liberté, IV, 31; V, 1.
Ne vous séparez pas du Christ, V, 2-6.
Remontrance, V, 7-12.
II. L'Évangile et l'abus de la liberté, V, 13-26.
III. Recommandations particulières, VI, 1-10.
Conclusion, VI, 11-18.

V. Destinataires. — Depuis que l'on a cru voir dans les Galates auxquels est adressée l'épître ceux qu'on a nommés les Galates du Sud, les exégètes n'ont cessé de se partager en deux camps, les uns fidèles à l'opinion traditionnelle (Galates du Nord), les autres, partisans, souvent acharnés, de la théorie nouvelle. Chacun s'est ingénié à interpréter en faveur de son système les diverses données du texte ou tout au moins à démontrer qu'elles ne lui étaient pas contraires.

Quand Paul écrit, il a déjà visité à deux reprises ses correspondants et, lors de sa première rencontre avec eux, il était affligé d'une « faiblesse de la chair » qui a été pour eux une véritable épreuve (cf. IV, 13 sq.).

Il a déjà été à deux reprises à Jérusalem depuis sa conversion, trois ans, puis quatorze ans plus tard. Mais on ne sait s'il faut ou non ajouter l'un à l'autre les deux chiffres pour la date de sa seconde visite et, comme une fraction d'année pouvait passer pour une année entière, les quatorze ou dix-sept ans peuvent être, suivant les besoins, plus ou moins raccourcis.

Faut-il d'autre part regarder l'incident d'Antioche (II, 11-14) comme postérieur à ces deux visites? Cela n'est pas sûr, Paul abordant ici un épisode qui, pouvant être interprété dans un sens différent des deux précédents, devait être exposé à part. La suite du

récit a donc une valeur logique plus que chronologique.

A côté de ces données, que l'on peut utiliser pour déterminer la date relative de l'épître, il en existe d'autres qui permettent de connaître au moins certains aspects de la situation dans laquelle se trouvaient les églises de Galatie.

Celles-ci sont l'objet d'une propagande qui vise à leur faire accepter la loi juive (IV, 21) ou tout au moins la circoncision (V, 2 sq.). Elles se composent donc de convertis dont le plus grand nombre doit être d'origine païenne. Mais ils connaissent l'Écriture, ce qui n'a rien d'étonnant, la lecture de la Bible devant avoir été, dès le début, un des éléments essentiels des réunions auxquelles les fidèles prenaient part.

Si la propagande judaïsante est la principale menace qui pèse sur elles, ce n'est pas la seule. Il faut y reconnaître également une tendance laxiste (cf. V, 3-21) que la circoncision, à l'exclusion des autres pratiques légales, pourrait sans doute satisfaire, mais qui se réclame plutôt d'une liberté qui ne veut être enchaînée par rien.

Une autre donnée dont il faut tenir compte est la ressemblance étroite qui existe entre l'épître aux Galates, l'épître aux Romains et certains textes des épîtres aux Corinthiens.

Comment faut-il interpréter ces faits?

Les partisans de la Galatie du Sud estiment que leur théorie répond à toutes les exigences du texte et qu'elle seule peut s'appuyer sur les Actes des Apôtres. Il n'est pas question en effet dans ceux-ci, malgré une allusion à deux passages dans la région, d'une évangélisation de la Galatie proprement dite.

Puisque, d'une part, le pays évangélisé lors de la première mission et visité une seconde fois au retour de celle-ci, et plus tard à diverses reprises, a été englobé dans la province de Galatie, n'est-il pas normal d'y chercher les destinataires de l'épître? Barnabé est supposé connu des destinataires (II, 13). Or il n'a plus accompagné Paul après cette première mission. D'autres indices sont également relevés qui, sans imposer cette théorie, semblent plutôt en sa faveur.

Si, par ailleurs, l'absence de toute allusion au « concile de Jérusalem », qui aurait donné la solution du problème agité en Galatie, obligeait à reconnaître que l'épître lui est antérieure, il faudrait évidemment reconnaître que celle-ci n'a pu être adressée qu'aux Galates du Sud.

Que faut-il penser de ces arguments?

Que la lettre apostolique d'Act., XV, 23-29 ne soit pas citée dans l'épître, cela ne prouve pas qu'elle n'existait pas encore quand celle-ci a été rédigée. Il n'y est pas non plus fait allusion dans celles qui sont adressées aux Corinthiens et aux Romains, où elle aurait pu être également invoquée.

Il convient d'ailleurs de n'attacher qu'une valeur relative à la suite chronologique apparente du livre des Actes. La disposition des différents épisodes peut répondre aussi bien à un ordre logique qu'à une suite réelle. Il semble de plus qu'il faille reconnaître, malgré quelques divergences dues au but différent de chaque narrateur, que la seconde visite de Paul à Jérusalem (II, 1-10) eut bien lieu à l'occasion de la réunion décrite au ch. XV des Actes (cf. le parallèle établi par H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, p. 66-78). Si la lettre apostolique a bien été alors promulguée, Paul pouvait ne pas la mentionner. L'affirmation de son accord à cette occasion avec les chefs de l'Église suffisait.

Sans doute cette seconde visite est en fait, d'après le livre des Actes, la troisième. Mais dans l'épître aux Galates Paul n'avait pas à faire d'énumération complète, comme si l'on s'était servi de ses contacts avec Jérusalem pour le diminuer. Il souligne au contraire ceux-ci dans la mesure où ils font ressortir une approbation de sa prédication de l'évangile du Christ. Les autres étaient de ce point de vue sans intérêt.

Si l'épître aux Galates a pu, et même a dû être écrite après l'assemblée de Jérusalem, rien n'empêche de lui assigner une date assez tardive, après les deux voyages qui ont amené Paul dans le pays galate (Act., XVI, 6; XVIII, 23).

Que les Actes ne mentionnent pas l'évangélisation de cette contrée n'a rien d'étonnant. Ils s'arrêtent avant tout aux événements qui marquent un progrès notable dans la marche de l'évangile à la conquête du monde romain, sous la conduite de l'Esprit. Or le séjour en Galatie semble bien avoir été accidentel (cf. IV, 12 sq.). Et n'est-ce pas ce que dit d'une manière équivalente Act., XVI, 6, quand il parle d'un obstacle apporté par l'Esprit à une prédication dans la province d'Asie.

Rien n'empêche donc que l'épître ait été adressée à ces Galates. L'allusion faite à plusieurs reprises à Barnabé ne suppose pas qu'ils l'aient connu personnellement, pas plus que les Corinthiens (cf. I Cor., IX, 6).

Il semble bien par ailleurs que le nom même de Galatie ait été dans la pratique courante, au Ier s. de notre ère, réservé, malgré l'extension de la province, au seul pays galate et que seuls ses habitants aient été appelés du nom de Galates.

Tacite parle bien une fois de Galates en un sens élargi pour désigner un contingent d'auxiliaires recruté dans la Galatie entendue au sens large (*Annales*, XV, 6; cf. XIII, 35). Mais Rome était loin de l'Asie; une certaine approximation y était permise.

Par contre tous les autres écrivains qui parlent expressément des Galates ne voient en eux que les descendants des envahisseurs gaulois ou les habitants du pays occupé primitivement par eux. C'est tout particulièrement le cas de Memnon d'Héraclée qui était à peu près contemporain de Paul (cf. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, IV, 13; Leyde, Brill, 1950, p. 346 sq.).

Certains historiens ou géographes, comme Strabon, Ptolémée et Pline l'Ancien, situent bien en Galatie des cités appartenant à des territoires qui y avaient été annexés, mais les inscriptions officielles, en latin comme en grec, distinguent toujours la Galatie proprement dite des autres parties de la Province. Quand on parle de l'ensemble de celle-ci, on emploie une expression composée : la province galatique (voir les textes dans les Introductions ou dans Brandis, art. *Galatia*, dans Pauly-Wissowa, *Real Encyk.*, VII, 1, 551 sq.).

On ne voit guère pourquoi Paul aurait employé un langage différent. Était-il obligé de trouver un terme unique, ne répondant même pas à un usage officiel, pour désigner à la fois la Lycaonie et la Pisidie? Il n'était pas non plus nécessaire qu'il s'adressât à ses lecteurs en leur donnant un nom déterminé, celui de Galates. Il pouvait en effet s'abstenir de toute appellation de ce genre. Dans les deux épîtres qu'il adresse aux Corinthiens, il ne les interpelle qu'une seule fois en leur donnant ce nom (II Cor., VI, 11). De même, il n'emploie qu'une fois l'appellation Philippiens en leur écrivant (Phil., IV, 15).

Tout ce débat est, somme toute, assez secondaire. Le seul point vraiment important est que l'on ne soit pas obligé de séparer dans le temps l'épître aux Galates des épîtres aux Corinthiens et surtout de l'épître aux Romains. On voit difficilement Paul reprenant un texte déjà ancien pour traiter le même sujet ou un sujet voisin dans des circonstances différentes.

Le rapprochement de ces trois épîtres aide au contraire à mieux comprendre la situation des églises dans le monde païen au moment où elles ont été écrites. De Rome à l'Asie Mineure des problèmes assez semblables se posent. Chez les Galates, la propagande judaïsante paraît la plus menaçante; à Corinthe le danger principal semble surtout venir de tendances gnostiques. A Rome, dans la mesure au moins où l'on admet que l'épître aux Romains traite de problèmes qui se posent réellement au moment où elle est rédigée, il semble que l'on ait pu craindre que le danger ne vînt à peu près également des deux côtés à la fois. C'est ce qui expliquerait que plusieurs de ses pages rappellent tantôt l'épître aux Galates, tantôt les épîtres aux Corinthiens.

Partout différents courants, souvent contradictoires, mais mettant également la foi chrétienne en danger, apparaissaient. Ils devaient donner naissance aux diverses hérésies qui se développeraient à la fin du I^er^ s. et tout au cours du second.

VI. Date. — Que l'épître aux Galates soit antérieure à l'épître aux Romains n'est plus contesté par personne. Mais il est difficile de dire si elle a été écrite avant ou après I ou II aux Corinthiens. Rien ne permet, en effet, de décider si elle a été envoyée quand Paul était encore à Éphèse ou quand il était en route vers Corinthe ou déjà arrivé dans cette ville.

On se trouve de toutes manières au cours de la période dont les principaux événements sont retracés dans Act., XIX, 21; XX, 3, c.-à-d. probablement entre la Pâque et la fin de l'année 57.

VII. But. — Dans les Églises de Galatie, le principal danger ne venait pas de la tentation d'abuser de la liberté que proclamait l'Évangile: c'est pourquoi il n'y est fait allusion qu'à la fin de l'épître. Le mal venait surtout de la propagande judaïsante; aussi la plus grande partie de l'épître est-elle consacrée à la combattre.

Il est difficile d'en déceler l'origine. Il n'est pas certain qu'il faille en chercher les fauteurs parmi « ceux qui se font circoncire » (VI, 13; περιτεμνόμενοι au présent, plutôt que περιτετμημένοι au parfait, « les circoncis », qui semble une correction). Certains voient en effet en ceux-ci non des Juifs, convertis ou non, qui seraient restés attachés sans réserve à la loi, mais des païens convertis qui, découvrant eux-mêmes la loi, se seraient persuadés qu'elle s'imposait à eux. Ce sont, en tout cas, des personnages parfaitement au courant de la vie et des différentes activités de Paul, en même temps que des différentes étapes, depuis ses débuts, de l'évangélisation chrétienne.

Leurs arguments peuvent être reconstruits à partir de différents exposés de l'épître qui ont dû en prendre le contre-pied. Ils visaient surtout à nier le caractère authentique de l'évangile prêché par Paul en prétendant que celui-ci était en opposition avec l'Église de Jérusalem et à démontrer la nécessité, sinon de la pratique de toute la loi, du moins de la circoncision pour le salut.

La réponse à ces prétentions aurait pu se faire par un exposé de caractère surtout négatif. Mais c'est surtout par le rappel de la vérité que Paul entend réfuter l'erreur. Aussi sa lettre contient-elle quelques-unes des plus belles formules par lesquelles il a su traduire sa foi. Il suffit de les rassembler pour voir se dessiner quelques-unes au moins des lignes fondamentales de son enseignement. Mais il nie que cet enseignement lui soit personnel. Il affirme au contraire qu'il est le même que celui des apôtres, et surtout de Pierre, dont il reconnaît pleinement l'autorité.

VIII. L'apostolat de Paul. — Pour montrer le caractère authentique de son évangile, Paul a dû parler longuement de lui-même et de sa vocation à l'apostolat du monde païen. Rien dans sa vie antérieure ne l'avait préparé à cela. Bien au contraire, si quelqu'un a jamais été attaché aux traditions du judaïsme, c'était bien lui, persécuteur acharné des disciples du Christ avant que celui-ci lui ait été révélé par une grâce particulière de Dieu (I, 13-16).

Il dut alors comprendre que c'était dans le Christ seul qu'on pouvait trouver une justice que la loi était impuissante à procurer (II, 16). Aussi allait-il prendre résolument la suite du mouvement dont Étienne avait été le martyr (Act., VI, 8).

Dans tout cela il ne devait dépendre que du Christ, mais, tout en soulignant son indépendance à l'égard des apôtres, il a bien soin de marquer son accord foncier avec eux.

Il n'est monté à Jérusalem que trois ans après sa conversion, mais il y est monté pour voir Céphas (I, 18), c.-à-d. Pierre. Ce nom qu'il lui donne ici est celui-là même qu'il avait reçu du Christ. Il soulignait mieux que sa transcription grecque le rôle qui lui avait été alors dévolu, celui de roc sur lequel devait reposer l'Église (Matth., XVI, 18 sq.).

En disant qu'il est resté quinze jours auprès de lui, il ne doit pas avoir l'intention, qu'on lui prête souvent, de souligner qu'un tel laps de temps était bien court pour qu'il ait pu recevoir de lui sa doctrine. Quinze jours étaient plus que suffisants pour aborder tous les problèmes essentiels et entrer dans tous les détails de quelque importance. Ce fut donc l'occasion d'une véritable confrontation de ce que Paul avait reçu du Christ et mûri durant trois ans avec ce que Pierre lui-même avait reçu mission d'annoncer au monde.

Quand il affirme ensuite que le seul autre personnage important qu'il ait vu à cette occasion était précisément celui dont ses adversaires invoquaient l'autorité, ce ne pouvait être pour montrer son indépendance. Il entendait plutôt souligner son accord avec ceux-là mêmes qu'on prétendait lui opposer.

Il nie seulement avoir été en relation avec d'autres apôtres et avec les Églises de Judée. Mais faut-il compter parmi celles-ci celle de Jérusalem? Ne faudrait-il pas voir dans ces Églises celles qui avaient été fondées, hors de la ville sainte, à la suite de la dispersion qui avait suivi le martyre d'Étienne (cf. Act., VIII, 1)? Des Églises par conséquent où les tendances plus larges de celui-ci, qui devaient se développer plus tard à Antioche, s'étaient déjà imposées. De telles tendances pouvaient être partagées par certains apôtres. S'il en avait été ainsi, les ennemis de Paul auraient pu le présenter comme un prédicateur propageant non la foi de l'Église mère de Jérusalem, mais les doctrines d'une simple faction.

L'accord fondamental de Paul avec Pierre-Céphas (et même Jacques) devait apparaître mieux encore à l'occasion de sa seconde visite à Jérusalem (la troisième d'après les Actes). L'occasion était d'autant plus importante que l'accord s'était cette fois traduit dans les faits et que Paul avait obtenu une véritable reconnaissance officielle de sa mission et de tout ce qu'elle comportait de rupture avec le judaïsme traditionnel (II, 1-10).

Si l'incident d'Antioche (II, 11-14) témoigne de l'indépendance de Paul, il fait aussi ressortir l'importance qu'il attachait à l'attitude de Pierre et l'influence prépondérante qu'il lui reconnaissait. Il voulait être d'accord avec lui jusque dans le détail. Le geste accompli par lui représentait un danger dont il n'avait sans doute pas pris conscience. L'intervention de Paul devait le lui révéler et elle avait certainement mis fin à l'incident, car Paul n'aurait pu le rappeler si Pierre n'était pas revenu à l'attitude qu'il avait eue avant la venue des gens de Jérusalem. Loin donc de

prouver l'existence entre eux d'un désaccord, tout cela ne faisait que confirmer l'entente fondamentale que les deux rencontres précédentes avaient suffisamment mise en relief.

Tous ces faits montrent bien la conscience qu'a Paul d'être l'égal des apôtres appelés avant lui par le Christ, en même temps que son respect pour l'autorité de Pierre. Il a sans doute commencé à exercer sa mission peu après sa conversion, mais ce n'est que lors de sa seconde visite (la troisième d'après les Actes) qu'il l'affirme nettement. Dans les Actes eux-mêmes il ne prend la première place qu'au cours de la première mission dont Barnabé était tout d'abord apparu le chef (Act., XIII).

Apôtre des milieux païens, persuadé de l'inutilité pour le salut de la circoncision et des pratiques juives, Paul n'en était pas moins capable, en certaines circonstances, de les respecter. Cette attitude pouvait le faire accuser d'être moins guidé dans sa prédication par les exigences de la doctrine que par le désir de gagner à tout prix des adeptes (I, 10).

Ceux qui l'accusaient de prêcher la circoncision (V, 11) pouvaient invoquer celle de Timothée dont il avait pris l'initiative (Act., XVI, 3). Il n'y avait cependant dans tout cela rien de contraire aux exigences de l'Évangile. Désormais, pour lui, seul le Christ comptait vraiment et, quand il écrivait aux Galates, il devait y avoir déjà longtemps qu'il avait commencé de combattre et de souffrir pour lui. Aussi en portait-il les marques dans sa chair (V, 17).

IX. Doctrine. — C'est bien la pleine efficacité de l'œuvre du Christ qui s'est volontairement livré à la mort pour nos péchés et que Dieu a ressuscité (I, 1 sq.) que Paul entend défendre dans toutes les pages de l'épître.

Avant sa venue, le monde se trouvait sous la domination du péché. Les païens l'étaient, mais les Juifs eux-mêmes ne pouvaient compter sur la loi pour lui échapper. Elle ne leur avait pas été donnée pour rétablir la justice et donner la vie (III, 21). Elle ne faisait qu'exprimer les exigences divines et faisait par conséquent comprendre à l'homme, à la suite de l'expérience qu'il faisait en les transgressant, son impuissance à y répondre par ses seules forces (III, 19; cf. III, 10).

Païens et Juifs se trouvaient donc pratiquement dans la même situation; l'héritier ne différait pas de l'esclave (IV, 1). Les uns et les autres étaient asservis aux « éléments du monde » (IV, 3), « éléments sans force et sans valeur » (IV, 9), caractéristiques de « ce monde actuel et mauvais » auquel le Christ est venu les arracher (I, 3).

Pour les païens, ces éléments étaient en rapport avec leurs faux dieux (IV, 8); pour les Juifs, ils dépendent en quelque sorte des anges qui avaient, suivant de vieilles traditions, dicté la loi (III, 19). Juifs et païens avaient été ainsi « enfermés sous le péché » jusqu'à la venue du Christ (III, 22).

Mais les Juifs avaient été choisis pour être les porteurs d'une promesse universelle faite à leur ancêtre Abraham (III, 8) jusqu'au jour de cette venue parmi eux du Christ, en qui la bénédiction et l'héritage annoncés devaient devenir réalité (III, 19).

Descendant d'Abraham, le Messie est aussi fils de Dieu (II, 20), envoyé par son Père pour racheter ceux qui se trouvaient soumis à la loi (IV, 4). Aussi a-t-il pris sur lui, par sa mort sur la croix, la malédiction qui pesait sur les Juifs parce qu'ils n'avaient pu en pratiquer tous les commandements. Il avait par là-même mis fin à la loi, et la promesse de bénédiction pour tous les peuples avait pu devenir une réalité (III, 14).

Les Juifs, qui n'ont pas reconnu en Jésus le Christ, ont désormais perdu tout privilège. Leur situation n'est plus celle des descendants de la femme libre, mais de ceux de l'esclave (IV, 22-29). Tous ceux au contraire qui croient en lui, païens ou Juifs, sont fils de Dieu.

Le baptême qu'ils reçoivent en son nom est en effet, en même temps que le témoignage de leur foi, le signe de la transformation surnaturelle que Dieu opère en eux. C'est un peu tout cela qu'exprime la formule : « Vous avez connu Dieu; bien mieux, vous êtes connus de lui » (IV, 9). Le baptême leur fait revêtir le Christ (III, 26 sq.), si bien que tout ce qui a été réalisé en lui, sa mort au péché et sa résurrection, se réalise aussi en eux. Sa vie devient leur propre vie (II, 19 sq.). Aussi sont-ils en lui fils d'Abraham et héritiers selon la promesse (III, 29).

Tout cela leur vient par l'Esprit, véritable objet de la promesse (III, 14). C'est lui qui leur apporte la vie (cf. III, 21) et qui est lui-même leur vie (V, 25). Une telle vie, dans la foi, est la marque du juste (cf. III, 11), le fruit de la justification (cf. II, 17), une vie pour Dieu (II, 19).

Une telle participation à la vie du Christ est cependant menacée tant que le Christ n'est pas vraiment formé en eux (IV, 19). Vivant de l'Esprit, devenus créature nouvelle (V, 14), ils ne doivent pas agir en suivant les impulsions de la chair (V, 19-21), mais sous la motion de l'Esprit (V, 25). En d'autres termes, la foi, si elle est véritable, doit s'exprimer, agir par la charité (V, 6), par la pratique du bien à l'égard de tous (VI, 10). C'est ainsi qu'on accomplit la loi du Christ (VI, 2).

Ainsi foi et œuvres, loin de s'opposer, se complètent. Elles sont, indissolublement, l'expression de la vie du Christ et de l'Esprit dans les croyants. Cette vie, née dans la foi, se manifeste par l'activité de la charité. Celle-ci est en effet, comme la foi, l'expression en chaque croyant de la vie du Christ qui, par amour, s'est livré lui-même pour nous (II, 10).

Quand Paul oppose la foi et les œuvres (ou plus exactement les œuvres de la foi) il n'oppose donc pas tant deux attitudes subjectives à l'égard de Dieu que deux régimes, l'un provisoire, où l'on croyait pouvoir atteindre Dieu par ses propres forces, l'autre définitif, où Dieu lui-même fait participer le croyant, dans son Fils et par son Esprit, à sa propre vie et, par suite, à sa propre activité.

Le juste, vivant et agissant en fils de Dieu, dans le Christ, sous l'impulsion de l'Esprit, attend encore les biens définitifs qui lui sont promis (V, 5). Mais, grâce à ce même Esprit, il entrera un jour dans le Royaume de Dieu dont il est devenu l'héritier (V, 21).

Bibliographie. — I. Commentaires. — 1° *Commentaires anciens.* — 1. Époque patristique : Commentaires de l'ensemble des épîtres par S. Éphrem, S. Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Théodoret, l'Ambrosiaster, Pélage. — Victorinus Afer, *Victorini philosophi in epistulam Pauli ad Galatas commentariorum libri duo*, éd. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, III-2, 1828; *P. L.*, VIII. — S. Jérôme, *Com. in epist. ad Galatas*, éd. Vallarsi, VII; *P. L.*, XXVI. — S. Augustin, *Epist. ad Galatas expositionis liber unus*, *P. L.*, XXXV.

2. Moyen Age : S. Thomas d'Aquin, *In omnes S. Pauli Ap. Epistolas Commentar.*

3. Réforme : Luther, *Luthers Vorlesung über den Galaterbrief 1516-1517*, éd. par Hans von Schubert, 1918 *(Sitzungberichte der Heidelberg. Akad. der Wissenschaften)*; *In ep. Pauli ad Galatas*, 1519, éd. de Weimar, II; *In ep. Pauli ad Galatas*, 1535, éd. de Weimar, XL, p. 1, 2.

2° *Commentaires récents.* — 1. Catholiques : F. Amiot, *S. Paul. Épître aux Galates...*, dans Coll. *Verbum salutis*, XIV, Paris, 1946. — D. Buzy, *Épître aux Galates*, dans *Bible Pirot-Clamer*, XI-2, Paris, 1948. — R. Cornely, *Epist. ad Corinthios et ad Galatas*, dans *Cursus script. sacræ*, Paris, 1892. — F. S. Gutjahr, *Die zwei Briefe an die Thess. und der Brief an die Galater*, 1912. — V. Jacono, *Le epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinthi e ai Galati*, dans *Sacra Bibbia*, Turin, 1951. — O. Kuss, *Die Briefe an die Römer, Kor. und Galater*, dans *Das N. T.*, VI, Ratisbonne,

1940. — M.-J. Lagrange, *S. Paul. Épître aux Galates*, dans *Études bibliques*, 2e éd., Paris, 1926. — S. Lyonnet, *Les épîtres de S. Paul aux Galates*, dans *La Sainte Bible*, 2e éd., Paris, 1959. — A. Schaefer, *Die Briefe Pauli an die Thess. und an die Galater*, Munster-en-Westph., 1890.

2. Non catholiques : P. Bonnard, *L'épître de S. Paul aux Galates*, dans *Com. du N. T.*, IX, Neuchâtel et Paris, 1953. — G. S. Duncan, *The epistle of Paul to the Galatians*, dans *Moffat N. T.*, 1934. — C. Emmet, *Readers Comment.*, Londres, 1912. — H. Lietzmann, *An die Galater*, dans *Handbuch zum N. T.*, X, 3e éd., Tubingue, 1932. — J. B. Lightfoot, *St Paul's epistle to the Galatians*, 2e éd. revue, 1866; 10e éd., 1890. — R. A. Lipsius, *Der Brief an die Galater*, dans *Handkom. zum N. T.*, II, 2, Fribourg-en-Br., 1892. — A. Loisy, *L'épître aux Galates*, Paris, 1916. — A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, dans *Theologischer Handkomm. z. N. T.*, 2e éd., Berlin, 1957. — W.-M. Ramsay, *A historical commentary on St Paul's epistle to the Galatians*, Londres, 1899. — H. N. Ridderbos, *The epistle of Paul to the churches of Galatia*, Grand Rapids, 1953. — H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, dans *Kritisch-exeg. Kom. über das N. T.*, 11e éd., VII, Gœttingue, 1951. — Fr. Sieffert, *id.*, 9e éd., 1899. — E. de Witt Burton, *A critical and exegetical commentary to the epistle to the Galatians*, dans *Internat. critical comm.*, Édimbourg, 1921. — Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater*, dans *Komment. zum N. T.*, IX, 3e éd., Leipzig, 1922.

II. ÉTUDES PARTICULIÈRES. — 1° *But et destinataires.* — C.-H. Buck, *The date of Galatians*, dans *Journal of Bibl. Lit.*, 1951, p. 112-122. — A. Greene, *The North-South Galatia Controversy*, dans *Bibl. Sacra*, XCII, 1933, p. 478-485. — Ph. Häuser, *Anlass und Zweck des Galaterbriefes. Seine logische Gedankenentwicklung*, dans *N. T. Abh.*, XI, 3, Munster-en-Westph., 1925. — V. Laridon, *De destinatariis Epistolæ ad Galatas*, dans *Coll. Brug.*, XLII, 1946, p. 403-408, 449-456. — E. Levesque, *Les destinataires de l'Épître aux Galates*, dans *Rev. prat. d'Apol.*, XXIX, 1920, p. 385-402, 449-464, 528-537; XXXII, 1921, p. 405-419. — T. W. Manson, *St Paul in Ephesus. 2. The problem of the Epistle to the Galatians*, dans *Bull. of the John Rylands Libr.*, 1940, p. 58-80, 327-341. — K. Prümm, *Galater und 2 Korinther, ein lehrgehaltigen Vergleich*, dans *Biblica*, XXXI, 1950, p. 27-71. — J. H. Ropes, *The singular problem of the epistle to the Galatians*, dans *Harvard Theol. Stud.*, XIV, 1919. — B. Orchard, *A new solution of the Galatian Problem*, dans *Bull. of the J. Rylands Libr.*, XXVIII, 1944, p. 154-177. — W. Schmithals, *Die Häretiker in Galatien*, dans *Zeitsch. für N. T. Wiss.*, XLVII, 1956, p. 25-67. — A. Steinmann, *Die Abfassungzeit des Galat.*, Munster-en-Westph., 1906; Id., *Der Leserkreis des Galat.*, dans *N. T. Abh.*, I, 3-4, 1908.

2° *Études littéraires et grammaticales.* — B. Häsler, *Sprachlichgrammatische Bemerkungen zu Gal. 2, 6*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, LXXXII, 1957, p. 393 sq. — H. House, Δῆλον *(zu Gal. 3, 11)*, dans *Zeit. für N. T. Wiss.*, XXXIV, 1935, p. 299-303. — F. Müssner, *Hagar, Sinaï, Jerusalem. Zum Texte von Gal. 4, 25*, dans *Theolog. Quartalsch.*, Tubingue, 1955, p. 55-60.

3° *Études doctrinales.* — P. Althaus, « *Dass ihr nicht tut* [illegible] *ihr wollt* », *Gal., 5, 17*, dans *Theol. Litt. Zeit.*, LXXVI, 1951, p. 15-18. — J. M. Bover, *La epistola a los Galatas. Carta magna de la libertad cristiana*, dans *Estudios ecclesiasticos*, V, 1926, p. 44-59, 182-194, 297-310, 362-372. — M. Colani, *Il semen Abrahæ nel V.* [illegible] *nel N. Test.*, dans *Biblica*, XXI, 1940, p. 1-27. — J. Danieli, « *Mediator autem unius non est* » *(Gal., 3, 20)*, dans *Verbum Domini*, XXXIII, 1955, p. 9-17. — V. Dellagiacomo, « *Induere Christum* » *(Gal., 3, 27; Rom., 13, 14)*, dans *Rev. biblica italiana*, 1956, p. 114-142. — J. Giblet, *Apologia S. Pauli de apostolatu suo in Gal. 1, 10-14. De justificatione per fidem Christi juxta Gal. 3, 1-14. De libertate filiorum Dei juxta Gal. 9, 19-4, 7. De carne et spiritu sec. Gal. 5, 13-6, 10*, dans *Collect. Mechl.*, XXVI, 1956, p. 472-474, 597-600, 701-704; XXVII, 1957, p. 37-39. — A. Grail, *Le baptême dans l'épître aux Galates (3, 26-4, 7)*, dans *Rev. Bibl.*, 1951, p. 503-520. — R. Hermann, *Über den Sinn* μορφοῦσθαι Χριστὸν ἐν ὑμῖν, *Gal., 4, 19*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, LXXX, 1955, p. 713-726. — L. Leal, *Christo confixus sum cruci (Gal., 2, 19)*, dans *Verb. Domini*, XIX, 1939, p. 26-80, 98-105. — H. Liese, *Promissiones Abrahæ factæ complentur per fidem non per legem (Gal., 3, 16-22)*, dans *Verb. Dom.*, XIII, 1933, p. 257-263. — W. Lütgert, *Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes*, Gütersloh, 1919. — K. Müller, *Das universale Heilsdenken des Völkerapostels nach der Galater- und Römerbrief*, dans *Studia missionaria*, IX, 1956, p. 5-33. — F. Ogara, *Quæ sunt per allegoriam dicta (Gal., 4, 24)*, dans *Verbum Dom.*, XV, 1935, p. 67-76; Id., *Spiritu ambulate (Gal., 5, 16-24)*, dans *Verbum Dom.*, XVIII, 1938, p. 257-261, 289-293. — K. H. Rengsdorf, *Zu Gal. 5, 1*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, LXXVI, 1951, p. 659-662. — H. Ronzy, *L'argumentation doctrinale de l'épître aux Galates (2, 15 sq.)*, dans *Rev. eccl. de Liège*, XXIX, 1937-1938, p. 415-430. — K. L. Schmidt, *Jerusalem als Urbild und Abbild*, dans *Eranos-Jahrbuch*, XVIII, 1950, p. 207-248. — A. Stegmann, Ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν *(Gal., 3, 30)*, dans *Biblische Zeitschrift*, XXII, 1934, p. 30-42. — X.-M. a Vallisoleto, « *Et semini tuo qui est Christus* » *(Gal., 3, 16)*, dans *Verbum Domini*, XII, 1932, p. 327-332. — J. Walter, *Der religiöse Gehalt des Galaterbriefes*, Gœttingue, 1904. — C. H. Watkins, *Der Kampf des Paulus um Galatien*, Tubingue, 1913. — S. Zedda, *L'adozione a figlio di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal., 4, 6*, Rome, 1952.

4° *Apostolat de Paul et relations avec les autres apôtres.* — P. Ambroggi, *Il primato di S. Pietro secondo S. Paolo*, dans *Paolo-Conferenze*, Rome, 1937. — C. K. Barret, *Note on the « Pillar » Apostels.* dans *Studia Paulina in hon. J. De Zwann*, Haarlem, 1953, p. 1-19. — O. Bauernfeind, *Die Begegnung zwischen Paulus and Kephas (Gal., 1, 18-20)*, dans *Zeit. für N. T. Wissen.*, XLVII, 1956, p. 268-276. — A.-M. Denis, *L'élection et la vocation de Paul, faveurs célestes. Étude thématique de Gal., 1, 15*, dans *Rev. thomiste*, LVII, 1957, p. 405-428; Id., *L'investiture de la fonction apostolique par « apocalypse ». Étude thématique de Gal., 1, 16*, dans *Rev. Bibl.*, LXIV, 1958, p. 335-362, 492-515. — J. Dupont, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*, dans *Recherches de Sc. rel.*, XLV, 1957, p. 42-60, 225-239. — H. M. Féret, *Pierre et Paul à Antioche. Le « conflit » des deux Apôtres*, Paris, 1955. — P. Gaechter, *Petrus in Antiochia*, dans *Zeits. für Kathol. Theol.*, LXXII, Innsbruck, 1950, p. 177-212, reproduit dans *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck, 1958, p. 217-257. — S. Giet, *Les trois premiers voyages de S. Paul à Jérusalem*, dans *Recherches de Sciences rel.*, XLI, 1953, p. 327-347. — K. Heussi, *Gal. 2 und der Lebenausgang der jerusalemischen Urapostel*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, LXXVII, 1952, p. 67-71. — G. D. Kilpatrick, *Galatians, 1, 18*, ἱστορῆσαι κηφᾶν, dans *New Testament Essays in memory of T. W. Manson*, Manchester, 1959, p. 144-149. — Bo Reicke, *Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia-Episode (Gal., 2, 1-14)*, dans *Studia paulina in honor. J. De Zwann*, Haarlem, 1953, p. 172-187. — X. Roiron, *S. Paul témoin de la primauté de Pierre*, dans *Recherches de Sciences rel.*, IV, 1913, p. 487-531.

A. VIARD, O. P.

5. HÉBREUX (Épître aux). — Le décret du 24 juin 1914 sur l'Épître aux Hébreux a été étudié au t. III, col. 1409-1440. Le développement de l'exégèse depuis 1938 oblige ce *Supplément* à reprendre la question dans son ensemble.

I. Genre littéraire, occasion et but. II. Plan. III. Philonisme. IV. Sources et influences chrétiennes. V. Authenticité et canonicité. VI. Destinataires. VII. Date et lieu de rédaction. VIII. Théologie. IX. Utilisation de l'Ancien Testament. X. Bibliographie.

I. GENRE LITTÉRAIRE, OCCASION ET BUT. — La facture de cette épître est si complexe qu'on ne peut l'insérer telle quelle dans une catégorie rhétorique déterminée. Toutefois, elle se présente elle-même comme une exhortation morale (XIII, 22), terminée par une conclusion authentiquement épistolaire (XIII, 18-25). Si les développements doctrinaux attirent davantage l'attention par leur longueur, leur densité et leur ampleur spirituelle, leur originalité même, ils ne constituent pas un traité systématique rédigé en dehors des contingences locales et psychologiques. L'auteur vise un but pratique : réconforter les chrétiens éprouvés et lassés; comme le prouvent l'emploi du discours direct (V, 11-VI, 20; soixante versets où les verbes sont à la première personne du pluriel et quarante-cinq où ils sont à la seconde; ἡμῖν, ἡμεῖς, etc., employés vingt-neuf fois, alternent avec vingt-neuf emplois de ὑμῖν, ὑμεῖς) et surtout l'imbrication con-

stante des thèmes doctrinaux et parénétiques. Tantôt les exhortations amorcent un développement spéculatif qui les fonde; tantôt l'exégèse scripturaire est suivie d'une parénèse qui en est la conclusion et l'application spirituelle (II, 1-4; III, 1, 6-IV, 16; V, 11-VI, 12; VII, 26; X, 19-39; XII, 1 sq.). Il ne s'agit pas d'ailleurs de prescriptions morales plus ou moins générales, de catalogues de vertus à pratiquer et de vices à éviter, mais de notations précises et circonstanciées. Il faut donc admettre qu'un échange de correspondance, sinon des rapports oraux ou des rencontres et des conversations, ont précédé la rédaction de cette épître.

Celle-ci s'adresse à des Juifs qui ont renoncé à leur ancienne religion, ont abandonné les rites et les observances mosaïques (cf. Act., XXI, 21, ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως) et se sont agrégés à l'Église visible. Ils ont confessé Jésus comme Messie et Sauveur (Hebr., XIII, 8). Mais la transition de l'ancien ordre de choses au nouveau est psychologiquement ardue. Il n'est pas facile de se déprendre de traditions séculaires et nationales, d'habitudes de penser et d'agir consacrées par leur objet religieux. On ne réalise que lentement les conditions et le bénéfice d'une vie spirituelle définie par la pure adhésion au Christ. Les convertis comprennent beaucoup mieux ce qu'ils ont perdu en désertant le culte hiérosolymitain que ce qu'ils trouvent dans les assemblées chrétiennes (X, 25; XIII, 10). Comment ne ressentiraient-ils pas la privation de la splendide liturgie du Temple et de son rituel si riche de symbolisme (Eccli., L, 5 sq.)?

Par ailleurs, ces chrétiens, frappés d'ostracisme par leurs anciens coreligionnaires, se sentent isolés et comme exilés (παρεπίδημοι, XI, 13). Persécutés, ils ont été emprisonnés et spoliés de leurs biens (X, 32-36). Pour des mentalités juives habituées à voir une connexion rigoureuse entre bénédiction divine et prospérité matérielle, de telles épreuves ne sont-elles pas l'indice d'un abandon de Dieu (cf. VI, 10)? Leur conversion ne serait-elle pas une erreur? Certains se posent la question et, comme Ésaü, sont tentés d'abandonner leurs privilèges spirituels pour une satisfaction plus immédiate et tangible (XII, 23). Beaucoup se découragent; leur ferveur première s'attiédit, ils ont « les mains inertes et les genoux paralysés » (XII, 12). Bref, ce sont des πειραζόμενοι (II, 18), menacés de torpeur ou de nonchalance spirituelle (ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε; VI, 12; V, 11), et demain peut-être seront-ils exposés au martyre (XII, 4).

De là, le ton et le mode des exhortations incessantes de cette épître. Le premier appel direct aux destinataires est pour leur recommander de s'attacher (προσέχειν) de toute leur attention et de toute leur énergie à la Parole de Dieu révélée par le Christ, sous peine de déraper, de glisser à côté de la vérité et du salut (μήποτε παραρυῶμεν, II, 1). Il s'agit de poursuivre la course avec persévérance, comme des athlètes (XII, 1), de ne pas se laisser déporter (μὴ παραφέρεσθε, XIII, 9; μὴ avec l'impératif présent réagit contre un état de chose commencé), ni vaincre par la fatigue et la lassitude (ἵνα μὴ κάμητε; XII, 3), de résister au péché (*ib.* 4), de ne pas broncher ni dévier (ἵνα μὴ ἐκτραπῇ, *ib.* 13), c.-à-d. de ne pas refuser la Parole de Dieu (μὴ παραιτήσησθε, *ib.* 25), ni la joyeuse certitude du salut (μὴ ἀποβάλητε, X, 35). Positivement, il n'y a qu'à conserver la grâce (XII, 15; XIII, 9) et à retenir inébranlablement la confession de l'espérance (X, 23). Il s'agit en un mot de conserver à tout prix la πίστις en sa triple acceptation de docile consentement à la parole révélée, de confiance en la Providence et de fidélité persévérante à la volonté divine (III, 7; IV, 13; XI). Comme Rom. est le document du salut, Gal. celui de la liberté, I Cor. de la charité fraternelle, Hebr. est celui de la foi confiante et courageuse, adhésion de l'esprit et de tout l'être au Sauveur : « Nous ne sommes pas, nous, des hommes de dérobade pour la perdition, mais des hommes de foi — ou de fidélité — pour la possession de l'âme » (X, 39). « Le Seigneur est mon secours, je ne craindrai pas. Que peut me faire un homme? » (XIII, 6).

On comparera le Document sadocite de Damas — moitié sermon, moitié recueil de lois — qui veut prémunir les membres de la secte contre les dangers de l'apostasie. De ce chef, il insiste sans cesse sur les châtiments que la défection des Israélites a provoqués (cf. I. Lévy, *Un écrit sadducéen antérieur à la destruction du Temple*, dans *Revue des Études juives*, 1911, p. 161-205). Le *Pesher* d'Habacuc vise lui aussi à fortifier les défaillants, mais en ranimant la haine contre leurs ennemis (cf. G. Vermès, *Le cadre historique des manuscrits de la Mer Morte*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1953, p. 203-204).

On savait déjà par les Évangiles et S. Paul que la vie chrétienne, épanouissement de la vertu de foi, supposait l'adhésion d'esprit et de cœur à un contenu doctrinal, l'ἐπίγνωσις ἀληθείας. La prédication primitive, à base d'exégèse scripturaire et d'affirmations dogmatiques, nourrissait solidement les convictions des fidèles, alimentait leurs pensées des mystères divins et prescrivait une vie vertueuse comme une conséquence logique et une mise en pratique de la vérité révélée. Or l'Épître aux Hébreux, plus qu'aucun autre écrit inspiré, revendique la nécessité d'une culture religieuse pour la perfection de la vie morale, fait dépendre la vertu de la contemplation, rattache la persévérance à une connaissance approfondie. Si l'épreuve, surtout celle de la durée, menace la fidélité des convertis, si le découragement les guette, si des tentations d'apostasie surgissent, n'est-ce pas que les convictions proprement chrétiennes des « Hébreux » ont perdu de leur clarté et de leur vivacité?

Effectivement l'auteur s'adresse à des âmes qui ont dépassé « l'enseignement primaire sur le Christ » (VI, 1), dont la valeur humaine leur permettrait d'aspirer au rôle de maîtres (V, 12) et d'instruire leurs frères (XII, 15). Ce ne sont plus des débutants, mais leur nonchalance a retardé leur aptitude à recevoir l'enseignement des parfaits et ils n'ont pas encore atteint la maturité, la τελείωσις (V, 11). Ils sont encore charnels (ψυχικοί), trop attachés au sensible, alors qu'ils devraient avoir un sens spirituel plus fin, être πνευματικοί (cf. I Cor., II, 13-14). Et pourtant il n'y a pas de meilleur remède à leur déficience morale qu'une connaissance religieuse plus poussée, une réflexion personnelle sur l'objet de la foi (V, 11-VI, 1). Il devient urgent de passer de la simple obéissance à l'Évangile, à l'investigation des mystères de Dieu, de son plan de salut et « du monde à venir dont nous parlons » (II, 5), c.-à-d. de faire de la théologie. A ce titre, cet écrit, centré sur le sacerdoce du Christ, est un exposé spéculatif, mais en vue de son efficience dans la vie spirituelle des croyants.

Première revendication et démonstration scientifique de l'excellence hors pair de l'institution chrétienne, Hebr. est un modèle d'exégèse christologique de l'A. T., le discernement de la téléologie de l'histoire religieuse du monde, la défense du christianisme par ses annonces et préfigurations durant tout le cours de la révélation. Pour des esprits tentés de sous-estimer la personne et l'œuvre de Jésus, trompés par les suggestions de leur sensibilité — ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ (III, 10), — elle défend la vérité et la met en lumière (cf. δυσερμήνευτος, V, 11). On pourrait la considérer comme le parfait manuel de conversion à l'usage du peuple juif.

Traité apologétique, adressé à des judéo-chrétiens bronchant dans la foi, pour leur apporter des arguments intellectuels et un réconfort moral, Hebr. se présente en outre comme rédigée selon les règles de

la rhétorique la plus savante, du moins telle qu'on l'appréciait au Ier siècle.

A. Deissmann l'a qualifiée de « premier document historique d'une œuvre d'art littéraire chrétienne » (*Licht vom Osten* [4], Tubingue, 1923, p. 207). H. von Soden (*Die Hebräerbriefe* [2], Leipzig, 1893, p. 11 sq.), découvre cet art dans la structure même de l'épître : I, 4-IV, 13 serait l'introduction conciliante avec la proposition du thème (προοίμιον πρὸς εὔνοιαν; cf. Aristote, *Rhet.*, III, 14, 1414 *b*; Lucien, *Historia quomodo conscribenda*, 53-54 : « On cherche à intéresser et à éclairer les lecteurs; ils seront attentifs si on leur montre que le sujet a de la grandeur... on rendra la suite de l'œuvre intelligible... en esquissant l'essentiel des faits »); IV, 14-VI, 20 l'exposé démonstratif (δίηγησις πρὸς ἔπίλογος); VII, 1-X, 18 l'argumentation persuasive (ἀπόδειξις πρὸς πειθώ); X, 19-XIII, 21 l'épilogue (ἐπίλογος). Cette « disposition » de type alexandrin a été critiquée avec sympathie par V. Windisch (*Der Hebräerbrief*, Tubingue, 1931, p. 8) et adoptée avec quelques corrections de détail par Th. Haering (*Gedankengang und Grundgedanken des Hebräerbriefs*, dans *Z. N. T. W.*, 1917, p. 153-163).

En réalité, cette rhétorique n'est pas tant celle de la littérature que de l'éloquence. Hebr. est une œuvre oratoire. Elle en a le ton élevé dès l'exorde (I, 1 sq.), le style aux propositions rythmées, le vocabulaire dont les mots sont souvent choisis pour leur euphonie et l'allitération, les subjonctifs exhortatifs de la parénèse (φοβηθῶμεν, IV, 1; σπουδάσωμεν, ℣. 11; κρατῶμεν, ℣. 14; φερώμεθα, VI, 1; προσερχώμεθα, X, 22; κατέχωμεν, ℣. 23; κατανοῶμεν, ℣. 24; ἔχωμεν, λατρεύωμεν, XII, 28; ἀναφέρωμεν, XIII, 15), les procédés, tels que les pauses et les transitions heureuses, la variation des thèmes d'intérêt, l'émotion et même le pathétique (XII, 29; XIII, 17), les apostrophes (V, 11; VI, 9; XII, 25) et, en certains passages, le mode même de développement; le chap. XI, par ex., a beaucoup plus l'allure d'un discours que d'un récit. L'auteur est un maître qui dispose de toutes les ressources de l'éloquence et les met en œuvre pour rendre sa paraclèse plus persuasive. Lui-même semble se présenter comme un orateur plutôt que comme écrivain (περὶ ἧς λαλοῦμεν, II, 5; οὕτως λαλοῦμεν, VI, 9; ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, VIII, 1; περὶ ὧν οὐκ ἔστιν νῦν λέγειν κατὰ μέρος, IX, 5; καὶ τί ἔτι λέγω; ἐπιλείψει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος κτλ., XI, 32), et son brillant discours peut être justement qualifié de λόγος παρακλήσεως, au sens où cette locution est appliquée par S. Luc au sermon de S. Paul dans la synagogue d'Antioche de Pisidie (Act., XIII, 15).

Effectivement, Hebr. représente le type classique de la prédication missionnaire de la primitive Église (cf. H. Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homelie*, Gœttingue, 1955, p. 8-17). On pourrait la considérer comme le κήρυγμα du salut par le Fils de Dieu incarné; ou mieux, étant donné la haute tenue intellectuelle de l'exposé, comme la διδαχή sur le Christ sauveur. Mais parce que l'éloquence de Hébr. se déploie sous la forme d'un commentaire scripturaire, on est en droit de caractériser cette épître comme une homélie, et le premier sermon chrétien qui nous soit intégralement parvenu (cf. R. Perdelwitz, *Das literarische Problem des Hebräerbriefs*, dans *Z.N.T.W.*, 1910, p. 59-78; Ch. C. Torrey, *The Authorship and character of the so-called « Epistle to the Hebrews »*, dans *Journal of biblical Literature*, 1911, p. 137-156; M. Goguel, *La seconde génération chrétienne*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1949, p. 33; G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, Londres, 1953, p. 286).

Tous ces éléments permettent de se représenter les circonstances de la composition de l'épître de la façon suivante. Elle est l'œuvre d'un bibliste et d'un prophète; d'un bibliste pour la science, d'un prophète-orateur pour l' « intention » et l'exposition. Elle doit être un exemplaire de ce genre de paraclèse très répandu au Ier s. où un docteur en renom adressait son message personnel à telle ou telle communauté qui faisait appel à ses lumières ou que les circonstances désignaient à son zèle. Nous concevrions notre auteur comme un διδάσκαλος et un savant missionnaire qui a ruminé depuis de longues années les Saintes Écritures, le Pentateuque, les Prophètes, les Psaumes. Depuis sa conversion à la foi chrétienne, il s'est appliqué à discerner dans l'A. T. les préfigurations du Nouveau. L'un des premiers grands penseurs chrétiens et le fondateur de la théologie biblique (cf. C. H. Dodd, *According to the Scriptures. The sub-structure of New Testament Theology*, Londres, 1953, p. 126 sq.), il cherche à préciser l'harmonie des deux Alliances, le sens de l'économie providentielle du salut, l'évolution des diverses phases historiques de la révélation. Il est préoccupé de leur accord, de leur continuité et de leur contraste. Il s'efforce de faire la lumière dans la si dense et si riche forêt des textes inspirés, πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως... Au fur et à mesure de ses investigations, il rédige des notes, un *midrash* sur Jér., XXXI; une exégèse des Ps., II, VIII, CX; il confronte le Ps., XCV avec l'exode des Israélites au désert et commente typologiquement l'événement de Melchisédech (Gen., XIV) en fonction du Ps., CX, 4. Peu à peu s'élaborent les éléments d'une théologie du Messie, roi et prêtre.

Sur ce, notre auteur est informé, en des conjectures que nous ignorons, de la crise traversée par une communauté chère ou célèbre, mais quelque peu délaissée. Elle compte des esprits cultivés (VI, 1), aptes à comprendre un λόγος γνώσεως (I Cor., XII, 8), et auxquels on peut dispenser utilement l'enseignement des τέλειοι (VI, 1; XII, 15; cf. I Cor., II, 6-7). C'est dire la sympathie intellectuelle et l'aisance avec laquelle notre auteur s'adresse à ses lecteurs. Il rédige alors sa lettre savante, où il laisse libre cours à sa ferveur apostolique. De même que S. Jean insérera dans son Évangile des « Discours de Jésus » qu'il avait préalablement prêchés (cf. C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, Londres, 1955, p. 20), il rassemble ses notes, choisit les plus adaptées au but qu'il poursuit et cherche à mettre au point cette thèse du sacerdoce royal de Jésus qu'il mûrit depuis si longtemps. Tout sera fondé sur l'Écriture, ou plutôt ce sont les textes inspirés eux-mêmes qui parleront. Il n'y a qu'à les présenter et à en dégager les enseignements. Il envoie donc à ces judéo-chrétiens lassés par une persécution tracassière et prolongée le fruit de sa contemplation biblique et théologale, y joignant quelques exhortations finales, en harmonie avec le contenu doctrinal de son exposé et les besoins religieux de ses lecteurs. Telle est l'Épître aux Hébreux.

II. Plan. — La structure de l'épître est commandée moins par l'agencement des idées que par l'appel des mots crochets, selon l'usage sémitique de l'*inclusio* et de la *concatenatio*. Tel terme, inséré à la fin d'un développement, pour indiquer que l'auteur va maintenant traiter ce sujet, est repris au début de ce nouveau thème pour en souligner l'idée principale (cf. L. Vaganay, *Le plan de l'Épître aux Hébreux*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 269-277).

1° Un *prologue* présente la personne et l'œuvre du Fils de Dieu dans le cadre du plan providentiel du salut, c.-à-d. en fonction des deux Alliances. En quelques mots, il évoque sa préexistence, son incarnation, sa destruction du péché, son actuel séjour céleste. Il s'agit donc du Christ en sa quadruple qualité de roi, prêtre, révélateur et rédempteur. Tout l'essentiel de l'Épître est déjà renfermé dans ces quatre versets (I, 1-4), de telle sorte que l'on peut voir, dans cette énonciation du sujet, une authentique *propositio* ou *prothèse*, selon le canon de la meilleure rhétorique ancienne (cf. G. Schille, *Die Basis des Hebräerbriefes*, dans *Z. N. T. W.*, 1957, p. 270-280).

2° *Premier thème : Le Fils de Dieu incarné est roi de l'univers* (I, 5-II, 18). — Toute grandeur créée étant relative, on conçoit que pour signifier celle du Christ, l'auteur la compare à celle des créatures les plus élevées : les anges. La confrontation s'imposait d'autant plus que ceux-ci étaient censés avoir été les agents de Dieu dans la promulgation de l'ancienne Alliance. Il importait donc de souligner que le médiateur de la nouvelle Alliance leur était supérieur.

Mais, au-delà de ce parallèle, le vrai but de l'auteur est d'établir positivement — preuves scripturaires en mains — que le Christ est le souverain Seigneur de tout l'univers (I, 5-II, 4). Sans doute, le Fils de Dieu s'est incarné, mais il s'est conformé à l'ordre de Dieu et il n'a nullement dérogé à sa dignité. Son assomption de la nature humaine était indispensable à sa mission de salut. Le Christ est comme un chef (ἀρχηγός) qui vient à l'ultime moment prendre la tête d'une armée en déroute pour l'arracher à l'empire de l'adversaire et la sauver du désastre (II, 5-18).

Voici donc campée la personne du Sauveur. On sait désormais qu'il est à la fois Dieu et homme, donc essentiellement prêtre. S'il s'est abaissé pour un peu de temps au-dessous des anges, s'il a souffert mort et passion (διὰ παθημάτων τελειῶσαι, II, 10), il possède de plein droit l'empire de la création. Il rassemble donc, à un titre tout à fait exceptionnel, la double prérogative royale et sacerdotale. Aussi bien, cette section — qui se soudait au prologue par les mots clefs τῶν ἀγγέλων (I, 4, repris I, 5) — se termine par la mention des qualités sacerdorales du Christ : ἵνα ἐλεήμων καὶ πιστὸς ἀρχιερεύς. Ces trois termes : Pontife, fidèle, miséricordieux, vont être expliqués et leur attribution à Jésus justifiée dans les chapitres suivants qui achèveront l' « introduction » à la thèse « capitale » de l'épître.

3° *Deuxième thème : Jésus, Grand Prêtre fidèle et compatissant* (III, 1-V, 10); Jésus fidèle (ἀρχιερέα... Ἰησοῦν πιστὸν ὄντα, III, 1-2) et compatissant (οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι, IV, 15; μετριοπαθεῖν δυνάμενος, V, 2) remplit toutes les conditions d'une vocation sacerdotale (πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος κ τ λ., V, 1). Ces trois points sont développés en fonction d'une comparaison explicite avec Moïse fidèle serviteur de Dieu, implicite avec les anges incapables de compassion sensible, et succincte avec Aaron le premier prêtre choisi par Dieu pour offrir des sacrifices en faveur du peuple. De même qu'au premier thème était annexée une vigoureuse exhortation à être docile à la parole du Christ plus autorisée que celle des anges (II, 1-4), et un appel à la confiance dans un Sauveur connaissant personnellement le poids de la misère humaine (II, 15-18), ainsi, et de façon beaucoup plus insistante, le deuxième thème doctrinal comporte une menace contre les incrédules et les désobéissants (III, 7-IV, 5) et une exhortation à répondre à l'invitation divine (V, 6-19).

Ayant présenté la personne du Christ, Dieu-Homme, puis ses vertus de fidélité et de miséricorde, qui seraient comme les grâces sacramentelles de son sacerdoce, il semble que l'auteur puisse enfin traiter le problème théologique singulièrement ardu de la nature de ce sacerdoce et de ses fonctions cultuelles. Effectivement, il termine cette section par une « proposition » relative au rôle salutaire du Christ, et qui contient trois mots crochets : « Ayant été rendu parfait, il est devenu... principe de salut éternel, étant salué par Dieu du titre de Grand Prêtre selon l'ordre de Melchisédech » (V, 9-10). Ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ — τελειωθείς — αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου vont être successivement repris et développés, chap. VII, 1-28; VIII, 1-IX, 28; X, 1-18). Mais auparavant, comme un orateur qui fait appel à l'attention de son auditoire avant de l'introduire dans un sujet difficile, et même comme un professeur qui veut souligner l'importance et la complexité du problème dont il vient d'exposer les termes, notre auteur consacre un long préambule à stimuler l'esprit de foi de ses lecteurs, faisant alterner encouragements et menaces (V, 11-VI, 20). Les derniers mots : Ἰησοῦς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ ἀρχιερεὺς γενόμενος (VI, 20) introduisent exactement la section suivante : οὗτος γὰρ ὁ Μελχισεδέκ... (VII, 1).

4° *Troisième thème : L'authentique sacerdoce de Jésus-Christ* (VII, 1-X, 18). — Ces précautions oratoires prises, une *première section* (VII, 1-28) établit que le sacerdoce de Jésus est éternel et par suite unique. La preuve en est donnée par l'exploitation de la typologie du roi-prêtre de Salem, Melchisédech; ce qui permet, par contraste, d'évincer le sacerdoce lévitique, aux membres multiples et mortels, et par conséquent la législation mosaïque et l'ancienne Alliance fondées sur ce sacerdoce. D'où la conclusion, affirmant la perfection du nouveau Pontife, υἱὸν τετελειωμένον (VII, 28), qualité qui va être l'objet explicite des deux chapitres suivants.

Deuxième section (VIII-IX) : La perfection d'un sacerdoce se mesure à la religion dont il est le ministre, au sanctuaire qu'il dessert, au sacrifice qu'il offre. La perfection du sacerdoce de Jésus-Christ doit donc être prouvée en fonction de ce triple chef : Le Fils de Dieu incarné est le prêtre de la nouvelle Alliance (κρείττονός ἐστιν διαθήκης μεσίτης; VIII, 6), il officie dans le Temple céleste (διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς; IX, 11), il s'immole lui-même (IX, 15 sq.). Après l'excellence personnelle du nouveau Pontife, c'est l'éminente grandeur de ses fonctions cultuelles, de sa λειτουργία qui est démontrée. Le moyen de preuve n'est plus une confrontation avec le personnel lévitique, mais une comparaison avec le culte israélite, portant notamment sur le rôle du Grand Prêtre officiant dans la liturgie solennelle du jour des Expiations. La principale donnée nouvellement acquise dans cet exposé est la localisation de la liturgie chrétienne au ciel. Jésus, le Grand Prêtre éternel, officie en présence de Dieu (cf. les précisions de A. Vanhoye, *La structure centrale de l'Épître aux Hébreux*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1959, p. 44-60).

Il ne reste plus qu'à conclure et à souligner aussi énergiquement que possible l'efficacité de cette médiation sacerdotale de Jésus, εἰς σωτηρίαν (IX, 28). D'où une *troisième section*, qui envisage Jésus comme l'auteur d'un salut éternel, ou mieux une *récapitulation* des arguments déjà développés avec l'accentuation mise sur le sang du Christ; ce prêtre éminent est aussi la victime parfaite, seule agréable à Dieu, et donc efficace (X, 1-18). Toutes les confrontations précédentes sont reprises : excellence du nouveau Pontife et sacerdoce lévitique, sacrifice du Christ et liturgie mosaïque, ancienne et nouvelle Alliance, tabernacle israélite et temple céleste. D'où ressort l'impuissance de l'ancien culte (X, 1-4, 11) — ne connaissant qu'une confession des péchés (cf. ἀνάμνησις; X, 3) — et l'efficacité absolue du nouveau (X, 5-10; 12-18) : les péchés sont remis (ἄφεσις, X, 18; cf. I, 3 : καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος; II, 17 : τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ), la sanctification est consommée (τελειῶσαι, X, 1; ἡγιασμένοι ἐσμέν, X, 10; τετελείωκεν... τοὺς ἁγιαζομένους, X, 14). La vocation du Fils incarné, parfaitement équipé pour son œuvre, se trouve exactement réalisée. L'ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας (II, 10) peut s'asseoir en triomphateur à la droite de Dieu, εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ (X, 12; cf. I, 3, ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς Μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς).

5° *Quatrième thème : La foi persévérante* (x, 19-xii, 29). — L'argumentation doctrinale est terminée : le Christ, roi-prêtre éternel et céleste, a abrogé l'ancienne Alliance et son sacerdoce. Il reste à en tirer les conséquences pratiques. Ce n'est pas une « partie morale » qui s'ajoute à la « partie dogmatique », mais la mise en œuvre des principes qui ont été élaborés : la voie du ciel étant ouverte, il faut supporter les épreuves de cette vie avec constance et persévérance, multiplier les bonnes œuvres et surtout exercer la vertu de foi-fidélité qui assure l'accès à Dieu.

Six sections, suscitant tour à tour espoir et crainte, font alterner les menaces et les promesses (x, 26-31; 32-39; xi, 1-40; xii, 1-4; 5-13; 14-29). Ce dernier paragraphe consacré au châtiment redoutable de l'infidélité pourrait être considéré, lui aussi, comme une *récapitulation* du thème moral de l'Épître (cf. vi, 4-20) et correspondrait alors à la péroraison rhétorique : ὁ ἐπίλογος. Il s'agit de répondre au Dieu qui nous parle (xii, 25; cf. i, 1-2).

Ce paragraphe, d'une magnifique éloquence, est la vraie conclusion de l'Épître, opposant, sur le plan pratique, l'imperfection de l'ancienne Alliance et les terreurs du Sinaï aux splendeurs de la Jérusalem céleste, à la douceur et à la beauté de la vie dans la grâce. Si les chrétiens ne peuvent hésiter à adhérer au Christ — ce qui implique participation à ses souffrances — c'est que cette « voie vivante » débouche à coup sûr en plein ciel. C'est précisément ce qu'il fallait démontrer aux lecteurs inquiets et lassés. Loin d'imiter les Israélites incrédules et endurcis de la génération du désert (iii, 7 sq.), ils écouteront et la voix de Dieu (xii, 25) et la voix du sang du Christ (xii, 24). Ils ne sont pas comme les adorateurs de l'ancien culte qui ne pouvaient entrer dans le Saint des Saints, ils ont accès à la cité du Dieu vivant (xii, 22). Ils ne vivent pas sous un régime précaire, sans espoir d'obtenir la réalisation des promesses; ils sont établis dans un royaume inébranlable et définitif, Βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες (xii, 28), ils possèdent la grâce, c.-à-d. l'amour de Dieu et ses dons. Nul danger de dévier ou de périr, ils entreront dans le repos divin à la suite du Christ, ἀρχηγὸς τελειωτὴς τῆς πίστεως (xii, 2).

6° Un *Appendice* (xiii, 1-19) énumère rapidement quelques règles de vie pratique, et la lettre se termine par les vœux et salutations d'usage (*v.* 20-25).

III. Philonisme. — Pour comprendre la portée des arguments de Hebr., ses procédés rhétoriques, son style, ses schèmes et ses axes de pensée, il importe de déterminer son milieu culturel, les influences qui ont pu s'exercer sur son auteur et former sa mentalité. La majorité des exégètes s'accordent à reconnaître dans l'auteur de l'épître un juif alexandrin (cf. C. Spicq, *Alexandrinismes dans l'Épître aux Hébreux*, dans *R. B.*, 1951, p. 481-502; A. M. Hunter, *Introducing New Testament Theology*, Londres, 1957, p. 117). On peut préciser davantage : il était familiarisé avec l'œuvre de Philon (cf. E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the greco-roman Period*, v, New York, 1956, p. viii).

Les parallèles linguistiques ne sont guère probants, encore que la fréquence ou l'application de certaines paronomases ou métaphores se retrouvent identiquement chez le philosophe alexandrin et dans Hebr. La méthode pédagogique, au contraire, les réactions morales et plusieurs principes d'herméneutique se retrouvent chez les deux auteurs avec une telle affinité qu'ils invitent à conclure à la dépendance de l'un par rapport à l'autre, du moins au même milieu ambiant. De même que Philon, par ex., présente l'étude comme le premier moyen d'affermir la volonté dans la recherche du bien (*De Abr.*, 52; *De Josepho*, 1; *De sacr. A. et C.*, 48; *De congr. quær. er. gr.*, 35-36; *De mut. nom.*, 83 sq.; *De somn.*, i, 167-178; *De vit. Mos.*, i, 76; *De præm.*, 27 sq.; *De spec. leg.*, iii, 1-6), ainsi Hebr. conçoit l'étude théologique comme le meilleur remède à la carence morale (cf. C. Spicq, *Contemplation, Théologie et Vie morale d'après l'Épître aux Hébreux*, dans *Mélanges J. Lebreton*, i, Paris, 1951, p. 289-300). La conversion de l'apostat est impossible selon Hebr., vi, 4, tout comme Philon estime impossible l'instruction de l'incrédule (*De præm.*, 49) et la guérison spirituelle des révoltés (*De leg. alleg.*, iii, 213; *Quod det. pot.*, 48, 142). Si l'argument de silence dans l'exploitation des textes bibliques est un principe de l'exégèse rabbinique, Philon le met en œuvre dans l'interprétation des généalogies (*De Abr.*, 31; *De ebr.*, 61; *De vit. Mos.*, 210; *De opif.*, 100), tout comme Hebr., vii, 1-3 à propos de Melchisédech dont le philosophe alexandrin avait déjà relevé l'absence d'ascendance (*De fuga*, 109). Les deux auteurs insistent sur les mêmes traits qui caractérisent le roi de Salem (cf. *De congr.*, 99; *De leg. alleg.*, iii, 79). Ἑρμηνεύειν, qui n'est employé dans le N. T., que par Hebr., vii, 2 et Joa., i, 42; ix, 7, pour introduire une étymologie, est constant dans Philon et selon la même acception; c'est l'un des termes techniques de son exégèse allégorique, grâce à laquelle il met en lumière, moins la signification d'une racine, que la qualité essentielle signalée par le nom et possédée par celui qui le porte.

Mais ce sont surtout les thèmes et les schèmes de pensée qui prouvent l'influence de Philon sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Tantôt celui-ci emprunte à celui-là un élément caractéristique de son apologétique, tantôt il réagit sur le donné de son devancier et s'en sert comme de base pour l'élaboration de sa théologie chrétienne. Il l'a démarqué, notamment en appliquant au grand Prêtre de la nouvelle Alliance les attributs que le philosophe alexandrin avait discernés dans le médiateur de l'ancienne.

Particulièrement topiques à cet égard sont les notions de βεβαίωσις et de τελείωσις. Certes, l'une et l'autre ne sont pas employées par les deux écrivains exactement dans le même sens — il ne s'agit point tant d'une affinité de vocabulaire que de pensée; — mais la « solidité » et la « perfection » sont deux notions également caractéristiques de Hébr. et de Philon, occupant dans leur œuvre respective une place centrale. Ce sont deux notions clefs ayant la même valeur soit apologétique soit d'excellence morale. Toute l'Épître aux Hébreux tend à prouver la perfection de la nouvelle Alliance par la perfection de son grand Prêtre, qui procure à ses fidèles la perfection. Or aucun auteur de l'antiquité n'a insisté comme Philon sur la τελείωσις (W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig, 1938). Elle est le critère de la qualité et de la valeur (du temple, de la vertu, du sage, du roi, de l'ascète, du bien, de la connaissance, du grand prêtre, etc.), l'achèvement de l'homme (*De leg. alleg.*, i, 10), l'effet de l'image de Dieu (*ibid.*, 94), l'idéal de l'Israélite (*De spec. leg.*, i, 63) : Dieu fait don aux parfaits de dons parfaits (*De leg. alleg.*, iii, 196, 213). Le parfait, purifié de ses passions (*ibid.*, 132, 140, 159), nourri du logos (*ibid.*, 176), aspire au repos (*Quod Deus sit immut.*, 23) que Hébr. localisera dans la cité de Dieu.

Pour prouver la supériorité de la nouvelle Alliance sur l'ancienne, Hébr. représente celle-ci comme transitoire et celle-la comme stable et définitive (βέβαια). Cette équivalence : perfection-pérennité, vient de Philon (cf. *Cherub.*, 108-109). Non seulement ce dernier aime entre toutes les qualités la βεβαίωσις (cf. K. S. Guthrie, *The Message of Philo Judæus*, Londres, 1909, p. 52-53), mais il y voit précisément le critère d'une bonne législation (*Quod omn. prob.*, 37;

C. Fl., 20; *De post. C.*, 181) et plus spécialement de l'institution mosaïque la plus parfaite de toutes (*De vit. Mos.*, II, 14-16). S'il y a une stabilité particulièrement assurée, c'est celle qui a la garantie d'un serment, la βεβαίωσις τῶν ὅρκων (*De spec. leg.*, II, 13; 24-26; *De Abr.*, 273). La parole jurée engage et demeure à jamais. Hébr., VI, 16 émet le même principe. La notion même de serment, en effet, est d'être un témoignage de Dieu (*De sacr. A. et C.*, 91; *De plant.*, 82). Lorsque Dieu jure, lui l'Immuable (cf. *Quod Deus sit immut.*), c'est au bénéfice des hommes, afin de supprimer leurs doutes et leurs hésitations, assurer leur certitude (*De decal.*, 86; *De sacrif. A. et C.*, 90-91; *De spec. leg.*, II, 10). C'est le même motif que relève Hébr., VI, 17 : Dieu veut montrer aux héritiers de la promesse l'immuable stabilité de son dessein. De plus, lorsque Hébr., VI, 17-18 souligne dans le serment divin sa certitude, l'impossibilité que Dieu se trompe, bloquant ainsi la véracité divine et la garantie de la parole donnée, il reprend précisément le double aspect déjà mis en valeur par Philon (*De sacrif. A. et C.*, 93; *De somn.*, I, 12; *De vit. Mos.*, I, 283). Ce qui importe ici, c'est l'insistante exploitation théologique du serment divin de Gen., XXII, 16 (cf. *De leg. alleg.*, III, 203-208), analogue chez Philon et Hébr., à l'exclusion de tout autre écrivain contemporain. Comment ne pas supposer chez Hébr. une référence implicite à cette notion biblique, élaborée par son devancier, lorsqu'il en fait une pièce maîtresse de son apologétique? L'ὅρκος est, en effet, le fondement ultime de l'institution du nouveau sacerdoce, et par suite de la supériorité de la nouvelle Alliance : la parole du serment, intervenue après la Loi, institue le Fils qui est arrivé à la perfection pour l'éternité (Hebr., VII, 28; cf. *De spec. leg.*, II, 9).

La distinction des deux révélations — par les prophètes et dans le Fils (Hebr., I, 1) — si importante elle aussi dans l'argumentation de l'Épître, reprend une classification philonienne originale : 1° On dit que le Décalogue a été révélé par Dieu lui-même, d'en haut, sans qu'il se soit servi d'aucun interprète, alors que les lois particulières ont été publiées par les prophètes (*De præm.*, 2); 2° Il y a des lois que Dieu a prononcées lui-même par sa propre bouche, sans se servir de personne. Les autres, il les a promulguées par le prophète Moïse; elles dépendent des premières et s'y rapportent entièrement (*De decal.*, 18-19; cf. *De fuga*, 197); 3° Tantôt Dieu communique directement ses révélations à Moïse, tels les dix commandements; tantôt ce dernier met en œuvre la δύναμις divine dont il dispose pour annoncer l'avenir (*De vit. Mos.*, II, 188-191; *De decal.*, 175); 4° Les divers modes de révélation divine (πολυτρόπως, Hébr., I, 1) peuvent reprendre la distinction des formes de vision, distinguées dans le *De Somn.*, II, 1-4.

Moïse est toujours présenté avec d'exceptionnels éloges par Philon qui en écrit la vie en fonction de quatre κεφάλαια : le roi, le législateur, le prêtre, le prophète; περὶ βασιλείας καὶ νομοθετικῆς, περὶ ἀρχιερωσύνην, περὶ προφητείαν (*De vit. Mos.*, II, 2, 66, 282). Moïse a toujours tenu le premier rang en chacune de ces charges, et toutes s'unissent et s'harmonisent admirablement en sa personne : διὰ τί δὲ τῷ αὐτῷ πάντ' ἐφαρμόττει δηλωτέον (*ibid.*, II, 3); elles échangent entre elles leurs services « comme les Grâces inséparables » (II, 7). C'est précisément par la possession de cette quadruple fonction que Moïse apparaît comme le τελειότατος ἡγεμών du peuple de Dieu (II, 187; *De præm.*, 53-56; cf. E. R. Goodenough, *By Light Light. The mystic Gospel of hellenistic Judaism*, Newhaven, 1935, p. 199-234). Ces prérogatives insignes du médiateur de l'ancienne Alliance, Hebr. les approprie au médiateur de la Nouvelle. Le Christ sera lui aussi roi (Hebr., I-II), prophète et législateur (III, 1 sq.) et prêtre. Et de même que l'Alexandrin considère la sacrificature comme la dignité principale de Moïse, Hebr. souligne avant tout dans le Christ sa qualité de grand Prêtre (VII-X). Il ne s'agit pas de l'emprunt d'une idée ou d'une métaphore, mais de la structure même de l'épître qui présente la personne du Christ, selon ce thème intégralement philonien, comme antitype de Moïse.

Puisque Moïse est le chef du peuple de Dieu, ὁ ἡγεμὼν τῶν Ἑβραίων (*De vit. Mos.*, I, 243) ou ἐξάρχων (I, 180) et qu'il prend la tête de l'exode en tant que prêtre pour offrir des sacrifices (I, 86-87; cf. 198, 200, 243, 329), il était normal de considérer Jésus-Christ comme ἀρχηγός de l'Israël véritable, au cours de sa pérégrination de la terre au ciel (Hebr., II, 10; X, 12), d'autant plus que le Messie philonien est considéré comme un chef d'armée (στραταρχῶν, *De præm.*, 95-97), par lequel les Israélites sont conduits ou guidés (ξεναγούμενοι, *De exsecr.*, 165; cf. F. Grégoire, *Le Messie chez Philon d'Alexandrie*, dans *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, 1935, p. 37 sq.).

L'apport le plus net de Philon aux conceptions messianiques est sa doctrine de l'intercession, en laquelle il rassemble les activités sacerdotales les plus diverses. Or Hebr. définit l'office du Grand Prêtre céleste uniquement comme une intercession (VII, 25; IX, 24); et son insistance à souligner sa sainteté personnelle (IX, 14; X, 5-10) rejoint celle de son devancier : ὁ ἀμίαντος ἀρχιερεύς (*De fuga*, 108-109; 114-118; *De spec. leg.*, I, 230, 260).

Selon Ex., XXV, 40, Moïse a reçu le plan du sanctuaire directement de Dieu et a appris de lui à le construire. Hebr., VIII, 5 et *De vit. Mos.*, II, 71, 74, relatent cette révélation et lui attribuent une importance considérable, à l'encontre de tous les autres livres bibliques (allusions dans Sap., IX, 8; Act., VII, 44). C'est de l'Alexandrin que Hebr. a appris la distinction des deux sanctuaires, l'archétype céleste étant le véritable (VIII, 2; IX, 24), alors que la tente mosaïque, fabriquée à la main, n'est qu'une image. Si le culte céleste est supérieur à la liturgie lévitique, c'est en fonction de la hiérarchie philonienne des valeurs : τύπος-ἀντίτυπος; la réalité divine l'emporte sur la copie et le symbole.

Si l'influence philonienne s'exerce de façon diffuse et à peu près constante sur toute l'Épître aux Hébreux, elle est particulièrement nette dans les sections apologétiques et parénétiques. A ce dernier titre, le chap. XI suffit à établir que son auteur s'est inspiré de l'œuvre de l'Alexandrin :

a) La structure littéraire de cet éloge de la foi confiante, caractérisé par la répétition du même terme πίστει, est identique à celle de l'éloge de l'espérance dans le *De præm.*, 11, qui conclut son thème par une métaphore agonistique (*ibid.*, 13-15), comme Hebr., XII, 1. La définition initiale de la foi : ἔστιν δὲ πίστις (Hebr., XI, 1) est analogue à l'énoncé du *De migr. Abr.*, 179 (cf. R. Cadiou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1957, p. 9).

b) La biographie édifiante et l'emploi dans les exhortations du paradigme des hommes illustres sont un lieu commun de la littérature populaire. Il est particulièrement exploité par Philon qui attache une grande importance au bon exemple dans l'éducation. S'il écrit la vie des Patriarches et notamment celle de Moïse destinée aux Grecs, c'est moins pour faire leur éloge, comme jadis le Siracide, que « pour encourager les lecteurs et les amener au même désir » (*De Abr.*, 4). C'est par cette finalité de l'exploitation des paradigmes de l'Histoire sainte que Hebr., XI se rapproche de Philon. L'un et l'autre les citent à titre de paraclèse, et avec un *a fortiori* analogue, qui donne au récit des faits une force d'argumentation. Pour l'Alexandrin, en

effet, l'accomplissement de la Loi, maintenant codifiée, est plus facile que l'obéissance des patriarches aux lois morales, alors qu'il n'existait pas de loi écrite pour ordonner et sanctionner (*De Abr.*, 5). Ainsi pour Hebr., si les ancêtres ont eu la foi en Dieu et ont fait preuve de confiance persévérante, combien plus les disciples du Christ doivent-ils être confiants et courageux sous la conduite de l'ἀρχηγός Jésus !

c) La surprenante évocation de la création avant le témoignage des Pères (Hebr., xi, 3) semble reproduire une séquence philonienne. De même que la Genèse se divise en création du monde et généalogies relatives à la récompense des bons et aux châtiments des impies, ainsi Philon commence son « Exposition de la Loi » par le commentaire de la création et la continue par la vie des Patriarches (*De Abr.*, 1 sq.; *De Decal.*, 1 sq.; *De vit. Mos.*, ii, 46-48). Cette affinité de conception est confirmée par la formulation si peu biblique d'Hebr., xi, 3 : Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι Θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι. Or, non seulement Philon oppose constamment les choses visibles aux invisibles, les inférieures aux supérieures, mais il combat ceux qui prétendent que le monde visible, en particulier le ciel, n'a pas été créé et qu'il est éternel (*De aet. mundi*, 7, 10, 12, 20, 171; *De vit. cont.*, 5; *De Abr.*, 162-163). Son argument de prédilection est de montrer que le Créateur du visible est invisible (*De decal.*, 58-66; *De spec. leg.*, i, 20, 279; iii, 189-191; *De leg. alleg.*, iii, 73). La terre et le ciel sont « l'univers apparent » (ὁ φαινόμενος κόσμος, *De migr. Abr.*, 105, 179), composé de réalités visibles; comme son archétype, le monde incorporel et intellectuel consiste en des idées invisibles (*De conf. ling.*, 172). Les « phénomènes » sont une preuve de la création et de la souveraineté divine, πίστις δὲ τῆς ἀρχῆς ἐναργεστάτη τὰ φαινόμενα (*De op. mundi*, 84; cf. 45), et c'est ce que confesse la fo chrétienne.

d) La conception de la πίστις elle-même dans Hebr. a de singulières affinités avec celle de Philon, que l'on a appelé « le premier grand psychologue de la foi » (W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* [3], Tubingue, 1926, p. 447). Sans doute, les deux auteurs s'inspirent en grande partie de l'A. T., mais la πίστις de Hebr. s'écarte notablement de celle de S. Paul, et ses particularités rejoignent les notations du philosophe alexandrin. α) Comme le *De Abr.*, 268 exalte ἡ πρὸς τὸν Θεὸν πίστις, le seul bien, la plénitude de l'espérance, la profession de la piété, la voie de la béatitude, l'accès à Dieu, Hebr., xi voit dans la foi le critère et la source de toutes les vertus religieuses et morales. β) Une des caractéristiques de la foi, selon Hebr., xi, est sa solidité et sa sécurité, propriétés qui lui étaient reconnues par Philon (*De virt.*, 216; *De conf. ling.*, 31, 98; *De leg. alleg.*, iii, 206, 228; *Quis rer. div.*, 93, 101; *De plant.*, 70, 82). Βέβαιος est l'épithète propre de la πίστις. γ) Le double objet de la foi selon Hebr., xi, 6 : Dieu existe et il rémunère ceux qui le cherchent, est le Dieu de Philon créateur et provident. Nos deux auteurs associent de façon surprenante foi et vision (Hebr., xi, 13; 26-27; *De præm.*, 27, 36, 51, 58; *De leg. alleg.*, i, 43; ii, 34; *De Abr.*, 57; *De ebr.*, 82-83; *De plant.*, 20, etc.). Enfin la foi philonienne comporte négativement l'éloignement du sensible et positivement l'orientation vers le Dieu invisible (*Quis rer. div.*, 92), plus précisément, de ne point s'appuyer sur les choses extérieures, de les estimer pour rien, de « n'être plus séduit par ce qui nous entoure » (*ibid.*, 90; *De sacr. A. et C.*, 70) et de ne considérer que Dieu seul comme cause unique des êtres et des événements. « Comment peut-on croire en Dieu? En apprenant que tout le reste change, et que lui seul est immuable » (*De leg. alleg.*, ii, 89). N'est-ce pas exactement le sentiment des grands croyants, mis en relief presque à chaque verset de Hebr., xi?

e) La conception de la vie chrétienne propre à Hebr. est celle d'un exode continu de la terre au ciel, finalisé par l'espérance, sous la conduite de l'ἀρχηγός Jésus, qui a inauguré, pour que nous nous y engagions à sa suite, une « route neuve et vivante » (x, 20). La vie dans la nouvelle Alliance correspond à celle des Israélites fuyant l'Égypte et gagnant la Terre promise à travers le désert. Ce thème de la vie pérégrinante se précise aux chap. xi-xiii. Les patriarches, notamment Abraham et Moïse, sont cités en exemple de renoncement à leur patrie, d'abandon des richesses, et finalement les chrétiens sont exhortés à accepter en toute patience la spoliation de leurs biens et à sortir du camp, à s'exiler (xiii, 13). L'idée est biblique, et si on la retrouve chez Philon, c'est que celui-ci l'a puisée dans le Pentateuque, mais le relief qu'il lui donne est absolument original. L'idée fondamentale de la mystique philonienne est, en effet, celle de l'ascension de l'âme vers Dieu, c.-à-d. des départs, des exodes, des dépouillements. Non seulement Abraham quitte Ur, Jacob Haran, tout Israël l'Égypte, mais le sage doit émigrer de lui-même, de sa maison, de sa patrie (*De leg. alleg.*, iii, 19, 47, 84, 151; *De cher.*, 120-121; *De agr.*, 65; *De vit. Mos.*, i, 157; *De conf. ling.*, 77-81; *De præm.*, 17; *De virt.*, 102, etc.). D'où le thème philonien de la marche de l'homme sur « la route royale ». Il dépasse les choses terrestres pour chercher un refuge vers l'inengendré et il atteint avec sa propre perfection la béatitude divine (cf. J. Pascher, Βασιλική Ὁδός. *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philo von Alexandria*, Paderborn, 1931; F. Tailliez, Βασιλική Ὁδος. *Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littéraire*, dans *Miscellanea G. de Jerphanion*, Rome, 1947, p. 309 sq.; E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk* [2], Gœttingue, 1957, p. 45-52). Si, pour Philon, la route est la loi, pour Hebr., c'est le Christ. Pour l'un et l'autre, elle mène à Dieu, et ceux qui s'y engagent sont des émigrants et des pérégrinants.

f) Le difficile ℣. 11 qui fait figure de parenthèse, sinon de glose, et qui pourrait faire attribuer à la foi d'Abraham la naissance d'Isaac, s'explique au mieux par Philon qui médite longuement sur les conceptions miraculeuses des femmes stériles de l'A.T., associe étroitement Sara à Abraham (*De Abr.*, 111), exalte en elle la vertu souveraine (*De lege alleg.*, iii, 244-245) et insiste sur sa foi (*De mut. nom.*, 166-167). C'est donc bien la confiance personnelle de celle-ci aux promesses divines qui est à l'origine de sa maternité.

g) La notice consacrée à Moïse contient plusieurs emprunts à Philon. Tels, son mépris des richesses (Hebr., xi, 25-26; *De præm.*, 100; *De vit. Mos.*, i, 32, 149, 152-155), l'ὀνειδισμός qu'il subit (Hebr., xi, 26; *De vit. Mos.*, i, 196) et surtout sa perception de l'invisible (Hebr., xi, 27; *De vit. Mos.*, i, 158; *De spec. leg.*, i, 50; iv, 192; *De leg. alleg.*, iii, 100-107; *De mut.*, 7).

Assurément, l'auteur de Hebr. n'a rien d'un psittaciste ni d'un plagiaire, qui reproduirait textuellement ou transposerait grossièrement les idées et la langue d'un modèle. C'est un maître qui a son style et sa pensée propres; et cependant ses rencontres avec le philosophe d'Alexandrie — qui ne viennent ni de l'identité des lecteurs ni de la similitude des sujets traités — imposent de conclure au minimum qu'il a étudié son œuvre. Il s'est imprégné, en effet, de sa philosophie, de son sens de l'Écriture, plus exactement de son apologétique biblique. Converti au christianisme, il ne se peut pas que le vocabulaire et les thèmes de réflexion qu'il a assimilés ne lui reviennent

à l'esprit et sous la plume. Parce que lui aussi a une forte personnalité intellectuelle et qu'il a mûrement réfléchi sur l'objet de sa foi nouvelle, ces mots et ces idées ne sont plus exactement ceux de Philon. Ils ont évolué, se sont enrichis, correspondent à d'autres réalités, mais sans que leur cachet original soit tout à fait effacé et qu'on ne puisse encore déceler leur origine. L'auteur de l'Épître aux Hébreux est « un philonien converti au christianisme » (E. Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, Paris, 1894, p. 198).

IV. Sources et influences chrétiennes. — Si « la langue et la disposition des pensées » (Origène, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, v, 25) sont philoniennes, la doctrine est intégralement chrétienne. A quel courant de la tradition primitive s'est-elle alimentée?

1° *L'Épître aux Hébreux et la catéchèse évangélique.* — L'auteur déclare avoir reçu le message du salut, non du Christ en personne, mais de la tradition apostolique, plus exactement de ces premiers témoins que le Seigneur avait lui-même enseignés (II, 3). La comparaison de sa lettre avec les Évangiles canoniques montre qu'il a été amplement instruit de la vie et des enseignements de Jésus (cf. E. C. Wickham, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1910, p. 135-137; F. Dibelius, *Der Verfasser des Hebräerbriefes*, Strasbourg, 1910, p. 14-42; K. L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, dans ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ. *Studien... H. Gunkel dargebracht*, II, Gœttingue, 1923, p. 50-134; L. O. Bristol, *Primitive christian Preaching and the Epistle to the Hebrews*, dans *Journal of biblical Literature*, 1949, p. 89-98. Sur l'intérêt que les auteurs du N. T. portent à l'histoire de Jésus, cf. Fr. Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1957, p. 230 sq.).

C'est surtout dans sa christologie que Hebr. est dépendante de la tradition évangélique, tant synoptique que johannique. Le Sauveur est désigné huit fois par son nom d'homme Jésus (toujours sans l'article, conformément à l'usage du IVe Évangile), et avec référence, semble-t-il, à son acception étymologique de « Sauveur » (Matth., I, 21). Il est d'origine juive, issu de la tribu de Juda (Hebr., VII, 14; cf. Apoc., V, 5). Il n'a pas honte d'appeler les hommes ses frères (Hebr., II, 11; cf. Matth., XII, 49-50; Joan., XX, 27). Sa vie se situe dans un cadre chronologique précis et dans un passé tout proche : à la fin des temps, Dieu *nous* a parlé par son Fils, ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων (I, 2; cf. IX, 26). La nature divine du Seigneur est tout aussi soulignée : Il est le Fils de Dieu (IV, 14). L'expression de ses rapports avec Dieu : « Je serai pour lui un Père et il sera pour moi un Fils » (I, 5) fait écho aux déclarations célestes lors du Baptême et de la Transfiguration (Matth., III, 17; XVII, 5; cf. II Petr., I, 17; cf. G. B. Caird, *The Transfiguration*, dans *The Expository Times*, LXVIII, 1956, p. 291-294). En conséquence, les anges l'adorent et le servent (Hebr., I, 6; Luc., II, 9-14; Matth., IV, 11).

Ce Jésus-Sauveur a d'abord une mission de révélation. Il a inauguré une prédication de pénitence messianique-eschatologique (I, 1; II, 3; VI, 1 sq.) et, de ce chef, la première partie de l'Épître peut être considérée comme un commentaire de la parabole du semeur (Matth., XIII, 1-9), mettant l'accent sur la qualité du terrain qui reçoit la Parole de Dieu (Hebr., VI, 7-8). Sans doute, le substantif « évangile » ne se trouve pas dans Hebr., mais il est également ignoré de Luc. Par contre, le verbe εὐαγγελίζω (Hebr., IV, 2, 6) est employé exactement dans le sens correspondant à l'usage du Maître lui-même, non pas « l'Évangile de Jésus-Christ », mais celui du royaume, c.-à-d. la Bonne Nouvelle apportée à Israël. Cette proclamation évangélique de la σωτηρία (II, 3) comporte essentiellement la μετάνοια (VI, 1) et l'attente de l'établissement du règne de Dieu (XII, 28), exactement comme dans les Synoptiques.

Durant sa vie sur terre, le « Fils de l'Homme » (II, 5) fut soumis à de lourdes épreuves (II, 9-10, 18; IV, 15; V, 7), dont toute l'histoire évangélique fournit l'exposé. Il fut notamment en butte à la contradiction des pécheurs (XII, 3, ἀντιλογίαν; cf. Luc., II, 34, ἀντιλεγόμενον); ce qui évoque non seulement le récit de la Passion, — il meurt sur la croix (VI, 6; XII, 2), — mais tous les conflits antérieurs, et l'hostilité constante des chefs d'Israël contre sa personne et son message. Le récit de l'institution de la Cène, évoqué par la formule τὸ αἷμα τῆς διαθήκης (IX, 20; X, 29; XIII, 20), est longuement exploité (IX, 11-28; X, 5-10). Enfin, après une atroce agonie (V, 7), se sacrifiant lui-même (VII, 27), le Christ offre son corps (X, 10), verse son sang (IX, 14; X, 19; XII, 24) et meurt sur la croix (VI, 6; IX, 27-28; XII, 2) en dehors des portes de la Ville sainte (XIII, 12; cf. Marc., XV, 20; Joan., XIX, 17). Au moment où il expire, le voile séparant le Saint du Saint des Saints se déchira (VI, 19; IX, 3; X, 20; cf. G. Lindeskog, *The Veil of the Temple*, dans *Conjectanea Neotestamentica*, XI, 1947, p. 132-137). Le double aspect douloureux et ignominieux de se sacrifice : ἀνασταυροῦντας... τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας (VI, 6) semble se référer à Matth., XXVI, 63-66; 67-68. Au scandale éprouvé par les Juifs devant les souffrances du Messie, Hebr. oppose le caractère glorieux de ces épreuves. Elles sont nécessaires et voulues par Dieu (II, 10), comme il était affirmé par Luc., XXIV, 16 et Joan., XII, 34, et le moyen de consommer Jésus en perfection, c.-à-d. d'en faire un sauveur adéquat. Or Luc., XIII, 32 (τελειοῦμαι) met également la perfection du Christ en rapport avec son sacrifice. Enfin, lorsque Hebr., IX, 12 déclare que Jésus a accompli son office de rédempteur, λύτρωσιν εὑράμενος, il s'exprime comme S. Luc qui est le seul à employer le terme λύτρωσις (Luc., I, 68; II, 38) et se rapproche de Matth., XX, 28; Marc., X, 45 désignant par λύτρον la valeur que le Seigneur avait attribuée à sa mort, « rançon donnée pour la multitude ».

Ni la résurrection, ni l'ascension ne sont explicitement mentionnées (cf. P. Benoit, *L'Ascension*, dans *R. B.*, 1949, p. 161-203; P. de Haes, *La Résurrection de Jésus*, Rome, 1953); mais elles sont impliquées (IV, 14; V, 7; IX, 11) et supposées par la permanence éternelle de l'humanité de Jésus près de son Père (VIII, 1; IX, 24). Enfin le retour du Christ à la fin des temps est lié aux décisives assises judiciaires de l'apocalypse synoptique (IX, 28; X, 25, 37).

Ce n'est pas seulement la connaissance de la personne et de la vie du Christ que Hebr. a empruntée à la tradition évangélique, mais encore l'intelligence de son enseignement et la signification de sa venue sur terre. On peut dire que le principe de Matth., V, 17 : « Ne pensez pas que je sois venu abroger la Loi ni les prophètes. Je ne suis pas venu abroger, mais parfaire », trouve son commentaire le plus exact dans l'Épître aux Hébreux. Celui-ci conçoit l'A. T. comme une préparation de l'œuvre de Jésus, celui-ci accomplissant, menant à la perfection l'économie providentielle du salut. En ce sens la parabole-allégorie des vignerons homicides — la seule avec celle du semeur qui soit commune aux trois synoptiques — résumait l'histoire des relations de Jahvé avec son peuple : envoi des prophètes et venue du Fils. Or Hebr., I, 1-2 reprend ce thème, et qualifie semblablement le Fils d'héritier; l'héritage divin étant l'un des privilèges du Messie, alors que Moïse ne pouvait prétendre qu'au titre de serviteur (III, 5). C'est dire que Jésus est plus digne de respect que tous les autres envoyés divins

(II, 2-3; cf. Matth., XXI, 37). Si donc Hebr. a emprunté à Philon la distinction des deux modes de révélation, c'est grâce à l'Évangile qu'il a identifié leurs interprètes, qu'il en a déterminé les proportions respectives, et qu'il a pu qualifier la valeur de leur message. De même que Jésus avait réclamé une obéissance inconditionnelle (Luc., X, 12-14), Hebr., II, 1-4 exige une entière soumission à la parole du Fils (les affinités privilégiées entre Hebr. et S. Luc ont été relevées par Fr. Delitzsch, *Commentar zum Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1857; G. Lünemann, *Kritisch-Exegetisches Handbuch über den Hebräerbrief* [4], Gœttingue, 1878, p. 24-31; A. R. Eagar, *The Authorship of the Epistle to the Hebrews*, dans *The Expositor*, X, 74-80; 110-123; C. P. M. Jones, *The Epistle to the Hebrews and the Lucan Writings*, dans D. E. Nineham, *Studies in the Gospels*, Oxford, 1955, p. 113-143).

2° *L'Épître aux Hébreux et S. Jean.* — Parmi tous les ouvrages du N. T., c'est avec les écrits johanniques que Hebr. présente les plus grandes affinités doctrinales, voire même psychologiques.

a) L'Évangéliste entreprend son récit pour que ses lecteurs croient que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu et afin qu'en croyant ils aient la vie en son nom (Joan., XX, 31; cf. I, 1-18); son but est de fortifier la vertu de foi. Le moyen mis en œuvre est le récit de la vie de Jésus, où sont accentués simultanément ses abaissements et ses prérogatives divines. Or l'auteur de Hebr. avoue les mêmes intentions. Sa lettre est destinée à encourager ses lecteurs et à les fortifier dans la foi. A cette fin, il souligne l'excellence divine et la faible humanité compatissante du Christ, roi-prêtre. Dans les deux ouvrages, le thème central est le ministère du Fils de Dieu incarné, médiateur. Non seulement l'objet de la foi est de confesser que Jésus est Messie et Dieu (Joan., XI, 27; XX, 28; cf. ὁμολογία-ὁμολογεῖν, Hebr., III, 1; IV, 14; XIII, 15; I Joan., II, 23; IV, 2, 3, 15; II Joan., 7; Apoc., III, 5), ce qui serait tout aussi paulinien; mais la πίστις est envisagée moins dans son acte initial d'adhésion à Dieu et son fruit de justification, que dans sa perfection de vie chrétienne et contemplative. Hebr. et Joan. mettent en commun l'accent sur la progression de la vertu de foi, notamment dans le sens de la solidité et de l'intelligence. Comme les Apôtres, qui avaient donné leur foi au Christ dès le premier jour (cf. Joan., II, 11), arrivent à une foi éclairée la veille de la Passion, ἄρτι πιστεύετε (Joan., XVI, 31), les disciples de Hebr. sont croyants depuis longtemps, mais n'ont pas encore la maturité idéale de la foi (Hebr., VI, 1, 12), la πληροφορία πίστεως (X, 22; cf. VI, 11).

L'une des fins pratiques de Hebr., l'endurance et la persévérance dans les persécutions (X, 32; XII, 1-3, 7; cf. l'association foi-patience, X, 32-36; Apoc., XIII, 10), comme critère de la fidélité et fruit authentique d'une foi théologale inspirant toute la vie morale, est aussi celle de l'Apocalypse. Or cette fidélité, dans les deux écrits, est censée dépendre de la contemplation du Christ céleste, prêtre et victime. Aussi bien les deux ouvrages s'achèvent dans la perspective radieuse de la Jérusalem céleste, cité de paix et de gloire (Hebr., XII, 22-24; Apoc., XXI-XXII).

b) Le parallélisme antithétique, qui est une caractéristique du génie littéraire des sémites, n'est nulle part si continu et si net dans le N. T. que dans Hebr., Joan., Apoc., au point de constituer la structure de ces trois écrits. L'antithèse Moïse-Jésus, en particulier, est analogue dans le IV[e] Évangile et Hebr. (cf. A. Descamp, *Moïse dans les Évangiles et dans la tradition apostolique*, dans *Moïse, l'Homme de l'Alliance*, Paris, 1955, p. 184).

c) Alors que la doctrine des Synoptiques et des grandes épîtres pauliniennes est christocentrique, celle de Joan. et Hebr. est théocentrique. Le Christ, révélateur du Père (Joan., I, 18; Hebr., I, 1-3), reçoit ses disciples de son Père : « Personne ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (Joan., VI, 44); « Nous voici, moi et les enfants que Dieu m'a donnés » (XVIII, 9); et c'est à Dieu que revient toute gloire (Hebr., II, 10; Joan., XIII, 31-32; Hebr., II, 13; cf. Joan., VI, 37, 39; XVII, 6, 9, 11-12, 24; XIV, 13; XV, 8; XVII, 1, 4). C'est vers Dieu que l'ἀρχηγός-πρόδρομος conduit les croyants (Hebr., VI, 10; VII, 19; XII, 22-23, 28), comme le bon Pasteur de S. Jean conduit les brebis.

d) Au culte en esprit et en vérité de Joan., IV, 19 sq. correspond le culte céleste du Christ et par le Christ selon Hebr. Le Pontife de la nouvelle Alliance officie dans le Saint des Saints dont il ouvre l'accès à ses disciples (Hebr., IV, 6; VI, 19-20; VIII, 2-5; IX, 1-13; X, 19-21). Or Joan., I, 51 : ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα et Apoc., XI, 19 montrent que le sanctuaire céleste est désormais ouvert aux hommes par l'économie nouvelle de l'incarnation (cf. F.-M. Braun, *In Spiritu et Veritate*, dans *Rev. Thom.*, 1952, p. 485-507). D'une part, l'œuvre du Sauveur est exprimée par les deux auteurs en termes cultuels : une sanctification (Joan., XVII, 17; Hebr., II, 11; X, 10); d'autre part et surtout le Christ de Apoc. et d'Hebr. n'est pas le Seigneur présent dans l'âme du chrétien (Col., I, 27; cf. Gal., II, 20), mais un Sauveur qui a pénétré une fois pour toutes, qui séjourne et demeure à jamais dans le ciel (Hebr., XII, 2). Là est la différence la plus considérable avec la christologie paulinienne. Le vainqueur de la mort et du péché continue d'exercer sa Médiation auprès de son Père (Hebr., VII, 25; I Joan., II, 1-2), comme il l'avait promis (Joan., XIV, 16, 26; XV, 26; XVI, 7), si bien que la pérennité de son secours efficace est exprimée en termes équivalents, Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας (Hebr., XIII, 8); Ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (Apoc., XXII, 13; cf. I, 17; II, 8; XXI, 6).

e) Dès là que la rédemption est envisagée comme une sanctification et le Sauveur comme un médiateur, il faut souligner que ce grand Prêtre est sans péché, car « Dieu n'écoute pas les pécheurs » (Joan., IX, 31; cf. *ɣ*. 16). L'innocence parfaite est la condition d'une intercession efficace. Aussi bien l'Évangéliste est soucieux de justifier le Christ de toute accusation de péché (VIII, 46). Dès sa première présentation, il le dissocie de la foule des pécheurs et le caractérise comme le seul saint, d'une pureté divine (Joan., I, 29, 36), trait qui sera accentué : I Joan., II, 1; III, 3, 5, 7; Apoc., III, 7. Or le seul parallèle exact est celui de Hebr. soulignant que Jésus, tenté, n'a pas succombé au mal (V, 7), demeurant fidèle à la volonté du Père (III, 2, 6), n'ayant à expier aucun péché personnel (VIII, 27-28; IX, 7). Il est le grand Prêtre innocent, immaculé, sans tache (VII, 26; IX, 26). Comme le Christ du quatrième Évangile et de l'Apocalypse, celui des Hebr. est, par définition, « séparé des pécheurs » (VII, 26), tandis que celui des Synoptiques est surtout l'ami des pécheurs (Matth., XI, 19; Luc., VII, 34), admettant leur contact (Matth., IX, 10-11; Marc., II, 15; Luc., V, 30; XV, 1). Quant au Christ de S. Paul, « envoyé dans une chair semblable à celle du péché » (Rom., VIII, 3), « il a été fait péché pour nous » (II Cor., V, 21), ce que ni Joan. ni Hebr. n'auraient pu écrire, étant donné leurs conceptions cultuelles.

f) Alors que les Synoptiques et S. Paul insistent sur la résurrection du Christ et celle de ses disciples, S. Jean en parle peu (V, 29; XI, 24-25) et Hebr. encore moins. Elle déclare expressément ne pas vouloir traiter de la doctrine de l'ἀνάστασις (VI, 2) et ne fait que deux brèves allusions au dernier avènement (IX,

28; x, 37; παρουσία est ignoré de Hebr. et Jean). De là vient une nouvelle similitude originale entre les deux auteurs, celle de leur eschatologie (cf. C. K. Barrett, *The Eschatology of the Epistle to the Hebrews*, dans W. D. Davies-D. Daube, *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge, 1956, p. 363-393). Ils fixent moins leur attention sur l'avenir et la consommation de toutes choses que sur le présent. D'une part, le « jugement » divin où le salut de l'homme se décide ici-bas, dès là que l'on est mis en présence du Christ et selon l'attitude que l'on prend à son égard (Hebr., III, 7 sq.; Joan., III, 18-19; IX, 39; XII, 48; Apoc., III, 20); le chrétien a l'expérience actuelle du don divin (Hebr., VI, 4-5; Joan., III, 36; V, 24; VIII, 51-52); d'autre part il a déjà pénétré au ciel (Hebr., IV, 16; VI, 19; VII, 25; X, 19; XII, 22) et le règne de Dieu et du Christ est fermement établi dans son âme (Hebr., X, 12-18; XII, 28). Il n'a qu'à se montrer fidèle et patient pour parvenir à coup sûr à la τελείωσις (Hebr., III, 6, 14; IV, 14; VI, 18; X, 35-39). Ce qui est toute la spiritualité de l'Apocalypse (cf. E.-B. Allo, *L'Apocalypse* [3], Paris, 1933, p. CIX). A la différence de l'espérance paulinienne qui est surtout intense désir et poursuite des biens à venir, la foi de Hebr. est une certitude, un avant-goût et une possession anticipée des réalités invisibles (C. Spicq, *L'exégèse de Hebr., XI, 1 par S. Thomas d'Aquin*, dans *Rev. des Sciences ph. et th.*, 1947, p. 229-236). L'espérance est attente confiante (μακροθυμήσας ἐπιτυγχάνω, VI, 15; cf. XI, 33). Les chrétiens voient le jour approcher (X, 25; cf. 37) et ils se tiennent dans l'expectative (ἐκδοχή, X, 27; ἐκδέχομαι, XI, 10; cf. VI, 11-12).

g) Rien n'est suggestif, pour discerner les affinités de deux écrivains, comme les mots clefs et les notions qui leur sont particulièrement chers. Or Hebr. et Joan. ont le même goût pour l'exemplarisme et la participation, le même sens de la τελείωσις. Si βεβαιοῦν et les termes de même racine sont ignorés des écrits johanniques, ceux-ci développent abondamment la notion correspondante de permanence (cf. G. M. Perrella, *De verbo « manere » apud Joannem*, dans *Div. Thomas* (Pl.), 1937, p. 159-171), pour laquelle Hebr. a une prédilection. Sans doute, l'acception théologique de μένειν à propos des attributs divins dérive des Septante; mais Hebr., VII, 3, 24, déclarant que le Christ, comme Melchisédech, demeure prêtre pour l'éternité, est parallèle à Joan., XII, 34 : ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα.. Les deux auteurs affirment en termes identiques la pérennité du sacerdoce ou du règne du Christ, et même de sa vie (Joan., XIV, 25; I Joan., II, 17), y compris — comme le précise la finale — dans l'âge futur qui ne finira jamais (Hebr., VII, 14; cf. I Joan., II, 27). Lorsque Hebr. exhorte les chrétiens à aspirer à une richesse inaltérable ou à une cité stable (μένουσαν, X, 34; XIII, 14), il donne aux biens célestes la qualification suprême (cf. XII, 27), comme Joan., VI, 27, τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν; I Joan., III, 14, ζωὴν αἰώνιον ἐν ἑαυτῷ μένουσαν; II Joan., 2, τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν, puisque, aussi bien, stable est synonyme de parfait (I Joan., IV, 12, 16-17) et que le ciel est une « demeure » (μονή, Joan., XIV, 2, 23). Le commandement : ἡ φιλαδελφία μενέτω (Hebr., XIII, 1), d'une formulation assez étrange (mais cf. Joan., III, 36, ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ μένει; XV, 16, ὁ καρπὸς ὑμῶν μένῃ; I Joan., II, 14, ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ μένει; III, 9, 17, ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ μένει; II Joan., 2), semble faire écho à tous les préceptes johanniques associant amour et durée : μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ (Joan., XV, 9), μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου... μένω αὐτοῦ, ἐν τῇ ἀγάπῃ (℣. 10), ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ἐν τῷ φωτὶ μένει (I Joan., II, 10; cf. III, 14). Pour d'autres rapprochements, cf. C. Spicq, *L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Épître aux Hébreux*, dans *Aux sources de la Tradition chrétienne. Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel-Paris, 1950, p. 258-269.

En conséquence, Hebr. apparaît dépendant de la catéchèse johannique, fixée par après dans l'Évangile et les Épîtres (cf. R. Gyllenberg, *Die Anfänge der johanneischen Tradition*, dans *Neutestamentl. Studien für R. Bultmann*, Berlin, 1954, p. 144-147; B. Noak, *Zur johanneischen Tradition*, Copenhague, 1954). Ainsi, par ex., le fait messianique et sacerdotal de la purification du Temple par Jésus, au début de son ministère, et la prière du grand Prêtre à la Cène ont pu favoriser la réflexion de Hebr. sur le Christ Pontife et centre du culte nouveau. La simple mention par les Synoptiques du *velum scissum*, interprétée en fonction du thème johannique du Christ porte et pasteur des brebis, conduisant son troupeau, vainqueur assurant le triomphe des siens, fourrier préparant leur demeure céleste, a dû inspirer l'image de Jésus pénétrant dans le saint des Saints céleste au-delà du voile, de même que les qualificatifs d'ἀρχηγός et de πρόδρομος. La conception si spirituelle du culte selon le quatrième Évangile, autant que l'exemplarisme philonien, et selon lequel le véritable est identique au divin et au parfait, ont amené naturellement Hebr. à situer l'activité sacerdotale de Jésus au ciel, à identifier celui-ci à un sanctuaire et à ne considérer le culte chrétien que dans sa liturgie céleste. Informé par S. Luc de la tentation du Sauveur à Gethsémani, Hebr., V, 7 l'interprète en fonction de l'agonie morale relatée par Joan., XII, 23-32. La façon commune d'envisager les problèmes, soit psychologique (du refus de la lumière et de la Parole de Dieu), soit exégétique (des relations entre l'ancienne et la nouvelle Alliance, de l'antithèse entre Moïse et le Christ), soit sotériologique (présentant la mission de Jésus révélateur et sanctificateur dans une référence permanente à la volonté de Dieu qui a toutes les initiatives), soit enfin théologique (la foi, l'espérance et la charité fraternelle, l'eschatologie, la loi, le péché, la perfection et la stabilité religieuses étant conçues de façon à peu près identique), toutes ces affinités supposent pour le moins l'appartenance à ce qu'on appellerait de nos jours une école théologique commune ou un même milieu culturel.

On pourrait songer à Éphèse, foyer de la théologie de l'Église primitive. Au témoignage de Polycrate, en effet, la tradition éphésienne représentait S. Jean comme un grand Prêtre, le front ceint d'un diadème où brillait une lame d'or (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 31). En tout cas, tous les premiers ouvrages chrétiens qui traitent du sacerdoce, tels que la première Épître de Pierre (P. Ketter, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen nach dem ersten Petrusbrief*, dans *Trierer theolog. Zeitschrift*, 1947, p. 43-51), l'Apocalypse et le quatrième Évangile, jusqu'aux lettres de S. Ignace et de S. Polycarpe, ont été écrits d'Asie Mineure ou adressés aux chrétiens de cette province. C'est là, de fait, que s'élaborèrent, aux I[er]-II[e] s., les spéculations sur les éons et les médiateurs. Ce serait à partir de la tradition johannique éphésienne que l'auteur de l'Épître aux Hébreux aurait pensé sa théologie du sacerdoce royal et céleste de Jésus.

3° *L'Épître aux Hébreux, S. Pierre et S. Paul.* — Écrite par un auteur de la seconde génération chrétienne (II, 3), cette lettre a bénéficié de l'apport de plusieurs courants apostoliques. Cette richesse d'information constitue l'une de ses originalités et peut seule rendre compte de la perfection de son élaboration doctrinale.

Les affinités de Hebr. et de la I[a] Petr. ont été souvent relevées depuis Fr. Spanheim (1659) jusqu'à E. G. Selwyn (1947), au point que G. Wohlenberg les attribuait toutes deux à une même main, celle de Silas,

secrétaire de Paul (*Wer hat den Hebräerbrief verfasst?*, dans *Neue kirchl. Zeitschrift*, 1913, p. 442-462; réfuté par A. Stegmann, *Silvanus als Missionar und « Hagiograph »*, Rottenburg, 1917), et que A. Welch faisait de Pierre l'auteur de Hebr. (*The Authorship of the Epistle to the Hebrews*, Édimbourg, 1898). Les deux écrits, en effet, adressés à des chrétiens persécutés dont la foi est menacée par ces épreuves, se présentent comme des homélies, exploitant des chaînes scripturaires, multipliant les encouragements et les exhortations, visant enfin à maintenir la fidélité des disciples, en évoquant notamment la perspective de la fin des temps (cf. C. F. D. Moule, *The Nature and Purpose of I Peter*, dans *New Test. Studies*, 1956, p. 1-11). Mais cette identité d'inspiration, de circonstances et de but suffit à rendre compte des ressemblances verbales des deux Épîtres et accuse davantage la pauvreté de leurs rapports réels (cf. A. Tricot, *Rapports littéraires de la Ia Petri avec divers écrits du N. T.*, dans *D. T. C.*, XII, 1759).

Par contre, les points de contact entre les épîtres pauliniennes et Hebr. sont tels que l'auteur de celle-ci ne peut être qu'un disciple de l'Apôtre. La preuve, fournie par L. Pirot (*L'Épître aux Hébreux et la Commission biblique, supra*, III, 1409-1440) et E. Jacquier (*L'Épître aux Hébreux*, dans *D. B.*, III, 525-546) n'a pas à être administrée à nouveau ici; d'autant plus qu'une démonstration opérante requiert de très longues analyses de détail. Certes, les divergences de doctrine, de style, des schèmes de pensée, sont trop nettes pour attribuer Hebr. à Paul lui-même (cf. en dernier lieu W. Leonard, *The Authorship of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1939), mais elles s'expliquent au mieux si notre Épître est un complément et une évolution homogène des enseignements de l'Apôtre. De fait, si Hebr. garde toute son originalité dans le mode d'exposition du thème du Christ incarné et rédempteur, son « traité » est en dépendance directe de la christologie des Épîtres de la captivité (cf. V. Mc Nabb, *Essai sur la Christologie de S. Paul*, dans *R. B.*, 1933, p. 321-327; A. Feuillet, *L'Homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur, ibid.*, 1942, p. 58-79; W. L. Knox, *The « divine Hero » Christology in the New Testament*, dans *The Harvard theolog. Review*, 1948, p. 229-249).

Au fur et à mesure de son ministère, S. Paul a construit sa « théologie » de façon fragmentaire et progressive, sous des formules diverses, au gré des circonstances, en fonction de la psychologie des lecteurs et des questions soulevées dans les chrétientés nouvelles. Si les épîtres de la captivité constituent un groupe distinct dans le *corpus* paulinien, c'est que la pensée de l'Apôtre, parvenue à son point ultime de clarté et de plénitude, y synthétise en quelques phrases l'essentiel de la christologie. Elles présentent dans leur succession chronologique les diverses phases de l'histoire du Fils de Dieu, préexistant, incarné, souffrant et glorieux. Schème que devait retenir l'enseignement chrétien universel sous une forme plus ou moins stéréotypée (cf. I Tim., III, 16; cf. II, 5).

L'Épître aux Hébreux a assimilé cette théologie paulinienne et s'en est servi comme point de départ de ses propres réflexions. Elle s'est attachée spécialement à l'élaboration du mystère le plus profond de la christologie, sur lequel la spéculation de l'Église devait s'exercer pendant des siècles, à savoir la conciliation de l'unité de « personne » divine dans le Christ et de sa double « nature ». Les termes techniques et les précisions métaphysiques, certes, ne sont ni dans l'épître ni même dans les préoccupations de l'auteur; mais c'est bien ce problème qu'il envisage. Il s'agit pour lui de préciser, en dépendance immédiate de la théologie paulinienne, les rapports et la distinction de Jésus avec son Père, tout autant que ses relations avec les hommes, la nature de son intervention en leur faveur. Étudier ce problème ne pouvait pas ne pas aboutir à la découverte du sacerdoce de Jésus-Christ, à l'analyse de sa médiation. Comment entendre la présence simultanée du Fils au ciel et sur la terre? Les relations filiales avec Dieu et fraternelles avec les hommes? La réponse, exprimée aussi clairement que le pouvait un esprit sémitique et le vocabulaire métaphorique alexandrin, est que c'est le même Fils de Dieu au sens strict qui vit une existence nouvelle dans la chair pour accomplir la purification des péchés. Remonté au ciel, qui est son séjour propre, se tenant en présence de Dieu, ce qui est son privilège immuable, il demeure dans cette gloire solidaire de l'humanité et continue d'agir en sa faveur. Dieu et homme, prêtre parfait, il garde à jamais les prérogatives de sa double condition. L'incarnation est donc envisagée par Hebr. sous le même angle de vision que S. Paul dans ses dernières épîtres, avec toutefois une référence plus absolue à la σωτηρία (Hebr., I, 14; II, 3, 10; V, 9), non point limitée au fait du Calvaire et de la résurrection, mais envisagée dans l'ensemble du plan providentiel et dans ses prolongements éternels : le Fils unique de Dieu n'est devenu homme et n'a subi la passion que pour rapprocher les hommes de son Père, en qui il ne cesse d'être et de vivre. Dieu n'est plus inaccessible. Dans le Christ, unique médiateur (I Tim., II, 5; cf. *supra*, V, 1037-1083), les pécheurs purifiés ont accès au ciel. Les écrits johanniques exploiteront cette idée de l'intercession céleste de Jésus. Le quatrième Évangile discernera dans les faits et gestes du Christ la présence du Fils de Dieu et soulignera davantage les rapports intimes et permanents du Fils et du Père. L'Apocalypse montrera l'actualité de la médiation céleste du Sauveur. Ces écrits, eux aussi, prolongent la pensée paulinienne et s'en inspirent, mais en partie par l'intermédiaire de l'Épître aux Hébreux. Celle-ci se situe donc entre l'ultime élaboration théologique de S. Paul et les spéculations johanniques. De même que Hebr. est impensable sans l'acquis antérieur de l'Apôtre (cf. H. Strathmann, *Der Brief an die Hebräer*[3], Gœttingue, 1937, p. 64), on pourrait presque dire que S. Jean n'aurait pas fait progresser si nettement la christologie évangélique sans l'effort préalable de réflexion et de mise au point de Hebr.

4° *Conclusion.* — Le rédacteur de Hebr. ne saurait être conçu comme un esclave épistolographe ou un scribe de métier transcrivant la dictée ou même développant fidèlement les indications d'un écrivain (cf. J. A. Eschlimann, *La rédaction des Épîtres pauliniennes d'après une comparaison avec les lettres profanes de son temps*, dans *R. B.*, 1946, p. 185-196), l'analogue du secrétaire ou de la dactylographe moderne. Les indices que l'Épître aux Hébreux fournit sur son auteur sont ceux d'une très forte personnalité humaine, intellectuelle, religieuse. C'est un écrivain, au sens le plus technique du terme, c'est un penseur et un spéculatif, c'est un Maître qui garde son autonomie de conception et d'expression. Sans doute, aucun génie n'est absolument original, et il est loisible à tout historien de discerner ses sources, de l' « expliquer » par les influences et les circonstances ambiantes, mais au total il est lui-même. Il assimile d'une manière strictement personnelle les œuvres de ses devanciers. Dans le cas présent, quelles que soient les références nombreuses et variées que l'on peut donner à la conception sacerdotale du médiateur de la nouvelle Alliance, il reste que la théologie du Christ-Prêtre est l'invention propre de Hebr. C'est parce qu'il est un Maître et un génie que cet auteur omet des mots et des pensées caractéristiques de S. Paul auquel il doit peut-être le meilleur de sa théologie, qu'il présente de la

façon la plus orthodoxe la religion de Jésus-Christ sous un aspect nouveau, qu'il a ce tour si personnel dans l'exploitation de la catéchèse évangélique la plus traditionnelle.

Au total, on se représentera cet homme comme un juif alexandrin, dont la culture humaine et religieuse a été marquée par Philon, informé exactement du christianisme — sauf peut-être sur la personne du S.-Esprit — par la catéchèse évangélique, en dépendance intellectuelle et théologique de S. Paul, en affinité spirituelle avec S. Jean. Si la mention de Timothée (Hebr., XIII, 23) invite à l'identifier avec l'un des disciples plus ou moins immédiats de l'Apôtre, l'ensemble de sa spiritualité autorise à en faire un admirateur, peut-être même un ami de S. Jean. C'est l'auteur de Hebr. qui fait la jonction entre les deux plus grands esprits de l'Église primitive. Est-il condamné à rester à jamais anonyme? C'est ici qu'il faut demander le témoignage de la critique externe.

VI. Authenticité et Canonicité. — L'histoire de l'Épître aux Hébreux dans la littérature chrétienne a été retracée par L. Pirot (*supra*, III, 1410 sq.) et E. Jacquier (*D. B.*, III, 525 sq.). Les traditions sur l'auteur de la lettre et sa valeur comme Écriture, divergentes à l'origine dans les Églises d'Orient et d'Occident, ne se sont unifiées qu'au Ve s. (cf. H. F. D. Sparks, *The Formation of the New Testament*, Londres, 1952, p. 77-86; C. L. Mitton, *The Formation of the pauline Corpus of Letters*, Londres, 1955; J. Finegan, *The original Form of the pauline Collection*, dans *Harvard theolog. Review*, 1956, p. 85-104). Aux attestations communément citées, on ajoutera celle de *L'Évangile de Vérité*. Ce texte copte, découvert dans la bibliothèque gnostique de Nag Hamadi en 1945 (édité sous le titre de *Codex Jung* par M. Malinine, H. Ch. Puech, G. Quispel, Zurich, 1956), date du IVe s., mais a sans doute été rédigé en *grec* au IIe s., et pourrait être une œuvre de Valentin. Or l'usage qu'il fait de Hebr. constitue un témoignage important en faveur de la canonicité de cette Épître. Mais S. Irénée ne semble pas la tenir pour paulinienne (W. L. Dulière, *Le canon néotestamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée*, dans *Nouvelle Clio*, 1954, p. 199-229). S. Augustin, qui l'attribuait à l'Apôtre jusqu'en 406, changea d'avis par la suite sous l'influence du jugement de S. Jérôme (cf. S. J. Schultz, *Augustine and the Old Testament Canon*, dans *Biblioth. Sacra*, 1955, p. 225-234; A.-M. La Bonnardière, *L'Épître aux Hébreux dans l'œuvre de S. Augustin*, dans *Rev. des Ét. august.*, 1957, p. 137-162).

La canonicité fut définie infailliblement par les conciles de Florence (1441), de Trente (1546) et du Vatican (1870). Un décret de la Commission biblique (1914; cf. les commentaires de E. Vogt, *De decretis Commissionis biblicæ distinguendis*, dans *Biblica*, 1955, p. 564-565; J. Dupont. *A propos du nouvel Enchiridion Biblicum*, dans *R. B.*, 1955, p. 414-419; E. Siegman, *The Decrees of the Pontifical Biblical Commission*, dans *Cath. biblical quarterly*, 1956, p. 23-29) reconnaît que la facture littéraire peut être étrangère à l'Apôtre, mais que l'on doit continuer à compter ou à énumérer cette lettre dans le *corpus* paulinien; ce qui résume exactement toute l'histoire de l'authenticité de l'épître dans la tradition de l'Église. C'était déjà le jugement d'Origène : « Le caractère du style de l'épître intitulée *Aux Hébreux* n'a pas la simplicité dans le discours de l'Apôtre, qui confesse être lui-même simple dans son langage, c.-à-d. sa phrase; de fait l'épître est très grecque par la composition du style, et tout homme capable de juger les différences des styles le reconnaîtrait. D'ailleurs, que les idées de l'épître soient admirables et nullement inférieures à celles des lettres apostoliques incontestées, cela aussi, quiconque prête attention à la lecture des lettres des apôtres pourra convenir que c'est vrai... Pour moi, je dirais que les pensées sont de l'Apôtre, mais que le style et la composition sont de quelqu'un qui s'est souvenu des enseignements apostoliques et a expliqué les paroles de son maître... Mais qui a écrit la lettre? Dieu sait la vérité » (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25; *P. G.*, XX, 584-585). « On disait autrefois dans le même sens que le second évangile était l'évangile de Pierre et le troisième celui de Paul, parce que S. Marc et S. Luc étaient censés reproduire respectivement la prédication des deux grands apôtres » (F. Prat, *La théologie de S. Paul*[9], I, Paris, 1920, p. 431).

Il semble qu'Apollos ait les meilleurs titres à la paternité de l'Épître aux Hébreux (cf. T. W. Manson, *The Problem of the Epistle to the Hebrews*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, 1949, p. 1-17; Fr. Lo Bue, *The Historical Background of the Epistle to the Hebrews*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1956, p. 52-57; G. Pérez, *Autenticidad y canonicidad de la Carta a los Hebreos*, dans *Cultura Biblica*, 1956, p. 216-226).

Nous connaissons cet esprit éminent par la notice admirative que lui a consacrée S. Luc (Act., XVIII, 24-28; cf. R. Schumacher, *Der alexandriner Apollos*, Munich, 1916; J. Hastings, *The greater Men and Women of the Bible*, Édimbourg, 1942; S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Londres, 1951, p. 24-26; Ed. Schweizer, *Die Bekehrung des Apollos*, dans *Evangelische Theologie*, 1955, p. 247-254), et dont la valeur historique est certaine (Ét. Trocmé, *Le « Livre des Actes » et l'Histoire*, Paris, 1957, p. 73, 149-150) : *a)* Apollos est de race juive, comme l'est sûrement l'auteur de Hebr.; — *b)* natif d'Alexandrie, patrie de Philon, dont les écrits ont fortement marqué la mentalité de notre auteur (cf. *supra*, § III); — *c)* à la fois érudit et orateur (ἀνὴρ λόγιος), rare union de qualités que révèle chaque page de l'épître (cf. Fr. Dibelius, *Der Verfasser des Hebräerbriefes*, Strasbourg, 1910); — *d)* Apollos met au service de l'Église non seulement son zèle et son intelligence, mais sa culture et sa technique. C'est un bibliste, et il faut que sa connaissance de l'Écriture et son art de l'exploiter soient véritablement hors pair, pour que Luc mentionne cette spécialité à une époque et dans un milieu profondément nourris de l'A. T. Or l'Épître aux Hébreux est l'œuvre d'un Maître en Écriture sainte. A la différence des écrits néo-testamentaires, elle n'exploite pas les textes sacrés en fonction d'un thème dogmatique ou moral que l'autorité divine fonde, justifie, éclaire. C'est l'Écriture elle-même qui est la matière de cet écrit. Son objet est de montrer l'harmonie des deux Alliances, les préfigurations et les annonces du N. T. dans l'Ancien, de découvrir dans ce dernier sa saveur chrétienne. — *e)* Apollos est un apologète, discutant avec les Juifs et les réfutant victorieusement (εὐτόνως γὰρ τοῖς Ἰουδαίοις διακατηλέγχετο). Cette notation précise l'auditoire corinthien auquel s'adressait de préférence l'orateur alexandrin. Dans ce centre de l'apostolat des Gentils, Apollos se spécialise dans la controverse avec les Juifs. Or Hebr. n'est pas autre chose qu'un traité d'apologétique à l'usage des Juifs et basé uniquement sur l'Écriture. — *f)* Chaque grand orateur a ses thèmes de prédilection. Apollos a effectivement un sujet quasi exclusif de prédication : « Il parlait et enseignait exactement ce qui regarde Jésus. » C'est le thème de Hebr. visant à exalter la personne du Christ sous ses différents aspects de roi, de prophète et de prêtre. Il est notable que Luc désigne ici le Sauveur par son nom propre Ἰησοῦς qui est de beaucoup préféré par Hebr. (dix fois). — *g)* La notice des Actes, tout en relevant l'origine alexandrine d'Apollos, souligne que son instruction chrétienne s'est achevée à

Éphèse (ν. 26), devenue, semble-t-il, sa patrie d'adoption (cf. I Cor., XVI, 12). Or on sait que la communauté chrétienne de cette ville était préoccupée des questions cultuelles et sacerdotales, et que l'Asie Mineure a dû être le milieu d'éclosion des spéculations sur le Christ-Prêtre (cf. R. Perdelwitz, *Das literarische Problem des Hebräerbriefes*, dans *Z. N. T. W.*, 1910, p. 105-110). C'est encore à Éphèse que l'auteur de Hebr. a pu être informé de la catéchèse johannique et des épîtres de la captivité, dont il est si dépendant. — *h)* Comme tout orateur né, Apollos est d'une sensibilité extrême, froissé des moindres indélicatesses et de toute vulgarité. Il est si profondément ému des cabales montées à son propos par les Corinthiens que, lorsque S. Paul l'invite avec insistance à retourner dans la capitale de l'Achaïe, il refuse obstinément (I Cor., XVI, 12). Ce trait psychologique coïncide exactement avec le tact, la sensibilité, la discrétion, la finesse, l'amour de la mesure qui font une grande partie du charme de Hebr. (cf. E. Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, Paris, 1894, p. 44-45). — *i)* Si admirable et si harmonieux que soit le portrait d'Apollos peint par S. Luc, il est entaché d'une déficience : l'Alexandrin arrivant à Éphèse, vers 53, ne connaît que le baptême du Précurseur (Act., XVIII, 25; cf. XIX, 2-6), c.-à-d. la simple ablution de repentance, et il n'a reçu aucune initiation catéchétique relative au S.-Esprit. Priscille et Aquila ont perçu cette lacune et ont achevé la formation doctrinale du néophyte. Or l'Épître aux Hébreux, si achevée, si harmonieuse au point de vue doctrinal, est exceptionnellement pauvre en données sur l'Esprit-Saint; et c'est une des raisons d'en refuser la paternité à S. Paul, le théologien du Πνεῦμα ἅγιον. N'est-ce point que son auteur, ayant manqué d'être éclairé lors de sa conversion sur le rôle du *pneuma* dans la vie chrétienne, n'est point parvenu à intégrer ses informations subséquentes sur l'Esprit-Saint dans l'ensemble de sa synthèse théologique? De ce chef, Apollos serait particulièrement qualifié comme auteur de Hebr.

VI. Destinataires. — Du fait de l'absence de suscription, l'identification des destinataires de l'Épître aux Hébreux pose un problème encore plus obscur que celui de l'auteur, car les allusions à la condition concrète et locale des lecteurs sont rares et vagues. La légitimité de la recherche est elle-même en question, puisque d'aucuns considèrent cet écrit, non comme une lettre réelle, mais comme une homélie ou un pur traité théologique (E. Reuss, *Les Épîtres catholiques*, Paris, 1878, p. 13 sq.; W. Wrede, *Das literarische Rätzel des Hebräerbriefes*, Gœttingue, 1906), et que l'écrivain n'aurait en vue que les faits typiques qui marquent la vie de toute jeune chrétienté; il ne se référerait nullement aux conjonctures dans lesquelles se débat telle communauté (M. Dibelius, *Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief*, dans *Botschaft und Geschichte*, II, Tubingue, 1956, p. 160-176).

Le titre ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ n'est certainement pas extrait d'une adresse authentique problématiquement disparue. Il a été apposé de très bonne heure à cette lettre, antérieurement à son insertion dans le canon, car il était impossible que l'épître circulât dans les communautés chrétiennes sans une indication quelconque qui permit de l'identifier. Cette « invention » des copistes n'est cependant pas arbitraire; c'est au moins une conjecture normalement suggérée par le contenu de la lettre, et d'abord par I, 1 : « Dieu a parlé aux Pères par les prophètes », et il est possible qu'elle soit l'écho d'une tradition relative à la nationalité des lecteurs. Toujours est-il qu'elle est attestée dès la fin du IIe s. par Pantène et les Alexandrins (cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14, 4), puis en Afrique par Tertullien (*De pudic.*, 20) et qu'elle fut universellement retenue par la suite, notamment par les meilleurs *mss.* (P^{46}, ℵ, A, B), les versions égyptiennes et syriaques. Il mérite donc considération et constitue une présomption en faveur de l'identification des destinataires. Ἑβραῖος désignant l'origine raciale plus que la langue (II Cor., XI, 22; Philip., III, 5), cette titulature met l'accent sur les personnes auxquelles l'Épître est adressée plus que sur leur résidence, la ville ou l'Église, qui fixerait leur *Sitz im Leben*. Ne s'agirait-il pas d'un groupe exceptionnellement homogène de judéo-chrétiens?

Que l'Épître aux Hébreux soit destinée à des Juifs convertis au christianisme, c'est ce que prouve : 1° la tradition exégétique constante; 2° le but de la lettre qui s'explique au mieux s'il s'agit d'Israélites convertis tentés de retourner au judaïsme. Ils sont séparés de leurs compatriotes, privés de leur ancien culte, toujours séduits par le prestige de Moïse, et l'auteur veut leur inculquer la fierté de leur profession chrétienne, en exaltant la grandeur du Médiateur; 3° le « biblicisme » de l'épître, les moyens de démonstration mis en œuvre — notamment la typologie de l'A. T., les allusions au rituel mosaïque et à la liturgie des sacrifices, — n'ont d'efficacité que s'ils s'appliquent à des psychologies religieuses juives (cf. A. Riehm, *Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes*, Bâle, 1867; C. Grass, *Ist « der Brief an die Hebräer » an Heidenchristen gerichtet?*, Petersbourg, 1892; E. Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, Paris, 1894, p. 26); 4° tous les lecteurs ont les Israélites de l'Ancienne Alliance pour ancêtres; ce sont les « Pères » (I, 1; cf. III, 9), et il serait presque inconcevable que Dieu ait parlé directement aux païens (ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, I, 2), alors qu'il ne leur parle d'ordinaire que par l'intermédiaire des Apôtres (Rom., X, 12-15; II Cor., V, 19 sq.; Éph., III, 7). Les exemples d'incrédulité (III, 7 sq.) ou de foi (XI), tirés de l'histoire des patriarches et de la nation théocratique, ont une valeur particulière pour les lecteurs qui sont leurs héritiers directs aussi bien historiquement que religieusement, ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέσῃ τῆς ἀπειθείας (IV, 11); μιμηταὶ δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας (VI, 12); ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν (XI, 40). Un païen de Rome ou un grec d'Athènes aurait-il été encouragé à porter sa croix par l'exemple et la présence de toute une nuée de témoins juifs qui ont connu les épreuves qu'ils endurent (XII, 1)?; 5° c'est pour les péchés d'Israël que Jésus expie (IX, 15; XIII, 12; cf. Matth., I, 21), et la nouvelle Alliance est contractée avec les survivants de l'ancienne (VIII, 6-13; X, 16 sq.); 6° la seule exhortation : *Exeamus extra castra* (XIII, 13) serait décisive en faveur de l'origine juive et de l'auteur et des destinataires de l'Épître.

Concevoir les destinataires de l'épître comme des judéo-chrétiens est, certes, une donnée importante pour l'intelligence globale du texte, mais ne rend pas suffisamment compte de l' « intention » de la lettre. Comme aucune localisation géographique des lecteurs ne peut être assurée, il reste à déterminer leurs caractéristiques individuelles, religieuses et morales. A ce titre, des précisions éclairantes peuvent être obtenues des données mêmes de l'épître. Il semble, en effet, que Hebr. ne soit pas adressée à l'Église chrétienne de telle ou telle ville, mais seulement à une fraction de ses membres, à un groupe spécial de croyants, l'une de ces « communautés de maison » où les convertis se réunissaient en raison de leur origine, de leur nationalité, de leurs affinités psychologiques, sociales ou religieuses (cf. Fl. V. Filson, *The Significance of the early House Churches*, dans *Journal of biblical Literature*, 1939, p. 105-112). Que des convertis d'origine juive et plus précisément palestinienne aient constitué une *ecclesia* distincte dans quelque grande cité de l'empire n'a rien

que de vraisemblable. Si l'on rapproche la constitution des synagogues dans la Diaspora (cf. la συναγωγὴ Ἑβραίων de Corinthe; A. Deissmann, *Licht vom Osten*[4], Tubingue, 1923, p. 13; le πολίτευμα τῶν ἐν Βερενίκῃ Ἰουδαίων, *C. I. G.*, 5361; Fl. Josèphe, *Ant.*, XIV, 115-118), on pensera que l'Épître πρὸς Ἑβραίους s'adresse à une ἐπισυναγωγὴ Ἑβραίων (cf. Hebr., X, 25). L'observation : « Vous devriez déjà être des maîtres » (V, 12) s'entend difficilement d'une grande Église aux membres disparates, comportant femmes, enfants, esclaves, une majorité de *minores;* elle englobe les destinataires dans une même condition d'âge, de capacité intellectuelle et de formation religieuse.

Ce groupe peut-il être identifié? *A priori*, on songe à des prêtres. De même que le Seigneur prêchant en Galilée empruntait le sujet de ses paraboles à la vie rurale ou maritime, évoquant la semence, les récoltes ou la pêche, et lorsqu'il s'adressait aux Judéens leur parlait de vigne, de banque et de négoce; de même encore que S. Paul évoquait pour les Corinthiens les règles des jeux isthmiques et employait avec les Romains — hommes qui se connaissent en droit (Rom., VII, 1) — des métaphores juridiques; ainsi Hebr. traite quasi exclusivement du sacerdoce, n'envisage les problèmes de la foi, de la vérité chrétienne et du salut que sous l'angle du culte et de la liturgie. Si le traitement approfondi d'un tel sujet suppose un auteur particulièrement averti, il est clair qu'il exige aussi un auditoire apte à le comprendre et surtout à s'y intéresser. Comment un profane, païen ou paysan juif, aurait-il pu saisir la portée d'une telle doctrine? L'épître du sacerdoce s'adresse normalement à des mentalités sacerdotales (cf. III, 1).

Or une « grande foule de prêtres » juifs adhéra vers 36 à la foi chrétienne, selon Act., VI, 7 (πολὺς ὄχλος). Si l'on fixe le nombre des prêtres hiérosolymites à une vingtaine de mille au temps de Jésus (A. Büchler, *Die Priester und der Kultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels*, Vienne, 1895; J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, II, Leipzig, 1929, p. 61 sq.), on pourra évaluer la grande proportion de ces convertis à plusieurs centaines, voire à quelques milliers. Que sont devenus ces prêtres dont le N. T. ne fait plus jamais mention? Ils ont peut-être continué leur ministère au Temple, au fur et à mesure du tour de leur classe puisque les Apôtres et les premiers disciples continuaient à fréquenter le Lieu saint. Mais très vite, ils durent être frappés d'ostracisme par leurs confrères, objet de vexations multiples et plus particulièrement désignés à la colère des autorités hierosolymitaines, lors de la persécution qui suivit la prédication de S. Étienne. De fait, S. Luc mentionne leur entrée dans l'Église à l'occasion du ministère du premier martyr (Act., VI, 8 sq.) et laisse entendre que leur sort fut lié de quelque manière au sien. Il est donc fort probable que le plus grand nombre d'entre eux a dû quitter la ville sainte et se réfugier dans quelque ville de la côte, voire même s'exiler en Asie Mineure (F.-M. Braun, *Hermétisme et Johannisme*, dans *Rev. Thom.*, II, 1955, p. 293-294). Il y a tout lieu de croire qu'ils sont restés groupés et qu'ils ont constitué une communauté distincte au sein de l'Église qui les a accueillis.

On se souviendra que la communauté de Qumrân est constituée par un groupe de prêtres dissidents, en opposition décidée au sacerdoce officiel de Jérusalem. Il est même possible que nombre de ces prêtres « esséniens » se soient convertis au vrai Messie, Jésus (cf. F. F. Bruce, *Qumrân and early Christianity*, dans *New Test. Studies*, II, 1956, p. 188), surtout si l'on admet l'affinité des « hellénistes » hiérosolymites et des qumrâniens (cf. O. Cullmann, *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity*, dans *Journal of biblical Literature*, 1955, p. 213-226; *Secte de Qumrân, Hellénistes des Actes et quatrième Évangile*, dans *Les manuscrits de la Mer Morte, Colloque de Strasbourg*, Paris, 1957, p. 61-74). Au Maître de justice, ἀρχηγός de la communauté de Qumrân, s'oppose le roi-prêtre des chrétiens; aux sacrifices du Temple, le « fruit des lèvres qui confessent son nom » (Hebr., XIII, 15); à la manducation des animaux immolés, la sustentation par la grâce (XIII, 9-10), etc.

Ces nombreux prêtres sont les destinataires de choix de l'Épître aux Hébreux (cf. J. V. Brown, *The Authorship and Circumstances of « Hebrews ». Again!*, dans *Bibliotheca sacra*, 1923, p. 505-538; K. Bornhäuser, *Empfänger und Verfasser des Hebräerbriefes*, Güterloh, 1932; M. E. Clarckson, *The Antecedents of the High-Priest Theme in Hebrews*, dans *Anglican Theological Review*, 1947, p. 89-95; P. Ketter, *Hebräerbrief*, Fribourg, 1950, p. 5); *a)* Ils ont été convertis par les premiers disciples du Seigneur (Hebr., II, 3); leur entrée dans l'Église a été simultanée et c'est depuis longtemps qu'ils ont adhéré à la foi (διὰ τὸν χρόνον, V, 12; cf. X, 32). — *b)* Ils ont pu connaître les Romains résidant à Jérusalem (οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Act., II, 10), convertis à la Pentecôte et qui, rentrés dans leur pays, joindront leurs vœux à ceux de l'auteur de Hebr., à l'adresse des destinataires (Hébr., XIII, 24). — *c)* Ils ont été fortifiés dans leur foi par les manifestations du S.-Esprit opérées par les mains de S. Étienne (Hebr., II, 4; Act., VI, 8). — *d)* Ils constituent une élite, ayant une expérience spirituelle avancée (Hebr., VI, 5, 9), apte à la spéculation théologique (V, 12), aussi bien qu'au pastorat (cf. ἐπισκοποῦντες, XII, 15; cf. les « prêtres surveillants » de I Tim., III, 1; Tit., I, 5-7). — *e)* Le thème si original de Hebr. prend un relief saisissant s'il est exposé à des prêtres juifs accoutumés aux splendeurs du Temple et à son riche symbolisme, mais qui, du fait de leur conversion, ont perdu tous les privilèges attachés à la tribu de Lévi. Les rites chrétiens sont si pauvres, si peu nourrissants pour la sensibilité ! D'où la tentation d'apostasie. L'auteur de Hebr. veut spiritualiser cette psychologie juive en l'éduquant dans la foi, la pure adhésion à l'invisible (XI, 1). Au temple matériel, il oppose le sanctuaire céleste, au sacerdoce aaronique, le grand Prêtre éternel, etc. — *f)* Le truisme : ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων, οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας (X, 18) est une conclusion immédiate de toute l'argumentation doctrinale de l'épître, mais dont la formulation absolue semble éliminer désormais tout culte, sous quelque forme qu'on l'entende. Cette univocité ne s'entend bien qu'en fonction de la mentalité de prêtres judéo-chrétiens sollicités par la tentation de reprendre du ministère. Non ! Il n'y a plus de sacrifices à offrir, les péchés étant pardonnés. C'est une assertion polémique. Vous n'avez plus aucune raison d'exercer votre sacerdoce, périmé; Jésus-Christ a pourvu à tout. — *g)* La description de la malice de l'apostasie, qui *à nouveau* crucifie le Fils de Dieu et l'outrage (VI, 6; cf. X. 29), s'entend mieux si les lecteurs, tentés de renier le Sauveur, ont pris jadis une part active à son supplice, l'ont décidé, et ont insulté, raillé la victime sur son gibet (Matth., XXVII, 1, 20, 41; Marc., XIV, 55; XV, 11, 31; Joan., XIX, 2, 15, 16). Beaucoup plus que le simple peuple, les prêtres se savaient solidaires du haut clergé dans l'accomplissement de cette infamie, et la perspective de la perpétrer une seconde fois était bien propre à maintenir les convertis dans la fidélité.

Ces prêtres convertis, obligés de fuir la Ville sainte au lendemain de la mort de S. Étienne (Act., VIII, 1), ne sont localisés nulle part dans l'Épître aux Hébreux. On sait seulement que, spoliés de leurs ὑπάρχοντα (Hebr., X, 34; terme technique des propriétés des Lévites, cf. Lev., XXV, 32-34), ils sont déracinés et pérégrinants, constituant une communauté de « personnes déplacées ». Voilà pourquoi Hebr. leur proposerait, au début de ses exhortations, l'exemple

redoutable de la génération de l'Exode — dont certains commencent à prendre la mentalité — et, à la fin de sa lettre, le modèle des grands ancêtres voyageurs (cf. V. Burch, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1936; E. Reisner, *Der Brief an die Hebräer*, Munich, 1938).

L'authentique tradition d'Israël est celle d'un peuple nomade. Le gentilice « Hébreu » ne dérive-t-il pas de l'éponyme *'Èbér*, neveu de Sem (Gen., x, 21) qui signifie une région de l' « au-delà » (E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, p. 79-85)? Abraham « le père de tous les Hébreux » (Fl. Josèphe, *Antiq.*, xiv, 255) est précisément appelé par Dieu « d'au-delà du fleuve » (Jos., xxiv, 3) : Πάροικος καὶ παρεπίδημος ἐγώ εἰμι μεθ' ὑμῶν (Gen., xxiii, 4); on le nomme hébreu (העברי), περάτης, c.-à-d. « passant » (Gen., xiv, 13). Jacob répétera pour son compte : αἱ ἡμέραι ἃς παροικῶ (Gen., xlvii, 9), et semblablement David : πάροικος ἐγώ εἰμι παρά σοι καὶ παρεπίδημος καθὼς πάντες οἱ πατέρες μου (Ps., xxxix, 13). Si bien que les Israélites de la Diaspora trouvaient dans les Septante une spiritualité de la route et de l'exil. Le peuple hébreu, fidèle à l'esprit des Patriarches, est ὁ περάτης, ὁ διαβαίνων, non plus parce qu'il a ses origines au-delà de l'Euphrate ou du Jourdain, mais parce qu'il pérégrine vers Dieu. Cette exploitation tropologique de l' « hébraïsme » sera particulièrement développée à Alexandrie, par Philon, dont notre auteur est si dépendant (cf. *De migr. Abr.*, 20, 141; Ed. Stein, *Philo und Midrash*, Giessen, 1931, p. 24-25).

De là, la remarquable homogénéité de situation entre les Israélites de l'Exode et les destinataires de Hebr. (cf. iv, 11; xi, 40). Matériellement, ils ont la même vie voyagère, et c'est leur πειρασμός; moralement, ils ont les mêmes tentations de lassitude et de découragement; religieusement, ils entendent la même voix de Dieu qui les stimule et ils ne trouveront le salut que dans la foi et la fidélité. Les ancêtres espéraient gagner la Terre promise, les chrétiens tendent à la Jérusalem céleste (xii, 22); tous aspirent au repos, au saint sabbat de Dieu (iv, 9); le guide n'est plus Moïse, c'est le Christ ἀρχηγός et πρόδρομος, « route vivante » (x, 19). Il a passé au-delà du voile (vi, 19) et il invite à « sortir du camp » (xiii, 13), c.-à-d. non seulement du judaïsme, mais à accepter de cœur cette migration terrestre, étant assuré qu'elle rapproche chaque jour davantage de Dieu. De là encore, le choix des métaphores prises de la route et de la psychologie des voyageurs (iii, 16; iv, 14, 16; vi, 6, 8; ix, 6; x, 1, 19, 22, 25; xi, 6, 22, 38; xii, 3, 13, 18; xiii, 7, 13, etc.); l'exemple d'Abraham, qui s'est mis en chemin sans savoir où il allait (xi, 8), qui habitait en nomade sous des tentes, ne séjournant même dans la Terre promise que comme en pays étranger, attendant l'accès à la seule cité stable (xi, 8-10). Tous les patriarches n'ont vécu que dans l'attente de ce repos, confessant qu'ils étaient étrangers et voyageurs sur la terre; eux aussi ils étaient loin de leur patrie (xi, 13-14); leurs aspirations tendaient à la cité que Dieu a préparée pour la récompense des apatrides croyants (*ꝟ.* 16). Les plus grands et les plus proches héros d'Israël n'avaient ni foyer ni gîte, « errants dans les déserts et les montagnes et les cavernes et les cavités de la terre, eux dont le monde était indigne » (*ꝟ.* 38).

Bref, les témoins qui enveloppent les Hébreux comme une nuée et qui sont évoqués pour stimuler leur courage, sont principalement des exilés (xii, 1). Ils ont été choisis en raison de la similitude des épreuves que partagent les destinataires de la lettre. Ceux-ci n'ont qu'à se rendre dignes, dans des conjonctures identiques, de cette tradition de foi etd'héroïsme, et poursuivre leur pèlerinage ἄρχι τέλους (vi, 1). On ne peut guère en douter, les prêtres de Jérusalem, convertis au christianisme, ne sont plus dans la Ville sainte. Ils sont exilés. L'auteur le déclare expressément : ce sont des *réfugiés*, οἱ καταφυγόντες (vi, 18).

Ce participe aoriste est une désignation des destinataires, analogue à οἱ πιστεύσαντες (iv, 3), κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι (iii, 1), οἱ σωζόμενοι (Act., ii, 47), οἱ φρουρουμένοι (I Petr., i, 5). Effectivement, καταφεύγω dans les LXX et les papyrus signifie : « s'enfuir », « se réfugier dans une ville pour se sauver et y trouver un abri ou un secours » (Gen., xix, 20; Deut., iv, 42; xix, 5; Num., xxxv, 25-26; Is., x, 3; Act., xiv, 6). Cette instabilité et cette fuite rendent compte de la métaphore de l'ancre (Hebr., vi, 19) il ne reste que la solide espérance du ciel à ces bannis, qui ne disposent même pas d'une « cité de refuge » sur la terre (xiii, 14). On pourrait évoquer ici encore la secte des Benê-Sadoq émigrant au pays de Damas pour demeurer fidèles à leurs convictions religieuses, mais s'excluant ainsi des fonctions cultuelles : « Tous ceux qui ont été amenés au pacte de ne pas entrer dans le sanctuaire pour allumer son autel et qui ont fermé la porte » (*Dam.*, vi, 11). « Les prêtres sont les pénitents d'Israël, qui sont sortis du pays de Judée » (*Id.*, iv, 2-4); « Voilà... le nombre de leurs tribulations et les années de leurs migrations et le vrai sens de leurs œuvres » (iv, 6). Le *Document* contient, comme Hebr., l'évocation de la génération du désert, type des châtiments contemporains, et l'exemple des patriarches fidèles. Ce groupe se caractérise par « la nouvelle alliance » et la foi (vi, 19; xx, 12), exactement comme la religion des « ambulants » (περιῆλθον, Hebr., xi, 37) de l'épître.

Il est impossible de déterminer, même avec une simple probabilité, en quel lieu la lettre d'Apollos a pu rejoindre ses destinataires. La χώρα judéenne — où se réfugièrent d'abord les exilés de la persécution d'Étienne (Act., viii, 1) — ne semble pas avoir offert une protection suffisante. On songerait plutôt à quelque ville de la côte, comme Césarée — dont Apollos aurait été évêque selon une tradition tardive (Ps.-Hippolyte, *Chronicon Pascale*, éd. Dindorf, ii, Bonn, 1832, p. 126; cf. Th. Schermann, *Prophetarum vitæ fabulosæ*, Leipzig, 1907, p. 124, 140, 182-220) — ou Antioche, le grand centre d'immigration juive (Fl. Josèphe, *Guerre*, vii, 43-44; xii, 119-124; G. Hadad, *Aspects of social Life in Antioch in the hellenistic-roman Period*, New York, 1949, p. 60 sq.), notamment pour les chrétiens « dispersés » (Act., xi, 19). De même que la communauté du Docteur de Justice s'était réfugiée en Damascène, c'est vers le Nord que s'enfuit un groupe persécuté, d'après l'Ascension d'Isaïe (cf. D. Flusser, *Yedî 'ôth hahebhrah lahaqîrath*, dans *'Eres Yisra'el*, 1952, p. 26-46). La mention du salut des Italiens, transmis par Hebr., xiii, 24, s'entendrait bien si la lettre était adressée à Antioche, possédant une nombreuse colonie d'italiotes (César, *Guerre civ.*, iii, 202; G. Hadad, *op. cit.*, p. 57 sq., 101; W. C. Tarn, *Hellenistic Civilisation*, Londres, 1947, p. 229). On s'expliquerait mieux aussi l'éloge, unique dans le N. T., des héros macchabéens (Hebr., xi, 35-38) et les affinités littéraires et spirituelles de la lettre avec I et II Macch. (cf. Bleek, *Ueber die Stellung der Apokryphen des Alten Testamentes im christlichen Kanon*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, 1853, p. 339); c'est à Antioche, en effet, qui se glorifie de posséder leurs cendres (cf. A. Dupont-Sommer, *Le quatrième Livre des Macchabées*, Paris, 1939, p. 67-73), que se rattache le culte des sept frères martyrs (cf. H. Leclercq, art. *Antioche*, dans *D.A.C.L.*, i, 2375-2379; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 233-234). Par ailleurs, les persécutions contre les Juifs d'Antioche furent particulièrement violentes (Fl. Josèphe, *Guerre*, vii, 46-49; 52-53) et redoublèrent au lendemain du débarquement de Vespasien; ce qui faisait peser sur eux une menace persistante (*ibid.*, 62); d'où Hebr., x, 32-36; xii, 4.

On peut songer enfin à Pella, cité de la Décapole, sur la route de Scythopolis à Damas, à quelques milles du Jourdain (Pline, *Hist. nat.*, v, 18, 74). Averti, en effet, « par un oracle divin, κατὰ τινα χρησμόν » (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 5, 3) sans doute transmis par un prophète de la communauté, « par le Christ, Χριστοῦ φήσαντος » (Épiphane, *Ad. hær.*, XXIX, 7; XXX, 2, 2) ou « par un ange, προεχρηματίσθησαν ὑπὸ ἀγγέλου » (Id., *De mens. et pond.*, 15), « le peuple de l'Église de Jérusalem... reçut l'ordre de quitter la ville avant la guerre [vers 66-67] et d'habiter une ville de Pérée, nommée Pella » (Eusèbe, *op. cit.*; Épiphane, *Ad. hær.*, précise : « avant le siège »; cf. S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the christian Church*, Londres, 1951, p. 168-173; L. E. Elliott-Binns, *Galilean Christianity*, Londres, 1956, p. 65-70). Il ne s'agit peut-être que d'une exploitation de l'ordre de fuite donné par le Maître et consigné par les trois Synoptiques (Matth., XXIV, 16, 20; Marc., XIII, 14; Luc., XXI, 21); mais le *exeamus extra castra* de Hebr., XIII, 13 peut s'y référer, surtout avec le commentaire du ℣. 14 : « Nous n'avons pas ici une cité permanente. »

Cité d'origine et de tradition grecques, Pella avait été détruite par Alexandre Jannée parce que ses habitants se refusaient à accepter la Loi (Fl. Josèphe, *Ant.*, XIII, 397), puis mise à sac au début de « la Guerre juive » par les Juifs voulant se venger du massacre de leurs compatriotes à Césarée par les Romains (Idem, *Guerre*, II, 458). Il est possible que les Arabes mentionnés Act., II, 11 soient venus de cette région; convertis, ils auraient pu accueillir les exilés volontaires de 68 et leur permettre de subsister (cf. Eusèbe, *op. cit.*, III, 11). En tout cas, Pella restera un centre chrétien et donnera un auteur de renom à la primitive Église, Ariston, qui composera un dialogue intelligent et orthodoxe (cf. S. Jérôme, *Quæst. hebr. in Gen.*, 3) entre un hébreu-chrétien appelé Jason et un juif d'Alexandrie nommé Papiscos. Se serait-il inspiré de Hebr.?

VII. Date et lieu de rédaction. — L'Épître aux Hébreux est certainement à ranger parmi les écrits tardifs du *corpus* épistolaire du N. T. D'une part les destinataires, appartenant à la seconde génération chrétienne, ont été convertis depuis longtemps (v, 12; x, 32); leur ferveur première s'est atténuée. Ils sont victimes de la durée et menacés dans leur persévérance. Leurs premiers chefs sont morts et ils ne fréquentent plus leurs réunions ecclésiales avec l'assiduité de jadis; une sclérose progressive les envahit. D'autre part, la théologie de Hebr. se situe entre celle de S. Paul et de S. Jean. Sa christologie atteint une telle plénitude qu'elle exige une longue période de réflexion. Elle traduit en particulier une connaissance mûrie des épîtres de la captivité.

Par ailleurs, Hebr. est de toute évidence antérieure à 95, c.-à-d. à l'envoi de la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens, puisque celle-ci utilise abondamment celle-là. Il est même hautement probable que Hebr.a été rédigée avant le mois d'août 70, lorsque le Temple et la Ville sainte furent détruits. La manière, par ex., dont il est fait mention de Jérusalem (XIII, 14) serait surprenante si la métropole était alors rasée de fond en comble. De plus, les destinataires continuent de secourir les « Saints », qu'il faut probablement identifier aux hiérosolymites chrétiens (VI, 10; cf. Is., XXX, 19; Rom., XV, 25, 31; I Cor., XVI, 15; II Cor., VIII, 4; IX, 1, 12; *Les « Saints » de Jérusalem*, dans *Recueil L. Cerfaux*, II, Gembloux, 1954, p. 389-413). Or ceux-ci se sont réfugiés à Pella avant l'investissement de la ville. Enfin et surtout, les « Hébreux » sont apparemment tentés de revenir au mosaïsme et séduits par la liturgie mosaïque. Comment auraient-ils pu subir cette attirance après la destruction d'Israël comme nation et une fois le sanctuaire unique incendié? Comment surtout l'auteur de Hebr., qui insiste tellement sur le caractère provisoire et précaire de l'ancienne Alliance, la valeur périmée de son culte, n'aurait-il pas souligné la vérité de ses dires en faisant appel aux faits, c.-à-d. à l'anéantissement providentiel du Temple, à l'abolition des institutions cultuelles? Maints passages de l'épître deviennent anachroniques et n'ont même plus de sens si aucun sacrifice n'est plus offert à Jérusalem (VIII, 4-5; IX, 8-9, 25; X, 1-2; 11-12; cf. G. A. Barton, *The Date of the Epistle to the Hebrews*, dans *Journal of biblical Literature*, 1938, p. 200; A. Schlatter, *The Church in the New Testament Period*, Londres, 1955, p. 240-241).

Si Hebr. ne peut avoir été rédigée après 70, maints indices permettent de la dater au début de la guerre juive vers 68. Elle est écrite, en effet, la veille d'une crise singulièrement grave où la fidélité chrétienne exigera un courage héroïque. Le ton de III, 7 sq. et l'exemple des martyrs macchabéens signalent l'urgence d'une patience inébranlable. Chacun peut être amené à verser son sang (οὔπω, XII, 4) et à imiter l'héroïsme des chefs (XIII, 7). Le grand péché qui menace (XII, 1), c'est l'apostasie (III, 12; XII, 25) : se ranger parmi les adversaires du Christ (ὑπεναντίοι, X, 27, 29; cf. VI, 6). Voilà pourquoi il faut fixer son regard sur le souverain Prêtre (XII, 2) qui, grâce à son obéissance héroïque, a acquis la grâce de secourir tous ceux qui partagent ses épreuves (V, 7-9).

Les perspectives de cette calamité imminente ressemblent singulièrement à l'apocalypse synoptique où Jésus annonce la ruine de Jérusalem, type de la fin du monde (A. Feuillet, *Le Discours de Jésus sur la ruine du Temple d'après Marc., XIII et Luc., XXI, 5-36*, dans *R. B.*, 1948, p. 481-502; 1949, p. 61-92). Les destinataires de Hebr. assistent au premier acte du drame, ou plutôt participent au commencement des douleurs : « Exhortons-nous les uns les autres, et cela d'autant plus que vous voyez s'approcher le Jour » (X, 25; cf. Luc., XXI, 8, 20). Cette époque de vengeance (ἐκδίκησις, Hebr., X, 30; Luc., XXI, 22) et d'amère tribulation (Hebr., X, 33; Matth., XXIV, 21) est celle de la génération contemporaine (τῇ γενεᾷ ταύτῃ, Hebr., III, 10; cf. Matth., XXIV, 34; Marc., XIII, 30; Luc., XXI, 32). Les faux prophètes se multiplient (Matth., XXIV, 11; Marc., XIII, 5-6, 22), et Hebr., XIII, 9, doit mettre les chrétiens en garde contre leur séduction. Les exhortations à confesser sa foi (ὁμολογία) et à garder hautement la fierté du nom chrétien (παρρησία), de même que la mention des chrétiens prisonniers et maltraités (XIII, 3) prouvent que les destinataires doivent rendre témoignage au Christ devant les tribunaux, comme le Seigneur l'avait prédit (Matth., XXIV, 9; Marc., XIII, 9-13; Luc., XXI, 12-19). Le séisme annoncé (Matth., XXIV, 7; Marc., XIII, 8; Luc., XXI, 11) est sur le point de se produire (Hebr., XII, 26). Ce n'est pas tant la terre qui va être ébranlée que les puissances du ciel (Luc., XXI, 26; Hebr., X, 27). Ces bouleversements cosmiques, en effet, sont des signes traditionnels de l'instauration du règne du Messie (Hebr., X, 37). Ils marquent la transformation de l'univers religieux et un tournant important dans l'histoire de l'humanité : la ruine de Jérusalem va préparer un avènement nouveau du règne de Dieu.

Le salut spirituel dans cette θλῖψις dépend de l'endurance persévérante (ὑπομονή, Luc., XXI, 19; Hebr., X, 36; XII, 1, 7). Apollos, s'adressant à des chrétiens qui ont déjà fui la Ville sainte, ne peut leur appliquer littéralement le précepte du Maître : « que ceux qui sont dans la Judée fuient vers les montagnes... » (Matth., XXIV, 16-20); mais il l'interprète au sens allégorique : ἐξερχώμεθα... ἔξω τῆς παρεμβολῆς (XIII, 13). Il achève ainsi de reprendre, avec [illegible] éton-

nante fidélité, les métaphores et les signes avant-coureurs de la catastrophe de 70, tels que le Seigneur les avait lui-même énoncés.

Apollos n'a pas pu ne pas être informé en 67-68 du massacre des trois mille Juifs de Jérusalem, en 66, par G. Florus, obligé de quitter la ville devant la violence de la révolte; puis de la reconquête de la Galilée par Vespasien en 67, et des « clairs présages annonçant la désolation déjà menaçante... avertissements de Dieu » (Fl. Josèphe, *Guerre*, VI, 288). En 67-68 se produit l'insurrection des zélotes de Jean de Gischala; les Iduméens sont maîtres de Jérusalem et les notables massacrés. Durant l'été 68, les Romains, peut-être la Xe légion *Fretensis*, détruisirent le monastère de Qumrân, devenu repaire de maquisards (J. T. Milik, *Dix ans de Découvertes dans le Désert de Juda*, Paris, 1957, p. 112). Que va devenir le groupe des prêtres juifs convertis, dans cette grande tourmente qui ébranle toute la Syrie-Palestine? L'auteur de l'Épître rédige à leur intention un λόγος τῆς παρακλήσεως (XIII, 22). On ne s'improvise pas saint, héros ou martyr; on s'y prépare par une ardente ferveur, en relevant les mains languissantes et en ne s'attachant qu'à la patrie céleste.

Tous ces rapprochements ne permettent pas de fixer avec sécurité la date de Hebr., mais fournissent des indices valables. C'est dans les conjonctures susdites que semblent résonner le plus justement les parénèses et le ton général de la lettre.

Quant au lieu de rédaction, il demeure tout aussi problématique; car la seule référence possible : Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας (XIII, 24), est amphibologique. On peut traduire, en effet : « Ceux qui sont venus d'Italie vous saluent », c.-à-d. la communauté d'Italiens, éloignés de leur patrie, et au milieu desquels je réside, envoie ses vœux à leurs compatriotes d'Italie, ou bien : « Ceux qui sont en Italie vous saluent », l'Italie étant alors le lieu de départ de la lettre et non la résidence des destinataires. Mais si Hebr. est adressée à une communauté judéo-chrétienne de Syro-Palestine, la salutation d'Italiens résidant actuellement loin de leur patrie devient inintelligible. Selon la seconde acception, au contraire, l'auteur de la lettre avertit ses lecteurs de sa résidence actuelle : « Il fait voir d'où il écrit l'Épître » (Théodoret). D'où les précisions ajoutées par plusieurs *mss*, ἐγραφη ἀπὸ Ῥώμης (*A*, *P*, 47), ἀπὸ Ἰταλίας (*H*, *K*, 109, 113, Copte, Peschitta). Un port d'embarquement pour l'Orient, comme Pouzzoles, où il y avait une communauté chrétienne fervente (Act., XXVIII, 13; cf. R. Annecchino, *Pozzuoli antica nei traffici di Roma con l'Oriente*, dans *Atti del IV Congresso nazionale di Studi Romani*, I, 224-232), serait assez indiqué.

VIII. Théologie. — La vie chrétienne, d'après Hebr., est conçue selon le thème de l'exode ou de la migration qui est celui de la vie des Patriarches et de la génération de Moïse comme de la spiritualité de David. Les croyants sont des marcheurs (οἱ περιπατοῦντες, XIII, 9), des pèlerins sur la terre (παρεπίδημοί, XI, 13), mais voyant déjà la cité solidement bâtie; déracinés ici-bas (ξένοι), mais enracinés là-haut (cf. E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk* ², Gœttingue, 1957). Cette pérégrination vers Dieu est définie par trois éléments traditionnels : la révélation divine, les épreuves, la victoire de la foi.

1° *Le peuple de Dieu pérégrinant.* — A l'origine des départs et de la marche, il y a la promulgation de la Parole de Dieu, révélatrice, mais qui a surtout le caractère d'une promesse (cf. Fr. J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung*, Munich, 1955), c.-à-d. d'une assurance divine donnée à des migrateurs qu'ils parviendront sains et saufs, sous certaines conditions, au terme de la route. Le salut est un repos après l'effort, autant qu'un pardon des fautes et une délivrance des périls. La foi consiste à faire confiance à Dieu, à être convaincu qu'il réalisera ce qu'il a dit (VI, 13; X, 23; XI, 1, 11; XII, 26), puisqu'il est la fidélité même et que sa volonté est immuable (VI, 17). En accueillant cette promesse divine, l'homme accepte de faire de sa vie un pèlerinage, dont la durée et le tracé sont inconnus (cf. XI, 8), mais la πίστις consent à cette imprécision et à cette insécurité, elle s'en remet à celui qui fixe sa route et guide la marche, étant persuadée d'aboutir. Cette confiance initiale engageant toute la vie est un acte si profond que tout fidèle est défini par cette adhésion : κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας (VI, 12, 17; cf. XI, 9), à l'instar du Père des croyants, τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας (VII, 6; cf. XI, 17; cf. M. A. C. Warren, *The Gospel of Victory*, Londres, 1955, p. 11-22; l'*Ep.* 78 de S. Jérôme à Fabiola sur les étapes des fils d'Israël à travers le désert; J. W. Flight, *The monadic Idea and Ideal in the Old Testament*, dans *Journal of biblical Literature*, 1923, p. 158-226; J. Guillet, *Thème de la marche au désert dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1949, p. 161 sq.).

Dieu fera toujours retentir son appel au salut, ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται (III, 13; cf. ℘. 7, 15). De même qu'il redisait à David ce qu'il avait exprimé jadis à Moïse, il « fixe de nouveau un aujourd'hui » pour chaque génération humaine. Il ne s'agit plus de gagner la Terre promise (Ex., VI, 2-8), mais d'atteindre la Jérusalem céleste (XII, 18). Dans tous les cas, c'est un appel au repos et au bonheur (κατάπαυσις, Hebr., III, 11, 18; IV, 1, 3, 5, 10, 11; cf. W. Schmauch, *In der Wüste. Beobachtungen zur Raumbeziehung des Glaubens im Neuen Testament*, dans *In Memoriam E. Lohmeyer*, Stuttgart, 1951, p. 202-223; A. Kuschke, *Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament*, dans *Studia Theologica*, V, 1952, p. 106-118; H. Sahlin, *The new Exodus of Salvation according to St. Paul*, dans *The Root of the Vine*, Londres, 1953, p. 81-95).

Ce ne sont pas seulement l'origine et le but de la pérégrination qui sont analogues, mais ses conditions mêmes : aux promesses divines sont associées des épreuves. Si Dieu garantit une récompense dans l'avenir (μισθαποδοσία, II, 2; X, 35; XI, 26), il veut d'abord s'assurer la fidélité des éventuels bénéficiaires et il les fait entrer en tentation (*Massah;* cf. Ex., XV, 25; XVI, 4; Deut., VIII, 2-5; Hebr., XII, 5-11). On peut entendre qu'il les soumet à l'épreuve, mais surtout qu'il les éduque comme un père son fils, d'une main vigoureuse et rude; à telle enseigne que quiconque serait épargné devrait être considéré comme un bâtard et non comme un enfant légitime et aimé (XII, 8). C'est donc dans la difficulté d'adhérer à l'invisible, dans l'épreuve de la durée et l'épuisement de la route, dans la perte des biens matériels et les persécutions, que l'âme de foi affirme sa confiance en Dieu, fait preuve de fidélité et gagne par la persévérance la récompense promise (VI, 12; cf. X, 36) : πάντες μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως (XI, 39).

L'ἐξέρχεσθαι (III, 16; XI, 18; XIII, 13) et l'ἐπιζητεῖν (XI, 14; XIII, 14), propres aux ξένοι (XI, 13), ne sont pas le fait d'isolés. Chaque voyageur est incorporé dans un groupe, une communauté, ὁ λαὸς τοῦ Θεοῦ (cf. Th. da Castel S. Pietro, *La Chiesa nella lettera agli Ebrei*, Turin, 1945; A. Oepke, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh, 1950); et cette insertion se fait par la parole divine, en ce sens du moins que la révélation et les promesses de Dieu s'adressent d'abord à la communauté et par elle à chacun de ses membres (cf. VIII, 8-13). Le peuple de Dieu est essentiellement le dépositaire d'un λόγος. Il en reçoit l'orientation de sa marche autant que la raison d'être de son unité, sanctionnée par la *diathéké*. Parce que, dans la nouvelle Alliance,

Dieu parle par son Fils, la commune adhésion des croyants à cette parole constitue ceux-ci μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ (III, 14), le Christ étant l'ἀρχηγός de la pérégrination collective. Si c'est en tant qu'uni à ses frères que chaque membre du peuple de Dieu progresse vers la Jérusalem céleste, on conçoit que son premier devoir est de conserver cette conscience collective, tel Moïse préférant partager les humiliations de ses compatriotes que de jouir en égoïste d'une condition privilégiée à la cour de Pharaon (XI, 25). Cela implique que l'on veuille rester agrégé à ceux qui croient (IV, 2), être docile aux avis des ἡγούμενοι officiels (XIII, 7, 17, 24), encourager ses compagnons de marche (X, 25, παρακαλοῦντες), être attentif à leur tenue de route (XII, 15, ἐπισκοποῦντες), les soutenir et prendre sur soi une part de leurs fardeaux (κοινωνοὶ τῶν... ἀναστρεφομένων γενηθέντες... συνεπαθήσατε, X, 33-34). L'une des plus graves tentations — un péril de mort — est celui de l'isolement, de se refuser à la solidarité de groupe (X, 25, ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγήν). Ce serait l'équivalent de l'apostasie, au moins le moyen d'y aboutir, s'écarter de la caravane (II, 1, παραρυόμενος), s'égarer (μὴ παραφέρεσθε, XIII, 9) et finalement se perdre. Loin du peuple de Dieu, il n'y a ni révélation, ni ἀρχηγός (II, 10; XII, 2), ni πρόδρομος (VI, 20), ni pasteur (XIII, 20), ni garantie (VII, 22), ni médiateur (VIII, 6; IX, 15; XII, 24). Par contre, les membres fidèles de la caravane sont liés dans une communauté de destin et c'est en groupe qu'ils reçoivent l'accomplissement des promesses (XI, 40).

On comparera l'idéal et la structure sociétaire de la secte de Qumrân (cf. H. M. Temple, *The Mosaic eschatological Prophet*, Philadelphie, 1957, p. 29 sq.). L'explication de Hebr., IV, 2 : « La parole annoncée ne servit à rien pour ceux-là, n'étant pas unis (μὴ συγκεκερασμένους) par la foi à ceux qui écoutaient » vise le désistement des incrédules, leur séparation du corps des croyants (cf. II Tim., II, 22, μετὰ τῶν ἐπικαλουμένων τὸν Κύριον. W. Thomas *Some observations on the hebrew Root* חדל, dans *Supplements to Vetus Testamentum*, IV, 1957, p. 8-16). Le verbe συγκεράννυμι « mélanger, combiner, unir l'un à l'autre » (I Cor., XII, 24; cf. συντάσσεσθαι : « prendre rang avec », Philon, *De migr. A.*, 5; συναινέσαι : « pactiser avec », *ibid.*, 4; συνμίξαι : « s'aboucher avec », Letronne, *Papyrus grecs du Louvre*, 316-318) s'emploie surtout d'une union spirituelle entre les hommes, des liens et des échanges d'amitié (Hérodote, VII, 151, συγκ. φιλίην; Dittenberger, *Syl.*, II, 783, 33). L'hébreu correspondant serait l'hithpa'el de עָרַב : « se constituer en société, faire un accord, contracter mariage » (Esdr., IX, 2; II Reg., XVIII, 23); précisément employé en ce sens dans la Mishna et les textes de Qumrân (cf. Ch. Rabin, *Qumran Studies*, II, Oxford, 1957, p. 27 sq.); « Tous ceux qui s'offrent pour être agrégés aux élus » (*Com. de Michée*, 7); « Les convertis d'Israël qui sont sortis du pays de Juda et ceux qui se sont joints à eux » (*Docum. Dam.*, IV, 4).

2° *Le peuple de Dieu, communauté cultuelle.* — L'image du nomadisme est insuffisante pour désigner la vie chrétienne. Il faut la préciser par la métaphore liturgique de l'approche de Dieu (cf. Ps., CXXII, 1, 6). Si la foi fait avancer, c'est le culte qui permet au fidèle d'accéder à Dieu, ou plutôt il ne s'agit pas seulement de marcher et de progresser spirituellement, mais religieusement. On ne se dirige pas tant vers un lieu de repos que vers un temple, on doit entrer dans un sanctuaire. Cette note sacrale, spécifiant la condition itinérante des chrétiens, est évoquée par presque chacun des seize emplois du verbe εἰσέρχομαι tout au long de l'Épître et surtout par les sept emplois de προσέρχομαι, terme technique de l'A. T. pour désigner le prêtre s'approchant de l'autel pour offrir un sacrifice, se présentant devant la divinité. Le λαὸς τοῦ Θεοῦ est une communauté de religieux ou de prosélytes qui s'avancent sur « le chemin du Saint des Saints » (IX, 28; cf. XII, 22), pour y exercer un culte : λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους (XII, 28; cf. X, 20). Si pour gagner le lieu du repos, il suffisait d'être docile à la parole de Dieu, pour participer à la procession et accomplir un office liturgique, il faut être uni au grand Prêtre — voie nouvelle et vivante — προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ (VII, 25).

3° *Le péché.* — Dès là que l'accès au monde invisible est en fait une approche de Dieu, la persévérance dans la foi (ἐν πληροφορίᾳ πίστεως, X, 22) et l'endurance (δι' ὑπομονῆς, XII, 1) ne sauraient être les seules vertus du pèlerin. Celui-ci doit être apte à participer à une vie cultuelle. Nul ne peut s'insérer dans une procession vers le Saint des Saints, s'il n'est purifié de toute souillure et sanctifié, τὸν ἁγιασμόν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν Κύριον (XII, 14). A la vérité, Israël, communauté cultuelle, est un peuple saint dont chaque membre peut bénéficier des rites de purification. Mais ces moyens d'accès, valables pour le sanctuaire de Jérusalem, ne le sont plus pour la Jérusalem céleste. Le culte tout spirituel dans la cité du Dieu vivant ne requiert pas un corps lavé, mais une conscience pure (X, 22), que la Loi était absolument impuissante à procurer (IX, 9; X, 2). D'où la conception du péché dans l'Épître aux Hébreux : une souillure, interdisant aux adorateurs (τοὺς λατρεύοντας, X, 2) de participer à la liturgie céleste, ou une profanation (XII, 16), autant qu'une erreur d'orientation, un égarement et un faux pas sur la route qui mène à Dieu (cf. J. F. Walvoord, *Thirty-three Words for Sin in the New Testament*, dans *Bibliotheca Sacra*, 1943, p. 164 sq., 244 sq., 374 sq.; V. Monty, *La nature du péché d'après le vocabulaire hébreu*, dans *Sciences ecclésiastiques*, Montréal, 1948, p. 95-109. Sur l'incompatibilité entre péché et culte, A. Ben Mordecai, *The Iniquity of the Sanctuary. A Study of the Hebrew Term* עָוֹן, dans *Journal of biblical Literature*, 1941, p. 311-314; Th. Chary, *Les Prophètes et le Culte à partir de l'Exil*, Paris, 1955, p. 165 sq.; cf. H. Braun. *Spätjüdisch-häretische und frühchristlicher Radikalismus*, I, Tubingue, 1957, p. 134-136).

4° *Jésus, Dieu et homme.* — Il résulte de ces données que l'humanité a besoin, d'une part d'un chef tout proche qui la précède et l'entraîne, d'autre part d'un Pontife qui la sanctifie et la rende capable de participer à la « panégyrie » de la Jérusalem céleste. Telle est exactement la mission du Fils de Dieu assumant la condition humaine et purifiant ses frères de leurs péchés.

Jésus apparaît sur terre à la fin des temps (IX, 26), dans la tribu de Juda (VII, 14). Véritablement homme (II, 6), il partage avec tous ses frères en humanité la même chair et le même sang (II, 11-12, 17); participant à leurs faiblesses (IV, 15; V, 2), il sera notamment soumis à la loi universelle de la mort (II, 14; J. Jeremias, *Hebr., V, 7-10*, dans *Z. N. T. W.*, 1953, p. 107-111; M. Rissi, *Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr., V, 7 und 8*, dans *Theologische Zeitschrift*, 1955, p. 28-44), dont il savourera toute l'amertume (II, 9). Néanmoins, il est doué d'une vie impérissable (VII, 16; cf. I, 12; VII, 3; IX, 14) et il préexistait à sa venue sur terre (XIII, 8). C'est le propre Fils de Dieu (I, 2, 5; V, 8; VII, 28), exact reflet du Père dont il possède la même nature (I, 3; cf. V. Taylor, *The Names of Jesus*, Londres, 1953); et c'est pourquoi il a participé à la création de l'univers sur lequel il exerce une souveraineté plénière (I, 2-3). Si la dignité royale était depuis toujours l'apanage du Messie (Luc., I, 32-33; cf. A. Descamps, *Le Messianisme royal dans le Nouveau Testament*, dans *L'Attente du Messie*, Paris, 1954, p. 57-84; J. Bosc, *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ*, Genève, 1957), Hebr. la rattache à la filiation divine

de Jésus : Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ (III, 6) et la pare de toutes les qualités : rectitude (I, 8), justice et paix (VII, 1-2; cf. V. Burch, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1936, p. 84-112), universalité (II, 5, 8), pérennité (βασιλεία ἀσάλευτος, XII, 28; cf. XIII, 8; σὺ δὲ διαμένεις, I, 11; cf. A. Feuillet, *L'Homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre*, dans *Vivre et Penser*, 1942, p. 58-79; A. Gelin, *Le Sacerdoce du Christ d'après l'Épître aux Hébreux*, dans *Études sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1957, p. 43-75).

Ce Dieu-homme est prêtre (ἱερεύς, VII, 11, 14-15, 17, 20-21; VIII, 4) ou grand Prêtre (ἀρχιερεύς, II, 17; V, 10; VI, 20; VII, 26; IX, 11), conformément à la prophétie du Ps. CX. Son sacerdoce a été l'objet d'une vocation divine (V, 4-6) et c'est l'objet très précis de la profession de foi des chrétiens (τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν, III, 1), le motif de leur joyeuse espérance : Ἔχομεν ἀρχιερέα (IV, 14-15; VIII, 1; X, 21), car la route du ciel est désormais ouverte et l'accès à Dieu assuré. On ne peut imaginer médiateur plus parfait entre Dieu et les hommes (cf. art. MÉDIATION, *supra*, V, 1020 sq.) : immuable (VII, 17, 21), inaccessible à la mort (IX, 14), éternel à l'instar de Melchisédech (VII, 11), pur de tout péché, sans la moindre affinité avec le mal (IV, 15; VII, 26), éminemment religieux et d'une obéissance totale au Père (V, 7-8); il est donc tout-puissant et son efficacité d'intercession sera sans limite (VII, 25). Vis-à-vis des hommes, il est doué d'une puissance de compassion insigne (II, 17; IV, 15; V, 2), qui constitue précisément sa « perfection » de prêtre (II, 10; V, 9; cf. J. Coste, *Notion grecque et notion biblique de la « souffrance éducatrice ». A propos de Hebr., V, 7-8*, dans *Recherches de science religieuse*, 1955, p. 481-523). Toutes ces qualités s'entendent d'abord du Christ intercesseur et dispensateur des biens à venir (IX, 11) dans le sanctuaire des cieux (IX, 24). Dire que Jésus possède, dès sa naissance, le sacerdoce melchisédéchien, c'est dire qu'il est prêtre-roi éternel (VI, 20), afin d'en exercer les fonctions ἐν τοῖς οὐρανοῖς (VIII, 1-2), devant Dieu même (cf. H. Bietenhard, *Die himmliche Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tubingue, 1941), c.-à-d. dans « le vrai tabernacle ». Tout prêtre, en effet, dessert un sanctuaire, et le Christ-prêtre, tel un λειτουργός, officie en permanence dans un temple qui n'est pas fait à la main, ὅθεν καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ (VII, 25; cf. A. Nairne, *The Epistle of Priesthood*, Édimbourg, 1913, p. 302 sq.; T. F. Torrance, *Royal Priesthood*, Édimbourg, 1955; G. Schille, *Erwägungen zur Hohenpriesterlehre des Hebräerbriefes*, dans *Z. N. T. W.*, 1955, p. 81-109).

5° *L'œuvre du Christ.* — Par quel moyen et de quelle façon le Christ ἀρχιερεύς et ἀρχηγός a-t-il ouvert aux croyants la voie du ciel? Comment ce Fils fidèle, ayant tout pouvoir sur la maison de Dieu, a-t-il accompli la tâche qui lui avait été confiée? A la fois comme révélateur et comme victime.

Si un guide doit encourager les pèlerins, et au besoin les soutenir, sa première tâche est d'indiquer le chemin. Le Christ ἀρχηγός est donc présenté en premier lieu comme un révélateur (I, 2). Au lieu des indications plus ou moins vagues et fragmentaires des prophètes, le Fils apporte la pleine lumière. Son ministère terrestre était consacré à la prédication (II, 3) et sa voix parvient encore aujourd'hui aux oreilles de tout homme (III, 7 sq.; 14-15; IV, 2, ἐσμεν εὐηγγελισμένοι), ou plutôt atteint infailliblement sa conscience (IV, 12-13).

Mais l'on sait que ces hommes ne sont pas seulement des émigrants qui ont besoin d'un guide qui leur montre le chemin et les précède; ce sont des pécheurs dont la conscience a besoin d'être purifiée avant de paraître devant Dieu (VIII, 12; X, 17-18). Les immolations, sans cesse renouvelées, du culte lévitique étaient impuissantes à enlever le péché, et c'est précisément pourquoi le Christ intervient comme grand Prêtre et qu'il assume un corps humain qui constituera une victime sûrement agréée (X, 5-10; cf. IX, 23).

Que le Christ ait offert un sacrifice, c'est ce qu'implique son caractère sacerdotal lui-même (V, 1) et comme il s'agit d'un culte tout spirituel approprié au sanctuaire très saint du ciel (VIII, 3), la victime ne peut être que lui-même (VII, 27; IX, 25), l'offrande de sa propre chair (X, 10), l'effusion de son sang (IX, 14, 22; X, 19; XIII, 12). L'insistance mise sur la spontanéité et le caractère résolu de son oblation personnelle, opposés à l'inertie des animaux sacrifiés dans l'ancienne Alliance, suggère que c'est cette volonté d'offrande de la victime et la sainteté du prêtre qui la présente à Dieu, qui ont valeur rédemptrice. Jésus a donné son plein consentement à la volonté de son Père (X, 5 sq.). Il a subi mort et passion (II, 18; V, 8; IX, 26) par obéissance religieuse (V, 7-8). Cette consécration à Dieu, non seulement donne à l'offrande du Christ son efficacité hors pair, mais lui permet encore de continuer au ciel son activité sacerdotale (J. Lécuyer, *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris, 1957, p. 63-170).

L'effet salutaire de l'immolation du Sauveur est exprimé par les termes techniques de la langue cultuelle : le sacrifice expie et apaise la colère vengeresse de Dieu (ἱλάσκεσθαι; cf. H. H. Rowley, *The Meaning of Sacrifice in the Old Testament*, dans *Bulletin of the J. Rylands Library*, 1950, p. 74-110; J. M. Baumgarten, *Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea Scrolls*, dans *The Harvard theological Review*, 1953, p. 141-161; N. Snaith, *Mercy and Sacrifice*, Londres, 1953; L. Moraldi, *Espiazione sacrificiale e Riti espiatori*, Rome, 1956; D. E. H. Whiteley, *St. Paul's Thought on the Atonement*, dans *The Journal of theological Studies*, 1957, p. 240-255). Il rachète les captifs ou libère les esclaves du péché et acquitte leur rançon (IX, 12, 15) : *Sine sanguinis effusione non fit remissio* (IX, 22; cf. W. Elert, *Redemptio ab hostibus*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1947, p. 266-270). Il purifie et lave les souillures de la conscience (I, 3; IX, 14; X, 2, 22), les enlève (X, 11), les absout (IX, 22; X, 18), les abolit ou les annule (IX, 26; cf. C. F. D. Moule, *The Sacrifice of Christ*, Londres, 1956). Il sanctifie les croyants, qui désormais sont consacrés à Dieu et à son service (II, 11; X, 10, 14; XII, 10; XIII, 12). L'empire du diable est brisé (II, 14-15).

La grande Liturgie des *Kippurîm*, dont le grand prêtre était l'officiant (Lev,. XVI), était considérée, par les rabbins, comme le seul jour où le pardon total pouvait être obtenu pour les péchés dont on avait le repentir (*Ioma*, VIII, 8; *Sebu'oth*, 4 *b*; *Lev. R.*, I, 2). Satan perdait tout pouvoir d'accuser les coupables. On l'inférait de la *gématria* du chiffre de l' « Accusateur » équivalent à 364; de telle sorte que, le 365e jour, le diable devait être réduit au silence. Certains même estimaient que les 70 bœufs offerts pendant la semaine des Expiations étaient une propitiation pour l'ensemble des 70 nations de l'univers (cf. Philon, *De spec. leg.*, I, 97, 168). D'après le calendrier sacerdotal des *Jubilés*, prôné à Qumrân, la fête des *Kippurîm* — le 10 du mois de Tischri — tombe un vendredi (cf. A. Jaubert, *La date de la Cène*, Paris, 1957). Le Christ étant mort un vendredi, on comprend que Hebr. ait si fortement accentué le parallèle entre la fête biblique des Expiations et le sacrifice de la mort du Sauveur.

Ce ne sont là que des aspects surtout négatifs de la mort du Sauveur. L'abolition de l'ancienne Alliance s'est accompagnée de l'établissement d'une nouvelle institution « par laquelle nous approchons de Dieu »

(VII, 19), et dont Jésus est le garant et permanent médiateur (VII, 22; VIII, 6). Cette nouvelle Alliance, fondée sur le sacerdoce et le sacrifice du Christ, est seule à procurer « les biens célestes » (IX, 11; cf. J. Murray, *The Covenant of Grace*, Londres, 1954; J. Cadier, *Les Alliances de Dieu*, dans *Études théol. et relig.*, 1956, p. 10-30). Il ne s'agit de rien moins que de l'entrée dans le sanctuaire divin, d'achever heureusement la pérégrination, non dans un repos quelconque (κατάπαυσις), mais en participant au repos de Dieu lui-même (σαββατισμός, IV, 9). Jahvé était censé avoir « chômé », s'être reposé après la création de l'univers. Selon le même anthropomorphisme, on peut dire qu'il se reposera bien davantage à la consommation du monde (cf. XII, 26-28), lorsqu'il aura enfin rassemblé tous les prédestinés dans son « royaume immobile ». L'éternité peut donc être conçue comme un repos sabbatique, et le ciel un lieu saint où le peuple de Dieu nomade se regroupera et habitera à jamais. Plus exactement, le repos des sauvés ce sera la présence de Dieu et la communion avec Dieu; une intense activité par conséquent. Si la joie de Dieu est celle du salut de sa créature et de la réussite de son plan providentiel, la félicité des pérégrinants parvenus au but sera de participer à cette joie divine et d'acclamer sa gloire dans une « panégyrie » sans fin (XII, 22).

6° *La liturgie céleste.* — Κεφάλαιον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις (VIII, 1). La mort du Christ, terme de sa vie terrestre, ne saurait être la fin du sacerdoce éternel, sous peine de priver celui-ci de toute signification. Le grand Prêtre pénètre au ciel — c'est son privilège (IX, 12, 24) — pour y poursuivre sous un nouveau mode son office sacerdotal, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν (IX, 24). A la vérité, la présence du Christ dans les cieux est également présentée comme celle d'un roi qui siège à la droite de Dieu (I, 3 sq.) attendant, avant sa manifestation suprême aux hommes (IX, 28), que tous ses ennemis soient écrasés (X, 13), mais ce n'est pas un roi fainéant. C'est un souverain Prêtre, désormais absolument séparé des pécheurs (VII, 26) et dans la plus intime proximité avec Dieu, qui est à même, par conséquent, d'exercer à la perfection son office de médiateur. Attaché au sanctuaire céleste, il y exerce sa liturgie propre, νῦν δὲ διαφορωτέρας τέτυχεν λειτουργίας (VIII, 6).

En quoi consiste-t-elle? De toute nécessité, elle doit comporter l'offrande d'un sacrifice, ἀναγκαῖον ἔχειν τι καὶ τοῦτον ὃ προσενέγκῃ (VIII, 3; cf. X, 11). Pour l'auteur de Hebr., un sacerdoce sans sacrifice est inconcevable, et jamais il n'aurait pu faire entrer cette offrande sacrificielle dans la définition du prêtre (cf. V, 1; VIII, 3) s'il n'y avait pas de sacrifice au ciel, lui qui considérait le sacerdoce du Christ comme étant essentiellement un sacerdoce céleste. Effectivement, le προσφέρειν de VIII, 3 ne peut s'entendre que de l'activité du Christ ressuscité; c'est au ciel que parle si éloquemment le αἷμα ῥαντισμοῦ (XII, 24), et c'est non moins certainement du sanctuaire céleste qu'il faut entendre les « sacrifices bien supérieurs » de IX, 23.

Mais comment concevoir que le Christ puisse offrir au ciel quelque nouvelle victime, et, dans ce cas, à quoi servirait son immolation du Calvaire et d'avoir tant souligné que le Christ s'était offert une fois pour toutes? Il importe d'observer que pour Hebr. le fait central du salut n'est pas tant le crucifiement ni même la résurrection du Christ que l'entrée du grand Prêtre dans le sanctuaire céleste; le lieu de l'immolation est secondaire par rapport à celui de l'aspersion du sang. Toute l'argumentation, en effet, repose sur l'analogie entre le rite lévitique du jour de l'Expiation et le sacrifice du Christ. Or selon Lev., XVI, le grand Prêtre, ayant immolé deux victimes pour le péché, asperge de leur sang le *kapporeth* (*ℵ*. 11-15), et c'est ce dernier rite qui constitue l'action sacrificielle proprement dite, l'acte décisif pour obtenir de Dieu l'expiation des péchés. D'après ce parallèle, la mort du Christ, authentique sacrifice, correspond à l'immolation du jeune taureau et du bouc par le grand Prêtre aaronique, et l'entrée dans le Saint des Saints céleste à l'offrande du sang. Sans doute, il n'est pas dit que Jésus a présenté son sang devant Dieu ou qu'il accomplirait quelque rite analogue dans son nouveau sanctuaire. Le point de comparaison porte très précisément sur le franchissement du voile et l'accès au Saint des Saints, grâce à l'αἱματεκχυσία qui est le moyen, la force d'ouvrir le passage. De même qu'il est impossible au Pontife d'aller au-delà du Saint, εἰσιέναι... εἰς... τὴν δευτέραν [σκηνὴν]... οὐ χωρὶς αἵματος ὃ προσφέρει (IX, 6-7), ainsi c'est muni de son propre sang que Jésus se présente devant Dieu, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος (IX, 12). Le participe aoriste εὑράμενος évoque un événement passé dont le résultat demeure, ou plutôt celui-ci n'est acquis ou vérifié qu'une fois le Christ entré au ciel. C'est pourquoi cette rédemption est qualifiée d'éternelle. Elle est, certes, en dépendance de l'immolation terrestre, mais de même que la mise à mort des victimes au *Yom Kippur* n'avait pour but que de procurer le sang porté à l'intérieur du voile, où s'accomplissait la purification des fautes de l'année écoulée, le Christ, arrivant au ciel, exploite la valeur sacrificielle de sa mort. Celle-ci serait vaine si le grand Prêtre n'avait pu pénétrer dans son Temple et en mettre en œuvre toutes les ressources (cf. Rom., IV, 25). Sa médiation suppose son sacrifice terrestre, mais elle s'exerce éternellement une fois ce dernier accompli, θανάτου γενομένου (IX, 15), et par conséquent elle en est distincte de quelque façon; à tout le moins elle le prolonge, le conclut, le consomme.

Il n'y a donc pas lieu de supposer un sacrifice du Christ ressuscité qui s'ajouterait à l'immolation du Calvaire. Mais il faut se souvenir que c'est « dans un esprit éternel » (IX, 14) que Jésus s'est offert sur la croix, et que si le Pontife de la nouvelle Alliance s'est sacrifié dès le premier jour de sa venue sur terre (X, 5-10), il continue au ciel cette offrande dont le Calvaire fut l'expression sanglante. Hebr., IX, 7, mentionnant le sang apporté par le grand Prêtre dans le Saint des Saints, précise que ce sang y est offert, ὃ προσφέρει. Or le ministère du Prêtre céleste consiste précisément dans cette offrande permanente, éternelle. La volonté d'oblation du Christ demeure à jamais; là est l'essence même du culte céleste, de la liturgie sanctifiante, ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμέν (X, 10). Il n'est pas besoin de nouvelle victime, ni d'une nouvelle immolation. Le sacrifice est parfait et éternel dès que l'oblation est actuelle, ou plutôt qu'elle subsiste, immuable, depuis la mort sur la croix. Le Christ-Prêtre et victime de Hebr. est déjà l'Agneau que S. Jean verra au ciel comme égorgé (Apoc., V, 7, 9, 12), dans un état victimal toujours agréé de Dieu, c.-à-d. faisant valoir la force expiatrice de sa mort. Il n'a pas à se tenir devant l'autel (cf. Apoc., VI, 9; VIII, 3-5; XI, 1; XIV, 18). Il est lui-même l'autel vivant et parlant (Hebr., XIII, 10).

Ce ne sont évidemment que des métaphores et qu'on ne saurait trop purifier. Lorsqu'on parle de liturgie et de sacrifice éternel, il s'agit d'un culte en esprit et en vérité. Pour Hebr., le monde spirituel est le monde réel, dont les choses sensibles ne sont que la copie et l'ombre, et ce monde réel n'est pas seulement spirituel et divin, mais aussi éternel, alors que le monde terrestre n'est pas seulement inférieur, mais temporel et transitoire. Par conséquent, le culte céleste n'est pas à concevoir comme prenant la suite chronologique du culte terrestre et comme une nouvelle activité de Jésus. En réalité, le sanctuaire des

cieux ne succède pas au sanctuaire terrestre; ils coexistent comme la réalité avec l'image. En d'autres termes, le réel et unique sacrifice de la croix appartient certes au temps et à l'histoire, mais, étant donné la qualité insigne du Prêtre et de la victime, il relève essentiellement d'une réalité plus haute et absolue, l'éternité et le ciel. La mort du Christ, au Calvaire, ne fut valable que parce que ce sacrifice était déjà céleste, déjà offert en présence de Dieu. Dès lors, il n'y a aucune difficulté à penser qu'une fois ressuscité — événement si négligé par Hebr. et de ce point de vue atemporel, on le conçoit —, le Christ continue d'offrir à jamais ce même sacrifice. Le Prêtre éternel ne peut être que toujours en acte d'offrande. Et c'est précisément sur cette permanence et cette actualité du culte céleste que Hebr. veut attirer l'attention de ses lecteurs (cf. VII, 14).

Quelques rites de cette λειτουργία sont précisés. C'est d'abord une présence physique, humaine du grand Prêtre devant Dieu, présence ou figuration active puisqu'elle est dite « en notre faveur ». Le seul fait que Jésus garde les sentiments d'offrande qu'il avait dès le moment même où il assumait son humanité, et que son corps soit celui-là même qui fut immolé sur la croix, constitue en lui-même une très parlante intervention. Il n'est pas dit qu'il arrive devant Dieu, puisqu'il n'en fut jamais séparé, mais il s'y manifeste sous cet aspect de Prêtre et de victime, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν (IX, 24). De plus, il exprime à Dieu une prière d'intercession. Il semble n'avoir accès dans le sanctuaire divin que pour y plaider la cause des hommes, πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν (VII, 25). La survie et la raison d'être du grand Prêtre au ciel se confondent avec ce ministère, que « sacramentalisent » toutes les messes de la terre.

Le Père St. Lyonnet (*Expiation et Intercession. A propos d'une traduction de S. Jérôme*, dans *Biblica*, 1959, p. 885-901) a relevé maints indices d'une assimilation de la prière d'intercession au rite sacrificiel d'expiation. Le verbe ἐξιλάσκεσθαι (correspondant normalement à *kipper*, mais traduisant trois ou quatre fois un verbe de prière : Zach., VII, 2; VIII, 22; Mal., I, 19, et peut-être Ps., CVI, 30) est toujours compris par S. Jérôme comme un verbe d'intercession *(rogare, orare, deprecari, impetrare veniam, fundere preces)*. De fait, l'expiation du péché par Moïse et Aaron est, en fait, une prière, selon Ex., XXXII, 30; Sap., XVIII, 21-25 (cf. Targum palestinien de Jérusalem, I, sur Num., XVII, 11-12). Enfin Philon et le Talmud considèrent la fête par excellence de l'Expiation *(Kippurîm)* comme étant avant tout une fête de la prière. L'auteur des Hebr., considérant celle-ci comme le « type » du sacrifice céleste du Christ, peut fort bien avoir compris « le rite de l'aspersion du sang » (Hebr., XII, 24) comme l'*intercession* du Sauveur (VII, 25), s'appuyant sur la valeur de son immolation au Calvaire.

7° *Le sacrifice eucharistique.* — Il est étrange que dans un écrit tout entier consacré au culte, au sacerdoce et au sacrifice du Christ, il ne soit fait aucune mention explicite de l'eucharistie; mais la place de celle-ci est facilement localisable et les allusions à ce sacrement sont fréquentes. C'est ainsi que δωρεὰ τῆς ἐπουράνιου (VI, 4) peut être entendu en fonction du pain de vie, ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν (Joa., VI, 31). L'ἀνάμνησις de Hebr., X, 3 (cf. Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 24-25, pas ailleurs dans le N. T.) évoque la « commémoraison » liturgique de la Cène, et invite les lecteurs à prendre conscience du contraste entre les sacrifices israélites et l'eucharistie chrétienne. Lorsque Hebr. traite du sang de la nouvelle Alliance et déclare que nous sommes sanctifiés par l'offrande du corps de Jésus (X, 10), il est difficile de ne pas songer à l'institution de la Cène (Matth., XXVI, 26). La voie, que Jésus a ouverte vers le Saint des Saints, étant identifiée à [redacted] propre chair; τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (X, 20), ne peut être que « sa chair livrée pour nous », soit le jour du calvaire (Col., I, 22), soit lorsqu'elle est rompue symboliquement dans l'eucharistie. Si notre auteur ne donne aucune précision sur l'objet des réunions de l'Église (X, 25), on sait par ailleurs qu'elles étaient consacrées à la fraction du pain (I Cor., XI, 20), et la mention immédiate du « Jour qui approche » évoque le lien intrinsèque entre la Cène et l'eschatologie, l'eucharistie « annonçant le retour du Christ » (I Cor., XI, 26; Luc., XXII, 16-18).

Quant à la fameuse mais obscure section XIII, 10 sq., elle vise en premier lieu le culte instauré par le Christ, grâce à son sacrifice au Calvaire, mais envisagé ici en fonction de la vie liturgique de la communauté. Mettant en garde ses correspondants contre les doctrines aberrantes (℣. 9), l'auteur viserait la tentation des Hébreux persécutés de se soumettre aux prescriptions alimentaires du judaïsme, de participer à nouveau au culte lévitique et, ce faisant, d'acheter leur sécurité par un retour « au camp » (℣. 13), c.-à-d. dans la zone protectrice de la communauté israélite, *religio licita*. En dénonçant le danger et la lâcheté de cette compromission, Hebr. souligne l'incompatibilité du culte chrétien et du culte juif. Il évoque indirectement l'eucharistie, en signifiant que les desservants du tabernacle n'ont pas le droit de « manger » de l'autel; ce qui suppose que les chrétiens ont ce droit, et il est probable qu'il a en vue le repas du Seigneur, puisqu'il précise le sens de ce sacrifice, τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας (℣. 11). Mais sa préoccupation étant de séparer radicalement ses lecteurs de tout contact avec le mosaïsme, il n'insiste pas et il exploite immédiatement la typologie de l'A. T. pour prouver que les chrétiens, s'ils veulent avoir part aux opprobres du Christ, doivent rompre tout lien avec Israël, à l'instar de Jésus mourant hors de Jérusalem (℣. 12-14). De là, il passe à une parénèse allégorique à offrir un continuel sacrifice de louanges à Dieu (℣. 15), car Dieu se plaît à de tels sacrifices (℣. 16). Il est clair que c'est le même motif cultuel qui inspire tout le passage. En conséquence, on est autorisé à considérer θυσία αἰνέσεως comme parallèle à θυσιαστήριον. On sait, d'ailleurs, que dans les réunions liturgiques de l'Église, la louange (αἴνεσις) et l'action de grâce (εὐχαριστία) entouraient et solennisaient la fraction du pain (I Cor., XIV, 16-18; Phil., II, 6; I Tim., III, 16; Col., I, 12; *Didachè*, X, 7). Or l'offrande de ce sacrifice de louange est exprimée par ces mots : τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (℣. 15). L'intention est de préciser que ce sacrifice de louange à Dieu consiste dans la profession de foi de la communauté envers le Christ, grand Prêtre de la nouvelle religion (III, 1). Cette *homologie*, exprimée dans une ambiance liturgique, ne peut pas ne pas être une eucharistie centrée sur le sacrifice du Christ. L'idée de l'eucharistie-sacrifice affleure puisque cette offrande dans le culte (ἀναφέρειν) se fait « par le Christ » (℣. 15). Le culte de la communauté ne fait qu'un avec celui de Jésus. C'est ce que prouve X, 19-25, où la réunion des croyants (ἐπισυναγωγή) est évoquée en liaison avec l'offrande que le grand Prêtre fait de lui-même dans le Saint des Saints. En conclusion, la liturgie céleste, qui n'est que l'offrande du Calvaire, hors des limites de l'espace et du temps, peut fort bien être représentée et célébrée, symbolisée et commémorée par chaque génération chrétienne. Le sacrifice de la Messe n'est pas autre chose. Ce ne sont, certes, que des inférences, mais il importait de marquer la place où se situe dans Hebr. le sacrifice de l'Église. Il se relie au sacrifice céleste et éternel plus directement qu'à l'immolation du Calvaire. Le même prêtre et la même victime qui versent « le sang de l'aspersion » dans la cité du Dieu vivant (XII, 24) continuent leur médiation avec la participation et l'offrande de tous

les croyants qui font déjà partie de cette cité (XII, 22). Le culte est unique, comme le Temple lui-même.

8° *La vie chrétienne.* — Il n'y a, au ciel et sur la terre, qu'une hostie (ἱερεῖον), un prêtre (ἱερεύς), un sacrifice (θυσία), tous trois invisibles, dont les chrétiens doivent s'approcher dans la plénitude de la foi. C'est au ciel à proprement parler que Jésus a constitué le nouveau culte et, en lui leur médiateur, les participants de la vocation céleste peuvent s'y associer (XII, 22-24). La λατρεία terrestre de l'ancienne Alliance, étant vaine, est abolie (VIII, 5; IX, 1, 6; X, 2; XIII, 10). L'effet du sang versé par le Christ, purifiant les consciences de tout péché, est précisément de consacrer les croyants, à l'instar des prêtres, pour qu'ils s'approchent de Dieu, εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι (IX, 14; cf. XII, 28). La latrie, honneur suprême dû à Dieu, ne peut lui être rendue que par des âmes sanctifiées. Or ce culte n'est pas limité à une assemblée liturgique; chaque homme officie réellement avec le Christ dès là qu'il lui est rattaché par les vertus théologales, qu'il possède un cœur sincère et une conscience pure (X, 19 sq.; XIII, 16). La vie chrétienne tout entière peut être considérée comme une fonction cultuelle puisqu'elle est obtenue et accomplie grâce au grand Prêtre céleste (X, 22), et qu'elle est mise au service du Dieu vivant. Aussi bien se déploie-t-elle dans une atmosphère de profonde révérence et de religion, μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους (XII, 28), et s'achève-t-elle en action de grâces, dans la certitude d'être agréée de Dieu, λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ (XII, 28).

Le choix du verbe λατρεύω est significatif, car il a toujours dans la Bible un sens religieux, désignant le service sacré de tout le peuple et s'opposant à λειτουργέω, réservé aux prêtres et aux lévites. C'est toute « la maison de Dieu » qui officie, animée de l'esprit de son Chef et Prêtre (cf. Th. da Castel S. Pietro, *La Chiesa nella Lettera agli Ebrei*, Turin, 1945).

En vertu de leur commune relation au Christ et de leur appartenance à l'Église, les croyants (IV, 3) sont des frères (III, 1, 12; X, 19; XIII, 22), aimés (VI, 9), des saints (III, 1). Leur initiation première a été une illumination autant qu'une expérience du don divin et des merveilles du monde à venir (VI, 4-5). Si leur foi consiste dans l'adhésion à la révélation faite par le Fils (I, 1-2; II, 3), elle est psychologiquement une confiance aux promesses qui leur sont faites (III, 7 sq.; XI, 1 sq.), et elle se confond avec l'espérance. A ce titre, les chrétiens sont κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας (IX, 15; cf. III, 1), ἀπεκδεχομένοι εἰς σωτηρίαν (IX, 28) et surtout ceux qui cherchent Dieu, οἱ ἐκζητοῦσιν αὐτόν (XI, 6), assurés de le trouver (εὕρωμεν, IV, 16). Voilà pourquoi notre auteur les encourage équivalemment à la plénitude de la foi et à la plénitude de l'espérance (X, 22; VI, 11), l'une et l'autre vertu étant liées à la « profession » baptismale (III, 6; VI, 18; X, 23). Cette *homologie* est toujours présentée sous la forme d'une exhortation à la communauté de se souvenir de ses premiers engagements (X, 32; cf. N. A. Dahl, *Anamnésis. Mémoire et Commémoration dans le christianisme primitif*, dans *Studia theologica*, I, 1, Lund, 1948, p. 69-95), lorsqu'elle a solennellement reconnu en Jésus le Fils de Dieu et le grand Prêtre des biens célestes (III, 1; IV, 14). Selon l'étymologie même du mot, il s'agit d'abord d'une déclaration ou expression commune, ce qui suppose un accord et une harmonie, voire même l'unanimité entre les personnes; enfin, d'après l'usage, cette « homologie » implique un état de vie communément partagé, grâce à l'assentiment professé vis-à-vis du même objet de foi (XI, 13; XIII, 15; cf. I Tim., III, 16).

C'est au baptême, défini par son rite (le corps lavé d'une eau pure), et son effet (la conscience nettoyée [X, 22]), que les croyants ont pris la route, non seulement avec παρρησία (X, 19), mais avec la certitude d'aboutir prochainement (X, 25, 37). Ce fut l'ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως (III, 14). Ils doivent s'y maintenir μέχρι τέλους (III, 14; VI, 11), c.-à-d. jusqu'à la parution devant le trône de Dieu. C'est affaire de fidélité (X, 38). En fait, l'épreuve de la durée et des persécutions menace le courage des pérégrinants (XII, 12) d'en faire des paresseux, des traînards et des retardataires (XII, 13), voire même des « lâcheurs » (III, 12), des apostats.

Comment persévérer? D'une part, en s'appuyant sur la grâce de Dieu qui ne manque à personne et accorde son secours au temps opportun (IV, 16). D'autre part, en intensifiant sa vie contemplative. Tout marcheur, tout pèlerin, en effet, doit avoir l'œil bien ouvert et être doué de l'esprit d'observation. Il constate, par ex., que la génération qui l'a précédé au désert n'a pu atteindre le repos (III, 19, βλέπω); il surveille ses compagnons de route (XII, 15, ἐπισκοπέω, *hap. N. T.*; cf. III, 12; X, 24); il tient le regard attaché sur ses guides (XIII, 7, ἀναθεωρέω); mais surtout la foi lui donne des lumières sur le monde invisible, elle lui fournit la preuve et comme l'évidence des choses qu'on ne voit pas, οὐ βλεπομένων (XI, 1). Le modèle en est Noé, qui régla sa conduite sur les indications de Dieu concernant un avenir humainement imprévisible, et surtout Moïse construisant la tente selon le modèle céleste qui lui était révélé (VIII, 5) et qui, en quelque sorte, voyait l'invisible, τὸν ἀόρατον ὡς ὁρῶν (XI, 27). Il fixait attentivement la récompense (XI, 26, ἀποβλέπω) et il la comparait au prix de ses renoncements. La foi, en effet, permet d'évaluer les valeurs respectives des deux mondes terrestre et céleste, apparent et invisible, et de décider en conséquence du choix à prendre. Ainsi les chrétiens voient approcher le Jour du jugement (X, 25). Ils savent que Dieu existe, qu'il récompense ceux qui le cherchent (XI, 6) et qu'il ne sera visible qu'aux yeux purifiés (XII, 14, ὁράω). Ils puisent des énergies nouvelles dans cette certitude. Mais le grand objet de la contemplation chrétienne est la personne même de Jésus. La foi le fait voir tout enveloppé de splendeur, βλέπομεν Ἰησοῦν... δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον (II, 9). Elle le considère aussi dans ses abaissements et ses souffrances (XII, 3, ἀναλογίζομαι). Elle attache son regard sur le grand Prêtre du nouveau culte (III, 1), le contemple comme la source et la perfection de la foi (XII, 2), en attendant de le voir des yeux de la chair à son second avènement (IX, 28, ὁράω).

Le croyant n'est pas seulement un pèlerin qui regarde, c'est aussi un homme qui pense. Il fixe son attention sur les paroles entendues (II, 1, προσέχω) et se garde bien de les récuser (XII, 25). Il apprend et comprend que les mondes sont créés par une parole de Dieu (XI, 3, νοέω), comme Abraham, de son côté, réfléchissant que Dieu est assez puissant pour ressusciter les morts (XI, 19, λογίζομαι). Finalement, il perçoit que la grandeur de Melchisédech devait être éminente puisque « le Patriarche » lui offrit la dîme (VII, 4, θεωρέω), et il parvient à l'intelligence du sacerdoce de Jésus-Christ. Bref, le secret du succès de la dangereuse pérégrination de la terre au ciel est dans la culture théologique (V, 11 sq.). Les enfants en sont incapables, seuls les adultes peuvent avoir une maturité doctrinale suffisante et dépasser le mot à mot de l'ὁμολογία. Il ne servirait à rien de répéter inintelligemment τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς (V, 12). Pour des esprits quelque peu évolués, seul un progrès spéculatif dans l'intelligence du Christ peut assurer l'épanouissement de la vie religieuse; il n'est donc que de consentir à cet effort, s'adonner à la τελειότης (VI, 1), c.-à-d. à la haute théologie. Concrètement, il s'agit de comprendre d'une façon vitale, de « réaliser » que le monde présent est celui des ombres et des figures, que

seules les réalités célestes sont consistantes et valables, que le Christ-Prêtre officie actuellement avec pleine efficacité dans le sanctuaire divin en faveur des hommes de bonne volonté. Ces certitudes, vivifiées par la spéculation religieuse, sont comme l'épanouissement de la foi et son expression la plus parfaite. Mais aussi elles la garantissent dans son intégrité (XIII, 9). Elles sont le meilleur remède contre la lassitude et tout fléchissement moral, la source de l'indispensable ὑπομονή : la vertu des marcheurs et des lutteurs (X, 32-36; XII, 1-3, 7).

Voici le chrétien parfaitement équipé pour la route, et consacré, purifié pour pouvoir se présenter devant Dieu : ὁ δὲ Θεὸς... καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἀγαθῷ εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ, ποιῶν ἐν ἡμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (XIII, 21). Notre auteur ne pouvait conclure son épître par une phrase plus dense et plus évocatrice de tout son enseignement. Le verbe καταρτίζω est composé de κατάἄρτιος; or ce dernier terme (cf. II Tim., III, 17) dérive de ἄρω, « joindre, ajuster »; avec la préposition κατά, cette racine donne l'idée d'une plénitude par l'assemblage des parties dans un tout, « l'adaptation et l'aptitude de ces parties aux fins qu'on leur a assignées » (R. Ch. Trench, *Synonyms of the New Testament*, Londres, 1894, p. 78). Pédagogue parfait (XII, 5 sq.), le Dieu de paix, c.-à-d. celui qui se réconcilie les pécheurs, rend ceux-ci aptes à tout bien et capables de lui plaire.

IX. Utilisation de l'Ancien Testament. — Cette doctrine, exposée dans une langue particulièrement pure et élégante (cf. art. *Hébreux*, dans *D. B.*, III, 530 sq.), est en quelque sorte déduite des annonces prophétiques et de la typologie de l'ancienne Alliance. Alors que les autres écrivains du N. T. confrontent l'autorité des textes inspirés avec la doctrine ou les faits évangéliques pour établir l'authenticité divine de ceux-ci, l'originalité de Hebr. est de mettre en relief dans l'A. T. son contenu christologique, mettant par conséquent en œuvre le principe paulinien : *Finis legis Christus* (Rom., X, 4). Plus exactement, Hebr., élaborant une théologie du Christ-Prêtre, ne pouvait pas ne pas prendre comme base de son argumentation « le donné révélé ». Certes, une telle lecture des textes, déchiffrant dans l'A. T. la christologie de la nouvelle Alliance, suppose le fait du Messie désormais manifesté et la foi au message évangélique. Les textes antérieurs jouent en quelque sorte le rôle d'un cliché, représentant quelque objet indiscernable tant qu'il n'est pas « dévoilé », mais qui devient lumineux une fois traité par un « révélateur »; un homme qui, après avoir vu un tableau en regarderait la première esquisse, verrait dans celle-ci beaucoup plus de choses que tout autre qui n'aurait pas eu connaissance de l'œuvre achevée. Dans son *Homélie sur la Passion*, Méliton de Sardes comparait précisément l'ancienne Loi et ses rites à la maquette d'une statue en matière vile — argile, cire ou bois — n'ayant d'autre rôle que de guider l'artiste dans l'exécution du chef-d'œuvre projeté; comparaison reprise par S. Augustin (M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris, 1945, p. 320).

Sur les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau on lira L. Venard, art. Citations, *supra*, II, 23-51. — A. Sperber, *New Testament and Septuagint*, New York, 1940. — C. H. Dodd, *According to the Scriptures. The Substructure of New Testament Theology*, Londres, 1953. — L. Cerfaux, *Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique et l'exégèse de l'Ancien Testament par le Nouveau Testament*, dans *Recueil L. Cerfaux*, II, Gembloux, 1954, p. 189-203, 205-217. — J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the synoptic Gospels and Acts*, Assen, 1954. — K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, Uppal, 1954. — J. A. E. van Dodewaard, *La force évocatrice de la citation*, dans *Biblica*, 1955, p. 482-491. — B. Gärtner, *The Habakkuk Commentary (DSH) and the Gospel of Matthew*, dans *Studia Theologica*, 1955, p. 1-24. — H. Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homelie*, Goettingue, 1955. — J. Carmignac, *Les Citations de l'Ancien Testament dans La guerre des Fils de Lumière*, dans *R. B.*, 1956, p. 375-390. — J. M. Allegro, *Further messianic References in Qumran Literature*, dans *Journal of biblical Literature*, 1956, p. 174-187. — J. P. Hyatt, *The Dead Sea Discoveries : Retrospect and Challenge*, *ibid.*, 1957, p. 1-11. — J. Duplacy, *La lecture chrétienne du Psaume huit à l'école de la Bible*, dans *Bible et vie chrétienne*, 1957, p. 85-93. — E. Ellis, *Paul' Use of the Old Testament*, Édimbourg, 1957.

Pour le cas particulier de l'Épitre aux Hébreux, cf. P. Padva, *Les citations de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux*, Paris, 1904. — C. Büchsel, *Der Hebräerbrief und das Alte Testament*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1906, p. 508-590. — G. Harder, *Die Septuagintazitate des Hebräerbriefes. Ein Beitrag zum Problem der Auslegung des Alten Testaments*, dans *Theologia Viatorum*, 1939, p. 33-52. — L. Venard, *L'utilisation des Psaumes dans l'Épître aux Hébreux*, dans *Mélanges Podechard*, Lyon, 1945, p. 253-264. — J. van der Ploeg, *L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux*, dans *R. B.*, 1947, p. 187-228. — A. Hanson, *The Gospel in the Old Testament according to the Hebrews*, dans *Theology*, 1949, p. 248-252. — A. Vaccari, *La Citas del Antiquo Testamento en la Epistola a los Hebreos*, dans *Cultura Biblica*, 1956, p. 239-243.

Comment l'auteur de l'Épître aux Hébreux déchiffre-t-il dans l'Écriture la signification ultime que Dieu y a insérée? D'abord par une exégèse littérale. D'un seul verset du Ps., CX : « Le Seigneur l'a juré : Tu es prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédech », on peut déduire : 1° Le Christ ne s'est pas arrogé la gloire du sacerdoce; comme tout prêtre, il a obéi à une vocation divine (V, 6). — 2° Celle-ci est bien supérieure à celle des fils de Lévi; elle ne dépend pas de l'appartenance raciale à une tribu, elle provient d'un choix singulier de Dieu et elle a été confirmée par un serment (VII, 21). — 3° Du fait que ce sacerdoce est défini de type melchisédéchien, il s'ensuit qu'il est supérieur à celui d'Aaron (qu'il est appelé à le remplacer), qu'il est unique et définitif, qu'il aura une efficacité salutaire (V, 10; VII, 3, 16-17, 24); enfin et surtout que Jésus unit en sa personne la double prérogative du sacerdoce et de la royauté.

Cette herméneutique suppose que toute l'Écriture est messianique. Elle n'est pas un agrégat de sentences disparates, mais une constante et harmonieuse prophétie du Christ et de l'alliance qu'il scelle entre l'humanité régénérée et Dieu : « Celui qui a fait toutes choses est Dieu » (III, 4). C'est dire que Dieu ou le S.-Esprit ne sont pas seulement les inspirateurs des prophètes et des Livres Saints, mais la Providence de l'histoire, et que l'économie de l'ancienne Alliance est déjà orientée vers la nouvelle; à telle enseigne que les personnes elles-mêmes (Melchisédech et les premières générations du peuple de Dieu, telles que les Israélites de l'Exode) et les institutions (le rituel mosaïque) n'existent, ne sont suscitées et établies qu'en fonction de leur préfiguration messianique. Les deux économies, expression d'un unique plan divin, tiennent par conséquent le même langage, révèlent aux croyants les mêmes objets. La première, antérieure à l'autre, devra lui céder la place, mais elle la prépare, l'esquisse et en quelque manière la contient; c'est une représentation anticipée, une ébauche. Le but étant unique, les moyens ont la même « signification » christologique plus ou moins éloignée et directe. Par ex., II Sam., VII, 14 rapporte au sens obvie une déclaration divine de paternité à l'égard de Salomon (cf. H. van den Bussche, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique*, dans *Ephemer. theol. Lovan.*, 1948, p. 354-394); Hebr., I, 5 l'entend d'une reconnaissance de paternité à l'égard du plus illustre rejeton de la lignée davidique : le Messie. Sans doute, cette exégèse dépasse la teneur originale du texte; mais la foi permet

de relire les mots et de les interpréter en fonction de l'économie du salut; non point en allégorisant, mais dans le droit fil de la conception christologique constante de l'Écriture. De la même façon, la traversée du désert par les Israélites représente, de manière obvie, les conditions immuables de vie du peuple de Dieu : appelé au repos et soumis au πειρασμός, il doit accomplir sa pérégrination dans la fidélité à la parole de Dieu. L'ὑπόδειγμα (IV, 11) de la génération de l'Exode est donc valable pour toutes les générations humaines.

L'Ancien Testament est au Nouveau ce que l'imparfait est au parfait, l'esquisse à sa réalisation achevée; et surtout le temporel au spirituel. Dans l'ancienne Alliance, Dieu est censé parler sur terre, du Sinaï (XII, 25, ἐπὶ γῆς τὸν χρηματίζοντα) pour promettre des biens matériels, et il s'exprime sous des formes voilées et multiples (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως, I, 1); dans la nouvelle Alliance, il parle du ciel (ἀπ' οὐρανῶν, XII, 26), clairement et définitivement par la bouche de son propre Fils, pour communiquer les biens spirituels. L'accomplissement des prophéties en paroles ou en actes de l'A. T. doit se comprendre comme la transposition sur le plan spirituel ou divin de ce qui était énoncé sous des symboles matériels ou humains. Si donc tout l'A. T. — personnes, événements, réalités — est figuratif ou sacramentel, il est légitime d'interpréter tout le système lévitique (prêtres mortels, sacrifices d'animaux, prescriptions charnelles) comme le type et l'annonce du sacerdoce éternel et filial de Jésus dans le temple céleste. Il suffit de savoir ce qu'est une histoire *religieuse*, ou encore le rapport de la lettre inspirée et de l'esprit.

Cette exégèse de l'A. T., basée sur l'harmonie intrinsèque des deux Alliances et l'unité de la révélation, l'auteur la dénommerait lui-même « parabolique ». Rappelant, en effet, la distribution du tabernacle israélite en deux tentes, dont la seconde était inaccessible aux prêtres eux-mêmes — type de l'accès à Dieu réservé seulement au Christ et aux croyants de la nouvelle Alliance —, Hebr., IX, 9 ajoute : ἥτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα. A propos d'Isaac, dont l'immolation arrêtée *in extremis* équivaut à une résurrection, symbole de la résurrection du Christ, Hebr., XI, 19 qualifie l'événement : ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο. Dans le premier cas, le rituel mosaïque est une parabole en acte ou un symbole du culte chrétien, soit plutôt un enseignement (παραβολικῶς, φησὶ διὰ τῆς σκηνῆς διδασκόμεθα, Théodoret), une leçon permanente pour (εἰς) les contemporains et les participants de la liturgie mosaïque. Celle-ci est une parabole, c.-à-d. un enseignement figuré qui oriente l'âme vers le Christ. Dans le second cas, le fils unique sacrifié et recouvré est un « cas typique » ou un exemple figuré de la résurrection de Jésus (ἐν παραβολῇ, τουτέστιν ἐν ὑποδείγματι, Τύπος γὰρ γέγονε Χριστοῦ, S. Jean Damascène).

Dans la langue profane, παραβολή, signifiant à la fois comparaison et rapprochement, est très proche de σύγκρισις (Platon, *Philèbe*, 33 *b*; cf. Aristote, *Polit.*, II, 5, 1264 *b*, 4 *f*) et s'emploie en astronomie de la conjonction des astres (Platon, *Tim.*, 40 *c*; cf. Hauck, *in hoc verbo*, dans G. Kittel, *Th. Wört.*, V, 741 sq.). En rhétorique, il désigne une similitude suggestive, une comparaison didactique (Aristote, *Rhet.*, II, 20, 1393 *a*). La parabole est un enseignement qui éclaire une vérité par une autre; mais alors que l'ἀλληγορία *(inversio)* est fondée sur le sens figuré, la παραβολή *(collatio;* cf. Quintilien, V, 11, 23) rapproche deux termes réels. Dans la Bible, le *mâshâl* est précisément « un signe, une réalité qui, de par sa nature, en représente, en révèle une autre » (M. Hermaniuk, *La parabole évangélique*, Louvain-Paris, 1947, p. 75). Qu'il s'agisse d'une représentation symbolique, d'un exemple ou d'un cas-type, le rapprochement que constitue la parabole est révélateur. Il a pour but de faire voir ou d'entendre, c.-à-d. de faire comprendre tel fait par un autre qui lui est homogène ou harmonique. Elien disait du flûtiste Satyrus : τρόπον τινὰ τὴν τέχνην ἐκφαυλίξων παραβολῇ τῇ πρὸς φιλοσοφίαν (*Var. hist.*, III, 33).

Chez un auteur si précis et si maître de sa langue que l'était Apollos, le choix de ce terme n'est pas accidentel et doit traduire sa conception bien réfléchie : le symbolisme figuratif de l'A. T., tout ordonné à la réalité du N. T., est un *parabolisme christologique.* L'Épître aux Hébreux n'est pas autre chose que l'exégèse christologique du *mâshâl* que constitue le rapprochement et la continuité entre l'Ancienne et la nouvelle Alliance.

BIBLIOGRAPHIE. — Pour les travaux antérieurs à 1900, on se reportera à l'énumération de E. Jacquier (dans *D. B.*, III, 551-552). On ajoutera :

1° *Commentaires.* — C. Huyghe, *Commentarius in epistolam ad Hebræos*, Gand, 1901. — B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews* [3], Londres, 1903. — A. Lemonnyer, *Épîtres de S. Paul*, II, Paris, 1905, p. 197-260. — W. P. du Bose, *High Priesthood and Sacrifice. An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1908. — A. Seeberg, *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1912. — A. Nairne, *The Epistle of Priesthood. Studies in the Epistle to the Hebrews* [2], Édimbourg, 1913. — J. Nikel, *Der Hebräerbrief*, Munster, 1914. — M. Sales, *Il Nuovo Testamento commentato.* II. *Le lettere degli Apostoli* [2], Turin, 1914. — J. Graf, *Der Hebräerbrief. Wissensch.-prakt. Erklärung*, Fribourg-en-Br., 1918. — Ed. Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer* [3], Leipzig, 1922. — E. F. Scott, *The Epistle to the Hebrews. Its Doctrine and Significance*, Édimbourg, 1922. — J. Moffatt, *The Epistle to the Hebrews*, Édimbourg, 1924. — A. Murray, *The Holiest of All. An Exposition of the Epistle to the Hebrews* [13], Londres, 1924. — Th. Haering, *Der Brief an die Hebräer*, Stuttgart, 1925. — Ch. R. Erdman, *The Epistle to the Hebrews*, Philadelphie, 1929. — H. Windisch, *Der Hebräerbrief* [2], Tubingue, 1931. — I. Rohr, *Der Hebräerbrief* [4], Bonn, 1932. — T. H. Robinson, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1933. — Ch. R. Erdman, *The Epistle to the Hebrews*, Philadelphie, 1934. — V. Burch, *The Epistle to the Hebrews, its Sources and Message*, Londres, 1936. — A. H. M. Lépicier, *In epistolam S. Pauli ad Hebraeos commentarius*, Rome, 1936. — A. Médebielle, *Épître aux Hébreux*, Paris, 1938. — E. Reisner, *Der Brief an die Hebräer*, Munich, 1938. — A. Schlatter, *Erläuterungen zum Neuen Testament* [4], Stuttgart, V, 1938, p. 220-436. — J. Schneider, *Der Hebräerbrief übersetzt und ausgelegt*, Leipzig, 1938. — H. E. Mueller, *The Letter to the Hebrews*, Mineapolis, 1939. — P. Trempela, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν καὶ τὰς ἑπτα καθολικάς, Athènes, 1941. — J. Bonsirven, *S. Paul. Épître aux Hébreux*, Paris, 1943. — Fr. Graber, *Der Glaubensweg des Volkes Gottes. Eine Erklärung von Hebräer XI als Beitrag zum Verständnis des Alten Testamentes*, Zurich, 1943. — H. A. Ironside, *Studies in the Epistle to the Hebrews*, New York, 1945. — J. S. Javet, *Dieu nous parla*, Neuchâtel, 1945. — R. Ch. H. Lenski, *The Interpretation of the Epistle to the Hebrews*, Colombus, 1946. — W. R. Newell, *Hebrews Verse by Verse*, Chicago, 1947. — K. S. Wuest, *Hebrews in the greek New Testament*, Michigan, 1947. — P. Ketter, *Hebräerbrief*, Fribourg-en-Br., 1950. — B. Rohner, *Worte für Wanderer zur Herrlichkeit. Gedanken über den Hebräerbrief*, Wüstenrot, 1950. — G. H. Lang, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1951. — Th. da Castel S. Pietro, *L'Epistola agli Ebrei*, Turin, 1952. — F. D. V. Narborough, *The Epistle to the Hebrews* [6], Oxford, 1952. — W. E. Vine, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1952. — O. Kuss, *Der Brief an die Hebräer*, Ratisbonne, 1953. — W. Leonard, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1953. — C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, Paris, 1953. — H. Strathmann, *Der Brief an die Hebräer* [6], Gœttingue, 1953. — J. Héring, *L'Épître aux Hébreux*, Neuchâtel-Paris, 1954. — J. Schneider, *Der Hebräerbrief übersetzt und ausgelegt*, Cassel, 1954. — J. A. Seiss, *Lectures on Hebrews*, Grand Rapids, 1954. — E. S. English, *Studies in the Epistle to the Hebrews*, Travelers Rest (Caroline S.), 1955. — J. J. Moreno Gomez, *La Epistola de S. Pablo a los Hebreos*, Lima, 1955. — W. Neil, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1955. — A. C. Purdy-J. H. Cotton, *The Epistle to the Hebrews*, New York, 1955. — Fr. C. Grant, *The Epistle to Hebrews*, New York, 1956. — G. L. Archer, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, 1957. — W. Barclay, *The Letter to the Hebrews* [2], Édimbourg, 1957. — O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* [10],

Gœttingue, 1957. — A. Snell, *A new and living Way. An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1959. — Th. Hewitt, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1960. — R. R. Williams, *Readings through Hebrews*, Londres, 1960.

2° *Articles et études particulières.* — A. Harnack, *Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes*, dans *Z. N. T. W.*, 1900, p. 16-41. — A. R. Eagar, *The hellenic Element in the Epistle to the Hebrews*, dans *Hermathena*, 1901, p. 263-287. — G. Milligan, *The roman Destination of the Epistle to the Hebrews*, dans *The Expositor*, IV, 1901, p. 437-448. — B. W. Bacon, *Hebr., I, 10-12 and the Septuagint rendering of Ps. CII, 23*, dans *Z. N. T. W.*, 1902, p. 280-285. — Fr. Blass, *Die rythmische Komposition des Hebräerbriefes*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1902, p. 420-461; *Brief an die Hebräer. Text mit Angabe der Rythmen*, Halle, 1903. — G. Hoennicke, *Die sittlichen Anschauungen des Hebräerbriefes*, dans *Zeitschr. für wissensch. Theologie*, 1902, p. 26-40. — F. Thien, *Analyse de l'Épître aux Hébreux*, dans *R. B.*, 1902, p. 72-86. — D. Walker, *The Destination of the Epistle to the Hebrews*, dans *The Expository Times*, XV, 1903, p. 192-194. — J. Albani, *Hebr. V, 11-VI, 8*, dans *Zeitschr. für wissensch. Theologie*, 1904, p. 88-93. — J. Kögel, *Der Sohn und die Söhne. Eine exegetische Studie zu Hebräer II*, Gütersloh, 1904. — A. R. Whitham, *The Epistle of Consolations. Studies in the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1904. — V. Bartlet, *More Words on the Epistle to Hebrews*, dans *The Expositor*, sér. VI, vol. 11, 1905, p. 431-440. — J. Chapman, *Aristion, author of the Epistle to the Hebrews*, dans *Revue Bénédictine*, 1905, p. 50-62. — H. Cladder, *Hebr. I, 1-V, 10 und V, 11-X, 39*, dans *Zeitschr. kath. Theologie (=Z. K. T.)*, 1905, p. 1-27, 500-524. — B. Heigl, *Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer. Eine Studie zur neutestament. Einleitung*, Fribourg-en-Br., 1905. — J. Kögel, *Der Begriff* τελειοῦν *im Hebräerbrief*, dans *Theologische Studien M. Kähler dargebracht*, Leipzig, 1905, p. 35-68. — K. Bornhaüser, *Die Versuchungen Jesu nach dem Hebräerbrief, ibid.*, 69-86. — F. M. Schiele, *Harnack's « probabilia » concerning the Adress and the Author of Epistle to the Hebrews*, dans *The American Journalof Theology (=A. J. T.)*, 1905, p. 290-308. — J. Belser, *Die Vulgata und der griech. Text im Hebräerbrief*, dans *Theolog. Quartalschrift (=T. Q. S.)*, 1906, p. 337-369. — C. Büchsel, *Der Hebräerbrief und das Alte Testament*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, 1906, p. 508-591. — O. Kluge, *Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum*, Leipzig, 1906. — W. Wrede, *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes*, Gœttingue, 1906. — G. Bailey, *Leading Ideas of Epistle to Hebrews*, Dublin-Londres, 1907. — E. Riggenbach, *Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief*, Leipzig, 1907. — G. Vos, *The Priesthood of Christ in the Epistle of the Hebrews*, dans *Princeton theological Review*, 1907, p. 423-447, 579-604. — W. P. du Bose, *High Priesthood and Sacrifice*, Londres, 1908. — E. Burgaller, *Das literarische Problem des Hebräerbriefes*, dans *Z. N. T. W.*, 1908, p. 110-131. — J. Derambure, *Melchisédech, type du Messie*, dans *Revue Augustinienne*, 1908, p. 36-62. — E. Riggenbach, *Der Begriff der* διαθήκη *im Hebräerbrief*, dans *Theolog. Studien Th. Zahn dargebracht*, 1908, p. 289-316. — O. Holtzmann, *Der Hebräerbrief und das Abendmahl*, dans *Z. N. T. W.*, 1909, p. 251-260. — Fr. Dibelius, *Der Verfasser des Hebräerbriefes. Eine Untersuchung zur Geschichte des Urchristentums*, Strasbourg, 1910. — K. Endemann, *Ueber den Verfasser des Hebräerbriefes*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift (=N. K. Z.)*, 1910, p. 102-126. — G. H. Gilbert, *The greek Element in the Epistle to the Hebrews*, dans *A. J. T.*, 1910, p. 521-532. — V. Monod, *De titulo epistolæ vulgo ad Hebræos inscriptæ*, Montauban, 1910. — R. Perdelwitz, *Das literarische Problem des Hebräerbriefes*, dans *Z. N. T. W.*, 1910, p. 59-78, 105-123. — B. Weiss, *Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Beleuchtung*, Leipzig, 1910. — Ch.-C. Torrey, *The Authorship and Character of the so-called « Epistle to the Hebrews », ibid.*, 1911, p. 137-156. — C. R. Williams, *A Word-Study of Hebr. XIII, ibid.*, 1911, p. 128-136. — J. Quentel, *Les destinataires de l'Épître aux Hébreux*, dans *R. B.*, 1912, p. 50-68. — J. Dickie, *The literary Riddle of the Epistle to the Hebrews*, dans *Expositor*, VIII, 5, 1913, p. 371-378. — P. B. Haensler, *Zu Hebr. XIII, 10*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1913, p. 403-409. — U. Holzmeister, *Zum Eingang des Hebräerbriefes*, dans *Z. K. T.*, 1913, p. 805-830. — J. Moffat, *Not ashamed*, dans *Expositor*, VIII, 5, 1913, p. 285-286. — G. Wohlenberg, *Wer hat den Hebräerbrief verfasst?* dans *N. K. Z.*, 1913, p. 742-763. — H. L. Mc Neill, *The Christology of the epistle to the Hebrews*, Chicago, 1914. — M. del Medico, *L'auteur de l'Épître aux Hébreux*, Rome, 1914. — G. Vos, *Hebrews, the Epistle of the Diatheke*, dans *The Princeton theological Review*, 1915, p. 587-632; 1916, p. 1-61. — J. B. Nisius, *Zur Erklärung von Hebr. XII, 2*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1916, p. 44-61. — Th. Haering, *Gedankengang und Grundgedanken des Hebräerbriefes*, dans *Z. N. T. W.*, 1917, p. 145-164. — H. Appel, *Der Hebräerbrief. Ein Schreiben des Apollos an Judenchristen der korinthischen Gemeinde*, Leipzig, 1918. — G. Hoennicke, *Der Hebräerbrief und die neue Kritik*, dans *N. K. Z.*, 1918, p. 347 sq. — G. H. Whitaker, *Naked and laid open Hebr. IV, 13*, dans *Expositor*, 1918, p. 371-373. — J. Behm, *Der gegenwärtige Stand der Frage nach dem Verfasser des Hebräerbriefes*, dans *Festschrift zum 350 jährigen Jubiläum des Friedrich-Franz-Gymnasiums*, Parchim, 1919, p. 75-97. — A. Harnack, *Studien zur Vulgata des Hebräerbriefes*, dans *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1920, p. 179-201. — F. J. Jérôme, *Das geschichtliche Melchisedek-Bild und seine Bedeutung im Hebräerbrief*, Fribourg, 1920. — M. A. Mathis, *The pauline* ΠΙΣΤΙΣ–ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ *according to Hebr. XI, 1. An historico-exegetical investigation*, Washington, 1920. — A. C. Purdy, *The Purpose of the Epistle to the Hebrews*, dans *Expositor*, XLVI, 1920, p. 123-139. — E. F. Scott, *The Epistle to the Hebrews and roman Christianity*, dans *The Harvard theological Review*, 1920, p. 205-219. — A. Bonus, *Hebrews II, 16 in the Peshitta Syriac Version*, dans *The Expository Times*, XXXIII, 1921, p. 234-236. — V. Burch, *Factors in the Christology of the letter to the Hebrews*, dans *Expositor*, XLVII, 1921, p. 68-79. — E. Dimmler, *Melchisedek. Gedanken über das Hohepriestertum Christi nach dem Hebräerbrief*, Kempten, 1921. — Th. Häring, *Ueber einige Grundgedanken des Hebräerbriefes*, dans *Monatsschrift für Pastoraltheologie*, 1921, p. 260 sq. — R. Harris, *The sinless High Priest*, dans *Expository Times*, XXXIII, 1921, p. 217-218. — J. S. Lidgett, *Sonship and Salvation. A Study of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1921. — S. Rosadini, *De Christi sacerdotio in epistola ad Hebræos*, dans *Gregorianum*, 1921, p. 285-290. — W. H. Bates, *Authorship of the Epistle to the Hebrews, Again!*, dans *Bibliotheca sacra*, LXXIX, 1922, p. 93-96. — J. V. Batlet, *The Epistle to the Hebrews once more*, dans *The Expository Times*, XXXIV, 1922, p. 58-61. — Fr. Büchsel, *Die Christologie des Hebräerbriefes*, Gütersloh, 1922. — G. Furlani, *Il significato di ypostasis in Hebr. I, 3*, dans *Rivist. trim. di studi filos. et relig.*, 1922, p. 257-271. — N. J. D. White, *The Doctrine of Creation according to the Epistle to the Hebrews*, dans *Expositor*, XLVIII, 1922, p. 368-375. — J. V. Brown, *The Authorship and Circumstances of « Hebrews ». Again!*, dans *Bibliotheca sacra*, 1923, p. 505-538. — E. Dobschütz, *Rationales und irrationales Denken über Gott im Urchristentum. Eine Studie besonders zum Hebräerbrief*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, XCV, 1923-1924, p. 235-255. — J. R. Harris, *Base-born and true-born*, dans *Expositor*, XLIX, 1923, p. 155-160. — V. T. Kirby, *The Authorship of the Epistle to the Hebrews*, dans *Expository Times*, XXXV, 1923, p. 375-377. — E. Modersohn, *Heiligungsleben. Biblische Betrachtungen über Hebr. XII*, Neumünster, 1923. — E. Riggenbach, *Der Begriff der* τελείωσις *im Hebräerbrief*, dans *N. K. Z.*, 1923, p. 184-195. — C. P. Sherman, *A great High Priest (Hebr., IV, 14)*, dans *The Expository Times*, XXXIV, 1923, p. 233-236; cf. p. 476-477. — Al. Stebler, *Beweisstelle für die Gottheit Christi zu Hebr., III, 1-6*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 1923, p. 461-468. — H. C. Waddell, *The Readers of the Epistle to the Hebrews*, dans *Expositor*, 1923, p. 210-220. — H. J. Cadbury, *The ancient physiological Notions underlying Joan., I, 13 and Hebr., XI, 11*, dans *Expositor*, L, 1924, p. 430-439. — W. T. Davidson, *An Epistle of eternal Realities*, dans *London quarterly Review*, 1924, p. 145-160. — E. A. H. Gordon, *The Glories of Christi as set forth in the Epistle to the Hebrews* [2], Londres, 1924. — A. Soutter, *A Fragment of an unpublished latin Text of the Epistle to the Hebrews*, dans *Miscellanea Fr. Ehrlé (Studi e Testi*, XXXVII), Rome, I, 1924, p. 39-49. — W. H. G. Thomas, *Let us go on the Secret of christian Progress in the Epistle to the Hebrews*, Chicago, 1924. — J. M. Bover, *La epistola a los Hebreos citada por S. Ireneo*, dans *Estudios Eclesiasticos*, 1926, p. 98-104. — J. Gamble, *Symbol and Reality in the Epistle to the Hebrews*, dans *Journal of biblical Literature (=J. B. L.)*, 1926, p. 162-170. — H. J. Vogels, *Die Versuchungen Jesu*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1926, p. 238-255.

— G. Bertram, *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuze und der Glaube an seine Auferstehung*, dans *Festgabe für A. Deissmann*, Tubingue, 1927, p. 187-215. — W. P. Goard, *The Statesmanship of Jesus. A Study in the wonderful Epistle to the Hebrews*, Londres, 1927. — G. Wuttke, *Melchisedech. Der Priesterkönig von Salem*, Giessen, 1927. — A. C. Downer, *The principle of interpretation of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1928. — J. R. Harris, *Two remarkable Glosses in the text of Hebrews*, dans *The Expository Times*, XXXIX, 1928, p. 550-553; *An orphic Reaction in the Epistle to the Hebrews*, *ibid.*, XL, 1928-1929, p. 449-451. — H. Stork, *Historische Studien zum Hebräerbrief. Die sogenannten Melchisedekianer*, Leipzig, 1928. — J. H. Webster, *The Epistle to the Hebrews*, dans *Bibliotheca sacra*, 1928, p. 347-360. — L. P. Cox, *The heavenly Priesthood of our Lord* [2], Oxford, 1929. — A. G. James, *The unseen Reality. Seven Studies in the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1929. — K. Th. Schäfer, *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Uebersetzung des Hebräerbriefes*, Fribourg-en-Br., 1929. — W. Brandt, *Die Wortgruppe* λειτουργεῖν *im Hebräerbrief und bei Clemens Romanus*, dans *Jahrbücher der theolog. Schule Bethel*, 1930, p. 145-176. — F. A. Healon, *Hebrews XII, 2*, dans *Theology*, II, 1930, p. 43-44. — A. S. Barnes, *St. Barnabas and the Epistle to the Hebrews*, dans *Hibbert Journal*, XXX, 1931-1932, p. 103-117. — M. Goguel, *La doctrine de l'impossibilité de la seconde conversion dans l'Épître aux Hébreux et sa place dans l'évolution du Christianisme*, dans *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études (Sciences religieuses)*, Paris, 1931, p. 3-38. — A. von Harnack, *Studien zur Vulgata des Hebräerbriefes*, dans *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der alten Kirche*, Berlin, 1931, p. 191-234. — W. Loew, *Der Glaubensweg des Neuen Bundes. Eine Einführung in den Brief an die Hebräer*, 1931. — G. Panagiotides, Λεξιλόγιον τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς, dans Θεολογία, 1931, p. 309-317; 1932, p. 163-172. — K. Bornhäuser, *Empfänger und Verfasser des Hebräerbriefes*, Gütersloh, 1932. — J. R. Harris, *Menander and the Epistle to the Hebrews (Hebr., III, 3)*, dans *The Expository Times*, XLIV, 1933, p. 191. — W. von Loewenich, *Zum Verständnis des Opfergedankens im Hebräerbriefe*, dans *Theologische Blätter*, 1933, col. 167-172. — M. C. Perella, *De justificatione secundum epistolam ad Hebraeos*, dans *Biblica*, 1933, p. 1-21, 150-169. — A. C. Purdy, *The Purpose of the Epistle to the Hebrews in the Light of recent Studies in Judaism*, dans *Amicitiæ corolla. A volume of Essays presented to J. R. Harris*, Londres, 1933, p. 253-264. — R. E. Witt, *Hypostasis*, *ibid.*, p. 319-343. — M. Schumpp, *Der Glaubensbegriff des Hebräerbriefes und seine Deutung durch den hl. Thomas von Aquin*, dans *Divus Thomas* (Fr.), 1933, p. 397-410. — J. F. Mc Fayden, *The Message of the Epistles. Hebrews*, dans *The Expository Times*, XLV, 1934, p. 312-318. — R. Gyllenberg, *Die Christologie des Hebräerbriefes*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1934, p. 662-690. — J. de Keulenaer, *De epistola ad Hebræos*, dans *Collectanea Mechliniensa*, 1934, p. 417-420; 1935, p. 404-406; 1937, p. 582-583. — O. Michel, *Die Lehre von der christlichen Vollkommenheit nach der Anschauung des Hebräerbriefes*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1934, p. 333-355. — A. M. Vitti, *L'ambiente vero della lettera agli Ebrei*, dans *Miscellanea Biblica*, II, Rome, 1934, p. 245-276. — K. Burns, *The Epistle to the Hebrews*, dans *The Expository Times*, XLVI, 1935, p. 184-189. — E. D. Jones, *The Authorship of Hebrews XIII*, dans *The Expository Times*, XLVI, 1935, p. 562-567. — V. Padolskis, *L'idée du sacrifice de la croix dans l'Épître aux Hébreux*, Vilkaviskis, 1935. — H. Grossmann, *Gedanken über den Hebräerbrief*, Cassel, 1936. — V. G. Tasker, *The Integrity of the Epistle to the Hebrews*, dans *The Expository Times*, XLVII, 1936, p. 136-138. — A. M. Vitti, *Le bellezze stilistiche della lettera agli Ebrei*, dans *Biblica*, 1936, p. 137-166. — F. J. Badcock, *The pauline Epistles and the Epistle to the Hebrews in their historical Setting*, Londres, 1937. — R. Bernard, *Le Christ selon l'Épître aux Hébreux*, dans *La Vie spirituelle*, 1937, p. 139-145. — J. V. Mc Gee, *The Theologie of the Tabernacle*, dans *Bibliotheca sacra*, 1937, p. 153-175, 295-320, 420-429; 1938, p. 22-39. — H. C. G. Moule, *Messages from the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1937. — J. B. Rowell, *Exposition of Hebrews six*, dans *Bibliotheca sacra*, 1937, p. 321-342. — G. A. Barton, *The Date of the Epistle to the Hebrews*, dans *J. B. L.*, 1938, p. 195-208. — J. M. Bover, *La esperanza en la epistola a los Hebreos*, dans *Gregorianum*, 1938, p. 110-120. — H. C. Hoskier, *A Commentary on the various Readings in the Text of the Epistle to the Hebrews in the Chester-Beatty Papyrus P* [46], Londres, 1938. — W. D. Kallenbach, *The Message and Authorship of the Epistle « to the Hebrews »*, S.-Paul (Minnesota), 1938. — W. Paige-Cox, *The heavenly Priesthood of our Lord*, Oxford, 1938. — L. Pirot, *L'Épître aux Hébreux et la Commission biblique*, dans *D. B. S.*, III, 1409-1440. — J. M. Creed, *Great Texts reconsidered (Hebr., XIII, 10)*, dans *The Expository Times*, L, 1938-1939, p. 13-15. — I. Logan, *The Epistle to the Hebrews. An expository Study*, *ibid.*, L, 1938-1939, p. 39-42. — J. P. Wilson, *The Interpretation of Hebr., XIII, 10*, *ibid.*, 380-381. — Fr. V. Bodelschwingh, *Jesus der Mittler des Neuen Testamentes nach dem Zeugnis des Hebräerbriefes* [3], Bethel, 1939. — J. Bonsirven, *Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus-Christ d'après l'Épître aux Hébreux*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1939, p. 641-660, 769-786. — A. M. Dubarle, *Rédacteur et destinataires de l'Épître aux Hébreux*, dans *R. B.*, 1939, p. 506-529. — J. Ungeheuer, *Der grosse Priester über dem Hause Gottes. Die Christologie des Hebräerbriefes*, Wurtzbourg, 1939. — W. Leonard, *Authorship of the Epistle to the Hebrews. Critical Problem and Use of the Old Testament*, Londres, 1939. — K. Pieper, *Verfasser und Empfänger des Hebräerbriefes*, Paderborn, 1939, p. 46-65. — A. E. Garvie, *The Author and Finisher of Faith*, dans *London Quarterly and Holborn Review*, 1940, p. 184-194. — W. L. Hannam, *The present Day significance of the Epistle to the Hebrews*, *ibid.*, 1940, p. 43-50. — P. Rupprecht, *Una oblatione consummavit. Die Bedeutung von Hebr., X, 14 für die Messopferlehre*, dans *T. Q. S.*, 1940, p. 1-13. — L. Vaganay, *Le plan de l'Épître aux Hébreux*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 269-277. — H. R. Hutton, *Hebrews IV, 11*, dans *The Expository Times*, 1941, p. 316. — W. Loew, *Der Glaubensweg des neuen Bundes. Eine Einführung in den Brief an die Hebräer* [3], Berlin, 1941. — O. P. Taylor, *A neglected Clue in Hebrews XI, 1*, dans *Expository Times*, 1941, p. 256-259. — A. M. Vitti, *Ultimi Studi sulla lettera agli Ebrei*, dans *Biblica*, 1941, p. 412-432; « *Quem constituit heredem universorum, per quem fecit et sæcula* » *(Hebr., I, 12)*, dans *Verbum Domini*, 1941, p. 40-48; « *Rursum crucifigentes sibimetipsis Filium Dei et ostentui habentes* » *(Hebr., VI, 6)*, *ibid.*, 1942, p. 174-182. — G. Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, dans *Theologische Blätter*, 1942, col. 56-66. — Th. L. Leishman, *Paul and the Epistle to the Hebrews*, dans *Christian science Journal*, 1942, p. 165. — R. Rabanos, *El sacerdocio de Cristo según San Pablo*, Madrid, 1942. — St. T. Byington, *Hebrews X, 1*, dans *The Expository Times*, LV, 1943, p. 54. — Th. da Castel S. Pietro, *Alcuni aspetti dell' ecclesiologia della Lettera agli Ebrei*, dans *Biblica*, 1943, p. 125-161. — K. Immer, *Jesus Christus und die Versuchten. Ein Beitrag zur Christologie des Hebräerbriefes*, Halle, 1943. — A. Ross, *The Message of the Epistle to the Hebrews for Today*, dans *The Evangelical Quarterly*, 1943, p. 161-168. — Simeon de la Sagrada Familia, *La cristologia de San Pablo en la epistola a los Hebreos*, dans *Monte Carm.*, 1943, p. 83-90, 144-152, 205-224, 281-295. — F. W. Beare, *The Text of the Epistle to the Hebrews in P* [46], dans *J. B. L.*, 1944, p. 379-396. — C. Mackay, *The Order of Melchisedek, Hebr. V, 6*, dans *Church Quarterly Review*, 1944, p. 175-191. — J. E. L. Oulton, *Great Texts reconsidered (Hebr., XIII, 10)*, dans *The Expository Times*, LV, 1944, p. 303-305. — H. T. Kuist, *Exegetical foot Notes to the Epistle to the Hebrews*, New York, s. d. — H. A. Ironside, *Studies in the Epistle to the Hebrews*, New York, s. d. — J. F. Humphrey, *The Christology of the Epistle to the Hebrews*, dans *London Quarterly and Holborn Review*, 1945, p. 427-432. — Th. da Castel S. Pietro, *La Chiesa nella lettera agli Ebrei*, Turin, 1945. — P. Samain, *L'eucharistie dans l'Épître aux Hébreux*, dans *Revue diocésaine de Tournai*, 1946, p. 408-410. — L. Soubigou, *Le chapitre VII de l'Épître aux Hébreux*, dans *L'Année théologique*, 1946, p. 69-82. — M. E. Clarkson, *The Antecedents of the High-Priest Theme in Hebrews*, dans *Anglican theological Review*, 1947, p. 89-95. — O. Moe, *Das Priestertum Christi im N. T. ausserhalb des Hebräerbriefes*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1947, p. 335-338. — K. L. Schmidt, *Die Erbauung der Kirche mit ihren Gliedern als den « Fremdlingen und Beisassen auf Erden » (Hebr., XI, 13)*, dans *Wesen und Aufgaben der Kirche in der Welt*, Zurich, 1947, p. 5-36. — C. Spicq, *L'authenticité du chap. XIII de l'Épître aux Hébreux*, dans *Conjectanea neotestamentica*, 1947, p. 226-236. — L. O. Bristol, *God in the Epistle to the Hebrews*, dans *Crozer Quarterly*, 1948, p. 319-323. — B. Collins, *Tentatur nova interpretatio Hebr., V, 11-VI, 8*, dans *Verbum Domini*,

1948, p. 144-151, 193-206. — E. Käsemann, *Hebr., XII, 12-17*, dans *Göttinger Predigt Meditationen*, II-4, 1948, p. 63-67. — K. G. Steck, *Hebr., I, 7-12, ibid.*, 1948, p. 26-34. — L. O. Bristol, *Primitive christian Preaching and the Epistle to the Hebrews*, dans *J. B. L.*, 1949, p. 89-98. — J. Cambier, *Eschatologie ou hellénisme dans l'Épître aux Hébreux. Une étude sur* μένειν *et l'exhortation finale de l'Épître*, dans *Salesianum*, 1949, p. 62-96. — E. M. Esteve, *De cælesti mediatione sacerdotali Christi juxta Hebr., VIII, 3-4*, Madrid, 1949. — T. W. Manson, *The Problem of the Epistle to the Hebrews*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, 1949, p. 1-17. — O. Moe, *Der Gedanke des allgemeinen Priestertums im Hebräerbrief*, dans *Theologische Zeitschrift*, 1949, p. 161-168. — G. Schrenk, *Jesus Christus, der Sohn Gottes*, dans *Der Kirchen-Freund*, 1949, p. 2-6. — G. Spörri, *Das einmalige Opfer Christi unsere ewige Erlösung, Hebr., IX, 10-18*, dans *Der Kirchen-Freund*, 1949. — W. Manson, *The Epistle to the Hebrews. An historical and theological Reconsideration*, Édimbourg, 1951. — O. Moe, *Das Abendmahl im Hebräerbrief. Zur Auslegung von Hebr., XIII, 9-16*, dans *Studia Theologica*, IV-1, 1951, p. 102-108. — N. A. Dahl, *A new and living Way. The Approach to God according to Hebrews, X, 19-25*, dans *Interpretation*, 1951, p. 401-412. — G. T. Kennedy, *St. Paul's Conception of the Priesthood of Melchisedech*, Washington, 1951. — M. Hoepers, *A Missa e a Epistola aos Hebreus*, dans *Revista Eclesiastica Brasileira*, 1951, p. 135-156. — W. F. Howard, *The Epistle to the Hebrews*, dans *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*, 1951, p. 80-91. — K. Galling, *Durch die Himmel hindurchgeschritten (Hebr., IV, 14)*, dans *Z. N. T. W.*, 1951, p. 263-264. — C. Spicq, *Alexandrinismes dans l'Épître aux Hébreux*, dans *R. B.*, 1951, p. 481-502; Ἄγκυρα et Πρόδρομος, *dans Hebr., VI, 19-20*, dans *Studia theologica*, III-2, 1951, p. 185-187; *L'Épître aux Hébreux*, I, *Introduction*, Paris, 1952. — R. V. G. Tasker, *The Gospel in the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1952. — H. Krämer, *Zu Hebr., II, 10*, dans *Wort und Dienst*, 1952, p. 102-107. — O. Kuss, *Ueber einige neuere Beiträge zur Exegese des Hebräerbriefes*, dans *Theologie und Glaube*, 1952, p. 186-204. — P. Katz, Οὐ μή σε ἀνῶ, οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπω *(Hebr., XIII, 5)*, dans *Biblica*, 1952, p. 523-525. — J. Jeremias, *Hebr., V, 7-10*, dans *Z. N. T. W.*, 1953, p. 107-111. — C. Spicq, *La Panégyrie de Hebr., XII, 22*, dans *Studia Theologica*, VI-1, 1953, p. 30-38. — O. Moe, *Das irdische und das himmlische Heiligtum (Hebr., IX, 4 sq.)*, dans *Theologische Zeitschrift*, 1953, p. 23-29. — A. Taniadis, Ἡ ἄφεσις τῶν πεπτωκότων κατὰ τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολήν, dans *Greg. Palamas*, 1953, p. 25-35, 93-107, 158-164. — A. Descamps, *La structure de l'Épître aux Hébreux*, dans *Revue diocésaine de Tournai*, 1954, p. 251-268, 335-338; *Le sacerdoce du Christ d'après l'Épître aux Hébreux, ibid.*, 429-434, 529-534. — F. V. Filson, *The Epistle to the Hebrews*, dans *Journal Bibl. Relig.*, 1954, p. 20-26. — E. J. Goodspeed, *The Problem of Hebrews, ibid.*, 1954, p. 122. — H. H. Hobbs, *Studies in Hebrews*, Nashville, 1954. — C. Groenen, *De notione « epangelia » in Ep. ad Hebr.*, Rome, 1954. — A. Strobel, *Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Parallele Hebr., V, 7 sq.*, dans *Z. N. T. W.*, 1954, p. 252-266. — D. C. St. Welander, *Hebrews, I, 1-3*, dans *The Expository Times*, LXV, 1954, p. 315. — J. Coste, *Notion grecque et notion biblique de la « souffrance éducatrice » (à propos de Hébreux, V, 7-8)*, dans *Recherches de science religieuse*, 1955, p. 481-523. — H. Dörrie, Ὑπόστασις, *Wort- und Bedeutungsgeschichte*, dans *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, I, Phil.-hist. Klasse, 1955, p. 35-92; *Zu Hebr., XI, 1*, dans *Z. N. T. W.*, 1955, p. 196-202. — C. P. M. Jones, *The Epistle to the Hebrews and the Lucan Writings*, dans D. E. Nineham, *Studies in the Gospels*, Oxford, 1955, p. 113-143. — G. Mizzi, *Interessanti frammenti dell' epistula ad Hebræos in un Codice liturgico maltese*, dans *Riv. Bibl. Ital.*, 1955, p. 76-78. — F. Scheidweiler, ΚΑΙΠΕΡ *nebst einem Exkurs zum Hebräerbrief*, dans *Hermes*, 1955, p. 220-230. — Fr. J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes*, Munich, 1955. — G. Schille, *Erwägungen zur Hohenpriesterlehre des Hebräerbriefes*, dans *Z. N. T. W.*, 1955, p. 81-109. — O. K. Barrett, *The Eschatology of the Epistle to the Hebrews*, dans W. D. Davies-D. Daube, *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge, 1956, p. 363-393. — Fr. Lobue, *The historical Background of the Epistle to the Hebrews*, dans *J. B. L.*, 1956, p. 52-57. — J. C. Campbell, *In a Son. The Doctrine of the Incarnation in the Epistle to the Hebrews*, dans *Interpretation*, 1956, p. 24-38. — Mgr Cassien, *Jésus le Précurseur (Hebr., VI, 19-20)*, dans *Theologia* (Athènes), 1956, p. 3-21. — N. Dibelius, *Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief*, dans *Botschaft und Geschichte*, Tubingue, 1956, p. 160-176. — H. H. Hohenstein, *A Study of Hebrews, VI, 4-8*, dans *Concordia Theological Monthly* (S. Louis), 1956, p. 433-444, 536-546. — W. Köster, *Platonische Ideenwelt und Gnosis im Hebräerbrief*, dans *Scholastik*, 1956, p. 545-565. — O. Kuss, *Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, 1956, p. 233-271. — F. Mussner, *Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes*, dans *Trierer theolog. Zeitschrift*, 1956, p. 55-57. — D. G. Maeso, *Lengua original, autor y estilo de la Epistola a los Hebreos*, dans *Cultura biblica*, 1956, p. 202-215. — G. Pérez, *Autenticidad y canonicidad de la Carta a los Hebreos, ibid.*, p. 216-226. — P. L. Suarez, *Cesárea, luga de la composición de la Epistola a los Hebreos, ibid.*, 227-231. — C. Spicq, *El sacerdocio de Cristo en la Epistola a los Hebreos, ibid.*, 232-238. — A. Vaccari, *La citas del Antiguo Testamento en la Epistola a los Hebreos, ibid.*, 239-243. — J. A. Diaz, *La estructura de la fe, según la Epistola a los Hebreos, ibid.*, 244-248. — J. Fernandez, *La Teleiosis o perfección cristiana en la Epistola a los Hebreos, ibid.*, 249-259. — Fr. Planas, *La cienca divina en Hebr., IV, 12-13, ibid.*, 260-263. — R. Rabanos, *Sacerdocio de Melquisedec, sacerdocio de Aaron y sacerdocio de Cristo, ibid.*, 264-275. — G. Vos, *The Teaching of the Epistle to the Hebrews* [2], Grand Rapids, 1956. — A. Gelin, *Le sacerdoce du Christ d'après l'Épître aux Hébreux*, dans *Études sur le sacrement de l'ordre. Lex Orandi*, 22, Paris, 1957, p. 43-75. — E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief* [2], Gœttingue, 1957. — H. P. Owen, *The « Stages of Ascent » in Hebrews, V, 11-VI, 3*, dans *New Testament Studies*, III, 1957, p. 243-253. — G. Rozo, *El sacerdocio de Christo*, dans *Virtud y Letras*, 1957, p. 13-20. — R. Mc L. Wilson, *Coptisms in the Hebrews*, dans *Novum Testamentum*, 1957, p. 322-324. — Y. Yadin, *The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews*, dans *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (*Scripta Hierosolymitana*, IV), Jérusalem, 1957, p. 36-55. — G. Schille, *Die Basis des Hebräerbriefes*, dans *Z. N. T. W.*, 1957, p. 270-280. — O. Kuss, *Zur Deutung des Hebräerbriefes*, dans *Theologische Revue*, 1957, col. 247-254; *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Seelsorger*, dans *Trierer theologische Zeitschrift*, 1958, p. 1-12, 65-80. — R. Gyllenberg, *Die Komposition des Hebräerbriefes*, dans *Svensk exegetisk Arsbok*, XXII-XXIII, Uppsala, 1958, p. 137-147. — Cl. Bourgin, *Le Christ-Prêtre et la purification des péchés selon l'Épître aux Hébreux*, dans *Lumière et Vie*, XXXVI, 1958, p. 67-90. — Th. da Castel S. Pietro, *Il Sacerdozio celeste di Cristo nella lettera agli Ebrei*, dans *Gregorianum*, 1958, p. 319-334. — A. Vaccari, *Hebr., XII, 1: Lectio emendatior*, dans *Biblica*, 1958, p. 471-477. — P. Katz, *The Quotations from Deuteronomy in Hebrews*, dans *Z. N. T. W.*, 1958, p. 213-223. — G. G. Lloyd, *The Melchisedeck Order of Priesthood in the Epistle to the Hebrews*, dans *Studies in the Christian Religion*, 1958, p. 39-52. — F. Amiot, *Épître aux Hébreux*, dans *Catholicisme*, V, Paris, 1958, col. 549-554. — A. Vaccari, *Per meglio comprendere Ebrei, XII, 1*, dans *Rivista biblica*, 1958, p. 235-241. — W. de Alfara, *El Cristocentrismo en Heb., I, 1-4*, dans *Estudios Franciscanos*, 1959, p. 161-188. — J. Cambier, *L'Épître aux Hébreux*, dans A. Robert-A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, II, Tournai, 1959, p. 530-554. — Ch. Ed. Carlston, *Eschatology and Repentance in the Epistle to the Hebrews*, dans *J. B. L.*, 1959, p. 296-302. — H. Clavier, Ο ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ *dans l'Épître aux Hébreux*, dans A. J. B. Higgins, *New Testament Essays*, Manchester, 1959, p. 81-93. — J. Cl. Dhôtel, *La « sanctification » du Christ d'après Hébreux, II, 11. Interprétation des Pères*, dans *Recherches de science religieuse*, 1959, p. 515-543. — H. Kosmala, *Hebräer-Essener-Christen*, Leyde, 1959. — St. Lach, *Les Ordonnances du Culte israélite dans la Lettre aux Hébreux*, dans *Sacra Pagina*, II, Paris-Gembloux, 1959, p. 390-403. — St. Lyonnet, *Expiation et Intercession. A propos d'une traduction de S. Jérôme*, dans *Biblica*, 1959, p. 885-901. — C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumrân*, dans *Revue de Qumrân*, I, 1959, p. 365-390. — F. C. Synge, *Hebrews and the Scriptures*, Londres, 1959. — A. Vanhoye, *La structure centrale de l'Épître aux Hébreux*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1959, p. 44-60; *De « aspectu » oblationis Christi secundum Epistolam ad Hebræos*, dans *Verbum Domini*, 1959, p. 32-38. — A. G. Widdess, *A Note on Hebrews, XI,*

3, dans *The Journal of theological Studies*, 1959, p. 326-329. — S. Giversen, *Evangelium Veritatis and the Epistle to the Hebrews*, dans *Studia Theologica*, XIII-2, 1959, p. 87-96. — A. Vallejo, *Melquisedek o el Sacerdocio Real*, Buenos Aires, 1959. — A. Wikgren, *Patterns of Perfection in the Epistle to the Hebrews*, dans *New Testament Studies*, VI, 1960, p. 159-167. — W. Hillmann, « *Das Wort der Mahnung* ». *Einführung in die Grundgedanken des Hebräerbriefes*, dans *Bibel und Leben*, 1960, p. 17-27. — G. Braumann, *Hebr., V, 7-10*, dans *Z. N. T. W.*, 1960, p. 278-280. — A. Cody, *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews*, St. Meinrad (Indiana), 1960. — J. Cl. Dhôtel, *La « Sanctification » du Christ d'après Hébr., II, 11*, dans *Recherches de science religieuse*, 1960, p. 420-452. — W. Nauck, *Zum Aufbau des Hebräerbriefes*, dans *Festschrift J. Jeremias*, Berlin, 1960, p. 199-206. — G. Schille, *Katechese und Taufliturgie. Erwägungen zu Hebr., XI*, dans *Z. N. T. W.*, 1960, p. 112-131. — E. J. Yarnold, Μετριοπαθεῖν *apud Hebr., V, 2*, dans *Verbum Domini*, 1960, p. 149-155. — F. J. Taylor, *The Will of God in the Epistle to the Hebrews*, dans *The Expository Times*, LXXII, 1961, p. 167-169.

C. SPICQ, O. P.

PAUL (VIE ET DOCTRINE DE SAINT). — Introduction. I. La vie de Saint Paul. II. La personne de Paul. III. Les grandes lignes de la pensée religieuse de Saint Paul. IV. Conclusion générale. Bibliographie.

Introduction. — LES SOURCES. — Nous possédons une double documentation importante pour reconstituer les faits marquants de la vie de S. Paul : d'abord, les allusions que, dans ses lettres, Paul lui-même fait à son activité et à sa vie personnelle; en second lieu, le récit des Actes des Apôtres. La valeur historique différente de ces deux sources a été bien mise en lumière par les travaux de ces dernières décades sur les Actes. Ainsi, nous ne pourrions plus adopter la problématique qui était celle de M. Toussaint, par ex., lorsqu'il composait la notice biographique de Paul pour la première édition de ce dictionnaire : accorder la même valeur historique aux renseignements des Actes qu'aux affirmations de Paul; et, en cas de conflit, réel ou apparent, concilier les deux récits, tous deux étant considérés comme historiques, au sens moderne du mot. Le résultat était que, pour les grandes lignes, on adoptait la présentation lucanienne qui fournissait un cadre biographique tout fait et une matière assez abondante; les notations pauliniennes, considérées comme précieuses, étaient pratiquement un complément.

Les études de critique littéraire des dernières décades nous ont mieux montré que la valeur d'un récit historique dépend presque entièrement de ses sources, le mot étant entendu ici au sens large de documentation écrite ou de tradition orale (en remarquant d'ailleurs qu'une source orale, dans le milieu judéo-chrétien du premier siècle, par les formules déjà frappées qui la constituaient habituellement, pouvait se rapprocher beaucoup, quant à sa valeur et à sa stabilité, d'une source écrite). Cela est plus vrai encore pour un historien ancien à qui l'historiographie du temps laissait beaucoup de liberté dans la composition de son livre comme dans la présentation des faits. Si la simplicité et l'unité de la ligne générale, la progression de l'intérêt dramatique et l'ordonnance chronologique placée dans la trame biographique de S. Paul, dans les Actes, viennent en partie de la stylisation imposée aux faits par Luc, on ne pourra pas reprendre sans plus les données de Luc, c'est-à-dire sans étudier d'abord les buts de composition de l'auteur, ses centres d'intérêts religieux ou simplement sa manière habituelle d'écrire.

Les affirmations occasionnelles, les détails fournis par les épîtres de Paul et parfois détachés de tout schéma biographique, doivent en principe prendre le pas sur les renseignements plus « organisés » et construits de Luc, ceux-ci venant enrichir et étoffer, dans une mesure à déterminer, les précieuses indications de Paul.

On ne considérerait plus aujourd'hui Luc comme un biographe proprement dit de Paul, ce que faisaient Zahn (*Die Apostelgeschichte des Lucas*, p. 813 sq.; cité par E. Haenchen, dans son commentaire des Actes, p. 34, note 1) et nombre d'exégètes anciens. Par ailleurs, les études littéraires de M. Dibelius, selon les méthodes de la Formgeschichte (voir surtout M. Dibelius, *Die Apostelgeschichte als Geschichtsquelle*, Forschungen und Fortschritte, XXI-XXIII, 1947, p. 67-69; *Der erste christliche Historiker*, Schriften der Universität Heidelberg, 3, 1948, p. 112-125; voir le recueil de ses travaux sur les Actes : *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, éd. H. Greeven, Gœttingue, 1951), visant à retrouver, pour chaque tradition, sa valeur propre (cf. J. Dupont, *Les problèmes du Livre des Actes*, Louvain, 1951, p. 38) ont parfois amené cet auteur à montrer un trop grand scepticisme sur la valeur historique des Actes des Apôtres. D'une manière générale, on s'accorde aujourd'hui à reconnaître que les Actes sont une composition littéraire fort bien construite et dont il faut étudier les lois littéraires avant de passer à toute conclusion sur la valeur historique d'une narration ou d'un fait (cf. J. Dupont, *op. cit.*, p. 117; E. Haenchen, *op. cit.*, p. 41).

On a donc le droit de tenir compte de la ligne esquissée dans les Actes et des renseignements qu'ils fournissent pour comprendre la personne et l'œuvre de Paul; mais il faudra se souvenir que Luc présente sa manière à lui de comprendre l'histoire des origines de l'Église (E. Haenchen, *Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte*, dans *Zeitschr. f. Theologie und Kirche*, LII, 1955, p. 205-225 insiste beaucoup sur la théologie propre de l'auteur des Actes). Ainsi, les discours placés dans la bouche de Paul, dans les Actes, œuvre rédactionnelle de Luc, peuvent certes nous donner des renseignements valables. On connaît l'exemple souvent cité des deux péroraisons, l'une attribuée à Pierre (Act., x, 43), l'autre à Paul (Act., XIII, 38) et qui conviennent bien, la deuxième surtout, à la théologie de leurs auteurs; pareils faits devraient atténuer le scepticisme des conclusions auxquelles aboutissent des études littéraires qui, elles aussi, ne peuvent guère nous donner que des indications et des probabilités. Cela n'empêche pas la possibilité, pour Luc, d'introduire dans son récit la situation ecclésiale de son temps et de proposer son intelligence religieuse des faits, sa théologie; cela vaut particulièrement dans les discours qui, selon les lois de l'historiographie ancienne, lui en laissaient davantage la possibilité (cf. E. Haenchen, Commentaire, p. 96 sq.). De même, les indications historiques qu'il a glanées dans sa documentation ne doivent pas être tenues pour une invention, même s'il s'avère que Luc les utilise suivant un schéma établi par lui. Dibelius qui a beaucoup travaillé le Livre des Actes, suivant les méthodes de la *Literarkritik*, le reconnaît lui-même dans un livre dont la mort vint interrompre la rédaction et que W. G. Kümmel fit paraître, rédigeant lui-même les trois derniers chapitres : il n'y a pas de raisons solides pour se méfier de la ligne générale que les Actes des Apôtres nous donnent des travaux missionnaires de Paul (M. Dibelius-W.G. Kümmel, *Paulus*, Berlin, 1951, p. 14). On peut donc admettre l'historicité fondamentale de Luc : s'il compose son histoire des origines du christianisme, il le fait avec des matériaux solides, il ne les invente pas (cf. J. Dupont, dans *Rech. Sc. Rel.*, XLV, 1957, p. 42-60; 225-238). Notons d'ailleurs que si Luc est un compagnon de Paul (E. Haenchen est d'un autre avis; mais les observations du savant exégète sur ce point ne nous paraissent pas la partie la plus solide et la plus objective de son excel-

lente introduction au Livre des Actes), les discours, — des compositions lucaniennes, évidemment, — peuvent normalement conserver des notations psychologiques et religieuses qui relèvent d'une observation concrète de Luc; cela n'est pas étranger, au contraire, à l'historiographie ancienne qui faisait volontiers passer dans des discours « reconstitués » les observations psychologiques et les jugements de valeur que les modernes présentent d'une manière plus objective et plus détachée du récit.

On devra également admettre le travail de composition de Luc dans la suite des événements qu'il présente; il ne serait pas de bonne critique, par ex., d'admettre sans discussion le voyage de Paul allant porter le produit d'une collecte à Jérusalem au moment où Luc le place, en Act., XI, 27-30 : les perspectives de son œuvre obligent Luc à faire autre chose qu'un « film » de la vie de Paul.

Pour les problèmes littéraires que pose le Livre des Actes, on consultera l'état de la question publié par J. Dupont, *Les sources du Livre des Actes*, Desclée De Brouwer, 1960; cf. aussi R. Bultmann, *Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte*, dans *New Testament Essays*, Manchester, 1959, p. 68-80. D'autre part, des études comme celle du Père Benoît, *La deuxième visite de saint Paul à Jérusalem*, dans *Biblica*, XL, 1959, p. 778-792, permettent d'utiliser judicieusement le témoignage autorisé de Luc, parallèlement à celui de Paul, pour essayer de reconstituer la trame historique de certains événements.

En conclusion, nous dirons que Luc est un historien sérieux qui nous a laissé des matériaux solides dont la mise en œuvre nous permet, sans trop de difficulté, d'introduire les correctifs qui s'imposent du point de vue de l'historicité stricte; pour le faire avec plus de sécurité, nous avons quelques recoupements dans l'œuvre de Paul, ainsi que de précieux renseignements complémentaires.

Les conclusions actuelles de la critique étant rappelées, il faudra, pour se représenter la vocation de Paul et son intelligence du fait chrétien, s'appuyer avant tout sur les indications concrètes de Paul lui-même, et non sur les récits plus construits et les considérations théologiques propres de Luc, dans les Actes. De même, pour le début de son apostolat, Gal., I, 10 sq. doit être considéré comme un canevas privilégié et comme le cadre chronologique des premières années de la vie chrétienne et apostolique de Paul. Pour les grandes lignes des voyages missionnaires, de l'avis de Dibelius lui-même (*Paulus*, p. 12), il n'est aucune raison de se défier des grandes lignes de l'histoire missionnaire retracée par Luc qui conduisent Paul jusqu'à la ville de Rome. Pour retracer la fin de la vie de Paul, notre documentation se fait encore plus ténue et plus fragile; il faudra se contenter de quelques notations occasionnelles des Pastorales. Même si on n'admet pas leur authenticité paulinienne (voir J. Coppens, *L'état présent des études pauliniennes*, dans *Eph. Theol. Lovan.*, XXXII, 1956, p. 364 et 366 sq), il sera de bonne critique de ne pas exclure toute indication tirée des Pastorales et qui a pu venir d'une tradition acceptable (M. Dibelius, *Paulus*, p. 10, est très catégorique dans son refus d'accepter toute documentation venant des Pastorales; un jugement autrement nuancé est donné par Mgr Cerfaux, dans *Introduction à la Bible*, II, 1960², p. 259, comme aussi par M. Goguel, *Introduction au N. T.*, IV, 2, Paris, 1926, p. 530 sq.; *La naissance du christianisme*, Paris, 1955, p. 541).

I. La vie de Saint Paul. — I. MILIEU, NAISSANCE, FORMATION. — 1° *A Tarse.* — L'Apôtre Paul, que, par un certain archaïsme pseudo-historique, quelques auteurs contemporains appellent Saoul, possédait deux noms : Saul et Paul. Il les porta probablement tous deux dès son enfance; ils étaient sans doute le *nomen* et *cognomen* de Paul de Tarse. Par ailleurs, porter deux noms était également une pratique constante chez les Juifs de Palestine, comme nous l'apprend incidemment une décision jurisprudentielle de Gamaliel l'Ancien (il enseigna à Jérusalem, pendant la première partie du I^er^ s. de notre ère; cf. Str.-Bill., II, p. 636 sq., 712 sq.), à propos de la rédaction par le mari d'un acte de divorce. Certains couples de noms étaient devenus classiques, comme Joseph-Jochanan ou Joseph-Hégésippe, ainsi que notre Saul-Paul. Il est même probable que l'apôtre, séjournant ordinairement hors de Palestine, s'est fait appeler, d'une manière habituelle, Paul (cf. Str.-Bill., II, p. 712). C'est ce que semble confirmer la critique textuelle des épîtres, dont les adresses liminaires portent toujours le nom de Παῦλος. Si l'on situe vers l'an 30 le martyre de S. Étienne auquel Paul assista, à un moment où Luc le qualifie de νεανίας (Act., VII, 58), — il faut comprendre un homme entre 20 et 30 ans, — nous placerons la naissance plusieurs années avant l'an 10. La formation juive poussée dont témoignent ses épîtres et aussi le zèle qu'il déploie dans l'accomplissement des tâches que lui confia le grand prêtre (cf. Act., IX, 1 sq.) ont incliné les historiens à lui donner plutôt trente ans au moment de l'apparition de Damas. Nous souvenant de l'historiographie de Luc, nous ne pouvons cependant nous appuyer sur des détails précis. J. Munck (*Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague, 1954, p. 314-316) indique divers traits de la vie de Paul rapportés par Luc, dans les Actes, qui sont destinés à les rapprocher intentionnellement de la vie de Jésus : accusations portées par les Juifs contre Paul, comme elles le furent contre Jésus; prédiction de sa mort et de son procès. On se souviendra aussi de la manière dont Luc raconte le martyre de S. Étienne et de l'imitation qu'on en a dans *Le Martyre de S. Polycarpe* ou dans la Lettre relatant le martyre des Saints de Lyon; cela démontre bien que la trame de la passion de Jésus est devenue un canevas classique pour les narrations de martyre. Faudrait-il considérer l'âge de la trentaine comme étant le début d'une sorte de « vie publique » de l'apôtre? Ce serait un trait parallèle rapprochant sa vie de celle du Christ.

Paul est né à Tarse; ce renseignement nous vient de la tradition recueillie par Luc (Act., IX, 11; XXI, 39; XXII, 3); on a voulu l'expliquer comme une invention de la première génération chrétienne qui aurait traduit par là le souvenir des premières années d'apostolat de Paul passées à Damas, souvenir attesté dans notre documentation : Gal., I, 21; Act., IX, 30; XI, 25 (cf. M. Krenkels, *Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus*, Leipzig, 1890, p. 7), mais l'hypothèse repose sur un scepticisme non fondé. D'autre part, S. Jérôme s'est fait l'écho d'une tradition incontrôlable et historiquement peu probable qui fait naître Paul en Galilée, à Gischala, nom de lieu qui n'a jamais été identifié, à moins d'y retrouver le lieu de naissance du célèbre Zélote, Jean de Giscala. Même s'il était un jour identifié, ce renseignement continuera à nous paraître fort suspect : nous savons comment, en Palestine, on a essayé de retrouver un cadre historique à de nombreux faits et paroles se rapportant au christianisme primitif, en tout premier lieu à la personne du Christ. La ville de Tarse est située dans la plaine de Cilicie et elle est la capitale de la province qui porte ce nom; elle est aussi le carrefour des routes qui relient l'Asie mineure hellénistique à la Syrie plus sémitique. Son visage a été marqué par les occupations successives, peut-être des Hittites, certainement des Assyriens, des Médo-Perses, des Grecs et des Romains : son im-

portance commerciale n'a fait que s'affirmer au cours de l'histoire, faisant de Tarse un point de rencontre entre les civilisations orientale et grecque. L'hellénisation de la ville date surtout du IIIe s. et du second, sous le règne de l'actif Antiochus IV.

Si, à Tarse, on entendait tous les langages rudes des Barbares de l'Asie Mineure, on y parlait aussi le grec, surtout parmi les gens cultivés et parmi les gens d'affaires, et cela avec les particularités locales dont la *koinè* se colorait dans les diverses parties de l'Empire. Les Juifs hellénistes, pour qui la Bible avait été traduite en grec, devaient être accoutumés à lire le texte sacré dans cette langue; dans la synagogue de Tarse, on devait le lire et l'expliquer en grec. Nous savons que, même à Jérusalem, les Hellénistes avaient leurs synagogues propres. Bien plus, les Juifs de la diaspora n'ont pu entrer en un contact aussi constant et obligé avec la vie et la culture grecques sans en être influencés; ils avaient accepté quelque chose de l'esprit grec et adopté une attitude moins intransigeante que celle des Palestiniens vis-à-vis des valeurs non juives; les livres deutérocanoniques qui nous viennent de la diaspora hellénistique, sans parler des œuvres d'un Philon ou d'un Josèphe, en font foi, et les Juifs de Palestine, en les tenant parfois pour des frères presque de seconde zone, témoignent par là dans le même sens. On a raison de parler de judaïsme hellénistique où des éléments platoniciens et stoïciens sont plus facilement discernables. Les œuvres de Philon étaient-elles lues à Tarse? En analysant les lettres de Paul, — nous ne parlons pas d'Hébreux, — on ne pourrait, ce nous semble, conclure que Paul les avait lues.

Comme c'était le cas dans l'ensemble des pays constituant l'Empire gréco-romain, les religions autochtones se maintenaient aussi en Cilicie, en se colorant de traits empruntés à la religion et aux dieux de la Grèce, et, ensuite, de Rome. En rappelant aux Galates qu'avant leur conversion ils avaient servi des dieux qui n'en étaient pas (Gal., IV, 8), Paul parlait d'une chose qu'il avait vue depuis son enfance; peut-être sont-ce les mêmes souvenirs qui permettent à Paul de reprocher si vivement aux Corinthiens leurs mœurs païennes d'autrefois qui les enchaînaient à leurs idoles (I Cor., XII, 2; cf. XIV, 23). Il est probable que les cultes païens de l'Empire frappèrent alors l'imagination de Paul et se découvrirent à lui pour la première fois sous leur coloration orientale. Ses séjours ultérieurs, surtout à Corinthe, à Éphèse et à Rome, ne feront que confirmer ce que, enfant, il avait, en bon Juif, appris à connaître avec mépris. Passant devant les temples de Tarse, il a dû apprendre à connaître un peu les religions païennes. Sur la religion et la culture intellectuelle de la ville de Tarse, au temps de S. Paul, un abondant matériel a été rassemblé par M. Böhlig (*Die Geisteskultur von Tarsos in augusteischen Zeitalter, mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, Gœttingue, 1913) qui en inférait d'ailleurs une influence des religions d'Asie mineure, à l'exclusion cependant des religions populaires, sur la pensée religieuse de Paul, — et peut-être, ajoute-t-il avec sagesse, par l'intermédiaire du judaïsme de Tarse; personne ne reprendrait plus aujourd'hui cette suggestion, maintenant que nous avons dépassé la « crise religionniste ». Quand, dans son réquisitoire contre les Juifs, en Rom., II, Paul leur reproche le profit qu'ils savent tirer du commerce des idoles, mentionnant sans doute des pratiques juives fort connues (Rom., II, 22 : « tu vomis les idoles, dis-tu, mais tu dépouilles leurs temples »), il peut fort bien se rappeler des souvenirs d'enfance, puisés dans ce milieu païen de Tarse où la colonie juive était puissante et prospère.

2° *Influences hellénistiques sur Paul.* — On a pensé que, dans ce milieu d'Asie Mineure, Paul avait dû apprendre à connaître ce qu'étaient les révélations de gnose et les religions à mystères, et cela soit pendant sa jeunesse, soit plus tard. Cette connaissance est affirmée dans le Commentaire de II Cor., de Heinrici, paru en 1896, dans la Collection Meyer, et aussi dans les Commentaires, publiés par H. Lietzmann dans la collection qui porte son nom, surtout dans ceux consacrés à I et II Corinthiens. Loisy admettait aussi cette connaissance, sans pour autant affirmer, comme le faisait Reitzenstein, à son époque, que Paul avait lu et étudié la littérature religieuse hellénistique (cf. *Rev. d'Hist. et de Littér. religieuses*, Paris, n. s., V, 1914, p. 289-331, p. 319). C'est par cette influence qu'il faudrait expliquer une série de formules rencontrées dans les Épîtres et particulièrement le rôle donné à la connaissance dans la théologie de Paul *(supra*, VI, 192 sq.).

Il sera utile de rappeler quelques-uns de ces thèmes philosophiques et religieux de l'hellénisme dont S. Paul aurait fait des valeurs caractéristiques de son christianisme. On cite comme preuves les valeurs représentées par πνευματικοί-ψυχικοί, γνῶσις, τέλειοι-νήπιοι, ἐλευθερία-ἐλευθερόω, συνείδησις (E. Fascher, qui insiste sur le concept de conscience comme étant une notion éthique hellénistique, signale spécialement dans le même ordre d'idées, Rom., II, 14, — dans le contexte de συνείδησις — et l'énumération de Phil., IV, 8, dans Pauly-Wissowa, *Suppl.*, VIII, col. 440), ἐγκράτεια, la conception grecque de l'homme adoptée par S. Paul, et les spéculations sur l'éon présent et l'éon futur, sur les archontes, sur la théorie des deux Adam, sur la venue du Christ sous une forme charnelle, sur la présentation du salut sous la forme d'un drame cosmique. Pour M. Bultmann qui retrouve beaucoup d'éléments gnostiques dans S. Paul, tout comme dans S. Jean, nous avons là des valeurs religieuses déjà utilisées par une gnose qui existait dès le début dans un christianisme hellénistique qui aurait influencé S. Paul (*Religion in Geschichte und Gegenwart* = *R. G. G.*, IV, col. 1030 sq.). Observons qu'un christianisme gnostique avant S. Paul et qui aurait influencé celui-ci reste une hypothèse actuellement difficilement démontrable. Par ailleurs, nous admettons que des éléments caractéristiques qui servent à exprimer le message chrétien paulinien se rencontrent également dans l'hellénisme; mais il faut se garder de recourir directement et sans plus à l'hellénisme pour les apprécier. De fait, le thème de connaissance et de connaissance secrète que Dieu peut donner aux hommes était connu dans l'A. T. où il était lié au salut promis par Yahweh, et il avait été particulièrement développé dans le courant apocalyptique juif; ainsi encore les thèmes de libération-salut, de drame cosmique, des deux éons, des deux Adam, tous se retrouvent dans le courant apocalyptique juif, et ils y ont une autre signification que dans la littérature hellénistique.

De même, la tradition sur l'Eucharistie n'a pas eu besoin de Paul ni des religions à mystères pour s'exprimer dans le christianisme primitif (cf. I Cor., XI, 17 sq.), pas plus que la conception paulinienne du baptême; c'était là un rite fort en honneur dans les différentes sectes juives. Ce que nous accepterions volontiers, c'est que le thème hellénistique de vie et de mort ait pu aider S. Paul dans son explication religieuse du mystère de mort et de résurrection. La Révélation cependant l'annonçait déjà dans l'A. et dans le N. T. (ne citons que Os., VI, 1-3). Le thème de mort et de vie y est lié à celui de la connaissance religieuse; chez S. Paul, il est lié à la foi; il en est de même en Matth., XVI, 25 et en Joa., XII, 24 sq.; un thème parallèle se retrouve dans le rabbinisme (cf. Str.-Bill.,

II, 551; I, 587 sq.). Certains passages des lettres montrent assez clairement que Paul connaît la manière dont les religions de gnose se représentent la liberté (la libération de l'homme de la matière) : ce n'est pas là la liberté chrétienne, dit S. Paul aux Corinthiens (cf. I Cor., IX), et il part de ce concept pour leur donner l'intelligence chrétienne de la liberté (cf., sur cette adaptation, H. D. Wendland, dans son Commentaire paru dans *N. T. D.*, VII, 68 sq.).

D'autres thèmes pauliniens, que l'on dit hellénistiques, se retrouvent dans la littérature sapientielle (surtout Sap. et II Macch., aussi Eccli.), formulés dans une perspective religieuse authentiquement juive. C'est le cas du thème de la connaissance et de l'importance que Paul lui attribue. La grande place que la connaissance religieuse tient dans sa théologie ne semble pas lui venir d'un courant païen; littérairement c'est la littérature sapientielle juive, surtout hellénistique, et l'apocalyptique juive qui sont à la base de la notion paulinienne, telle qu'elle apparaît formulée dans ses écrits Le thème de la connaissance mystérieuse, comme ceux des mystères célestes et des réalités célestes, du drame cosmique, de la libération, des deux éons, sont assez courants dans l'apocalyptique juive. Sans doute, le thème des deux Adam a-t-il une analogie littéraire avec le mythe iranien de l'Urmensch, tout comme la venue du Christ céleste sur les nuées; mais le Messie eschatologique est déjà connu dans une formulation authentiquement juive (Dan., VII, 13-14, par ex.) et le thème des deux Adam est traité dans Philon (*De Opifice mundi*, 46, Cohn-Wendland, I, p. 46; *Leg. Alleg.*, I, 31, Cohn-Wendland, I, p. 69). Si, pour exprimer son message, Paul emprunte ici et là quelques éléments littéraires que l'on retrouve dans l'hellénisme, il le fait en leur donnant une signification toute différente, en prenant comme point de départ la destinée historique et le message religieux de Jésus-Christ (voir d'utiles indications sur ce point chez H. D. Wendland, Commentaire de I Corinthiens, p. 135 sq.). Une certaine analogie extérieure entre deux rites religieux ou deux documents littéraires, analogie parfois fort lointaine, est un indice d'existence ou de relations dans un même milieu culturel, et non d'une *dépendance* littéraire ou doctrinale précise.

Dans son article sur *Paul*, paru dans la *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowa, *Suppl.*, VIII, en 1956, E. Fascher veut trouver clairement affirmée l'influence hellénistique dans certains versets des Épîtres (Rom., I, 19; II, 4; Phil., IV, 8, par ex.) et dans l'emploi de συνείδησις. Ce n'est pas une dizaine d'emplois de ce dernier terme (dans l'un des textes, le mot est répété cinq fois : I Cor., X, 25-29; voir déjà la LXX, Eccli., XLII, 18 [leçon de ℵ]; Eccl., X, 20; Sap., XVII, 11), ou des formules comme celles de Rom., I, 19 (voir déjà Eccli., VI, 22) qui sont des indices suffisants pour établir une influence philosophique grecque sur S. Paul; même si l'on y ajoute des versets aussi caractéristiques que Rom., II, 14 et Phil., IV, 8 (voir Fascher, *art. cit.*, col. 440), l'hypothèse n'est pas prouvée pour autant. Notons que les formules pauliniennes utilisant le terme ἐγκράτεια reprennent ce terme dans une toute autre perspective. Ainsi pour ce qui est de la maîtrise de soi, l'ἐγκράτεια grecque est un effort purement humain, une ascèse qui doit libérer l'homme de l'esclavage de la matière; chez Paul, elle est un don de l'Esprit-Saint (Gal., V, 23) qui permet de témoigner au Seigneur un amour plus grand et une consécration plus parfaite (I Cor., VII, 9 et tout le contexte); dans le cas précis de Paul, c'est une obéissance plus parfaite au Christ et une manière de mieux remplir sa diaconie, son ministère apostolique (I Cor., IX, 25). On le voit, on ne doit pas parler ici d'une même tournure d'esprit, parce qu'il y a quelque ressemblance entre les deux langages.

Un dernier exemple encore. Il ne nous semble pas exact qu'à un moment donné, la conception grecque de l'homme ait pris, dans l'esprit de Paul, la place de l'anthropologie sémitique (cf. *infra*, 347). Nous pensons que Paul emploie les deux registres, à l'instar d'une formule littéraire, sans préoccupation philosophique, mais en fonction de l'expression du message.

Il ne faut pas affirmer pour autant que Paul trouvait l'essentiel de ses formules dans la Bible, dans les écrits apocalyptiques juifs de son temps, et qu'il n'a donc pas eu besoin des formules grecques, sinon exceptionnellement, pour façonner son expression personnelle du message. Il y a une certaine influence littéraire réelle de l'hellénisme sur Paul et que l'on peut démontrer avec plus ou moins de probabilité suivant le cas; cela est tout à fait en accord avec l'intelligence pratique de Paul qui s'adapte à son auditoire, et avec sa liberté de spirituel qui choisit son bien où il le rencontre (cf. Phil., IV, 8), pour que tout serve au salut des nations par le Christ et à la gloire de Dieu. Mais il est important de le souligner, il devait avoir une certaine connaissance de ces thèmes religieux par l'A. T. et par la littérature juive, et particulièrement par toute sa littérature sapientielle et apocalyptique; citons le cas des formules relatives à la connaissance et à la connaissance secrète, celles qui se rapportent à la libération, au salut sous la forme d'un drame cosmique, aux deux éons, à un Messie céleste et même aux deux Adam. Quand Paul les rencontrera dans l'hellénisme, l'analogie verbale aura retenu plus facilement son attention, et leur connaissance en fonction d'un contexte religieux juif était ainsi une préparation pour l'esprit de Paul en même temps déjà qu'un « chiffre », une ligne d'interprétation. Ainsi, les formules hellénistiques que nous retrouvons chez Paul ne sont pas, le plus souvent, une pensée philosophique ou religieuse hellénistique, mais un emprunt verbal, préparé par une utilisation analogue dans le judaïsme, pour exprimer, d'une manière adaptée aux anciens païens convertis, les valeurs originales de l'Évangile du Christ Jésus, tel que Paul les comprenait.

Nous accepterons donc qu'il y ait certaines rencontres de vocabulaire entre les religions à mystères et les révélations de gnose, d'une part, et la théologie de S. Paul, de l'autre; leur comparaison peut expliquer en partie certaines formules de Paul. Mais on ne doit pas recourir à l'hellénisme, monde si différent de la religion paulinienne, pour expliquer la pensée religieuse proprement paulinienne. Il reste que cette connaissance de l'hellénisme témoigne en faveur d'une éducation grecque reçue par Paul, tout comme d'ailleurs aussi la langue utilisée dans ses écrits. Que ceux-ci ne nous révèlent pas un lettré et un humaniste n'infirme pas qu'il ait pu fréquenter les écoles grecques de Tarse; il en est de même du fait qu'il ne cite pas les auteurs classiques : il n'avait pas à le faire et, Juif convaincu, ne devait pas leur accorder grand crédit. Dans le même sens encore, on a fait remarquer combien il apparaît indifférent aux beautés naturelles et artistiques qu'il avait si fréquemment rencontrées au cours de ses voyages : cela relève de son tempérament prophétique et Jérémie est de cette étoffe; mais les auteurs des psaumes et du livre de Job, qui admiraient les beautés de la création et les ont décrites, sont aussi bons Juifs que Jérémie et Paul; et l'auteur de l'Ecclésiastique, ou du moins son traducteur grec, qui nous dit avoir beaucoup voyagé (XXXIV, 11 sq.) nous a rapporté, au contraire, de belles descriptions de la nature (cf. XLII, 15 sq. et surtout XLIII, 14 sq.), tout comme l'auteur de Job (voir un avis différent

sur l'humanisme de Paul dans J. Ricciotti, *Saint Paul, Apôtre*, Paris, 1952, p. 193). Nous pensons que l'éducation grecque de Paul lui a facilité son « libéralisme » vis-à-vis des païens, à l'encontre des Judéo-chrétiens de Jérusalem. L'universalisme de Paul défendant vigoureusement les droits des helléno-chrétiens n'est pas uniquement un miracle de la grâce, laquelle n'a pas été refusée à S. Pierre ni à S. Jacques de Jérusalem; il est aussi le fruit de sa formation culturelle plus large qui l'avait préparé à sa mission future.

3° *L'éducation juive.* — D'autre part, d'après les déclarations de Paul lui-même en Phil., III, 4 sq., on doit admettre que son éducation juive ne dut pas être négligée. En effet, il était hébreu (II Cor., XI, 22; Phil., III, 5), c.-à-d. né dans une famille où l'hébreu restait la langue véhiculaire et dont les membres étaient appelés « Hébreux », par opposition aux Juifs hellénistes qui parlaient habituellement le grec (cf. Str. Bill., III, 526, 622). Il devait parler l'araméen et pouvait lire la Bible dans le texte hébreu, ce qui était une bonne préparation à son séjour à Jérusalem, où, selon Act., XXII, 3, il alla perfectionner sa formation aux pieds de Gamaliel l'Ancien (Gamaliel, disciple de Hillel, enseigna à Jérusalem aux environs des années 25 à 50. Cf. Str.-Bill., II, 636 sq.). Ce dernier point restera toujours une question discutée. Rappelons que, selon J. Krenkels, *Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus*, Leipzig, 1890, p. 13 sq., Paul n'aurait pas reçu sa première éducation à Tarse (l'hypothèse a été reprise, en 1951, par M. Van Unnik, dans une étude en néerlandais basée essentiellement sur l'exégèse des trois participes γεγεννημένος, ἀνατεθραμμένος, πεπαιδευμένος de Act., XXII, 3). Krenkels exclut même la naissance à Tarse (cf. *supra*, 282). Au contraire, M. Böhlig tient pour la naissance à Tarse, et il n'admet de séjour à Jérusalem qu'à la première visite que le futur Apôtre y fit après sa conversion; ceci par une interprétation très stricte de Gal., I, 18. M. Bultmann exprime le même avis dans *R. G. G.*, IV, col. 1020 sq.; de même, dans sa *Theologie des N. T.*, 184, M. Goguel, tout en admettant que les manières de penser et de sentir juives sont fortement marquées chez Paul, n'est pas sûr qu'il sût l'araméen (cf. *La naissance*, p. 235). P. Wendland (*Die hellenistich-römische Kultur, Die urchristlichen Literaturformen*, dans *Hdb. zum N. T.*, 1, 2, 3, Tubingue, 1912, p. 243), émet un avis modéré : il pense que Paul a appris le grec à Tarse, pendant sa jeunesse, et qu'il y a lu la Bible grecque. Il reste, en tout cas, que dès l'enfance le grec a dû être une langue très familière à Paul, les textes nous semblent aller en ce sens. Plusieurs auteurs, comme O. Michel (*Paulus und seine Bibel*, Gütersloh, 1929). J. Bonsirven (*Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939), J. Dupont (*Gnosis*, Louvain, 1950), W. D. Davies (*Paul and Rabbinic Judaism. Some Elements in Pauline Theology*, Londres, 1948, 1955²), et tout récemment, et avec une certaine exagération reconnue en général par les recenseurs, H. J. Schoeps (*Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tubingue, 1959) ont souligné les influences juives dans l'œuvre de Paul. L'influence de la pensée juive et de ses catégories propres paraît avoir été prépondérante dans la formation de Paul, mais il reste que les analyses littéraires des épîtres pauliniennes obligent à affirmer l'influence grecque sur son génie et sur sa tournure d'esprit. Cependant nous ne pouvons souscrire au jugement à l'emporte-pièce de A. Schweitzer (*Geschichte der paulinischen Forschung*, Tubingue, 1933², p. 68).

Paul a lui-même défini son attitude religieuse du temps où il était bon Juif : il affichait un zèle extrême pour les traditions des pères et il prétendait bien dépasser ses congénères et contemporains en vie religieuse juive (cf. Gal., I, 14). Ce zèle le poussera à devenir persécuteur de la jeune Église chrétienne (Gal., I, 13; I Cor., XV, 9; Phil., III, 6). D'après la documentation recueillie par S. Luc, c'est surtout contre les chrétiens hellénistes que le persécuteur Paul a dirigé son action; le diacre Étienne polémique avec des Juifs hellénistes (Act., VI) et est mis à mort par eux; Paul s'est joint à eux (Act., VII, 58), et son nom est un exemple de l'hostilité juive (Act., VIII, 3) contre ces chrétiens hellénistes exilés de Jérusalem (Act., VIII, 1-3; XI, 19) et réfugiés jusqu'à Antioche. Il semble que, dans la présentation lucanienne de l'Église primitive, Paul soit présenté comme un helléniste; quelques recoupements cependant (cf. par ex., Act., XXI, 40; XXVI, 14 : Paul parle l'hébreu, c.-à-d. l'araméen) confirment les affirmations de Paul lui-même (II Cor., XI, 22 et Phil., III, 5). La vérité historique est sans doute que Paul, Juif de la diaspora, fut bien un Hébreu; mais après sa conversion, complète et profonde, son intelligence du christianisme, son ministère apostolique auprès des Gentils et la défense qu'il prit de leur liberté chrétienne (cf. Gal., II et Act., XV) le renvoyèrent, en chrétienté, du côté des Hellénistes et non des Hébreux (cf. la mention des deux groupes dans la communauté de Jérusalem, dans Act., VI, 1). On comprendrait ainsi que Luc ait simplifié les données en présence et que, dans la trame de son histoire, il place Paul parmi les Juifs hellénistes. En tout cas, devenu chrétien, Paul, n'a plus « judaïsé » et, désormais, pour autant que nous en soyons informés, il se présente personnellement sous son nom gentilice de Paul.

Avant sa conversion, Paul était un pharisien observateur exemplaire de la Loi (Phil., III, 6). Il savait que se laisser circoncire, c'était s'obliger à observer toutes les prescriptions de la Loi (Gal., V, 3) et il connaissait le poids de cette obligation pour un bon Juif (cf. Rom., VII, 7-25). On n'en conclura pas qu'il était un de ces pharisiens légalistes, tels que l'Évangile nous en présente. On pouvait être observateur attentif de la Loi et être un spirituel. Les sectaires de Qumrân dont on a souligné et le courant nomistique et l'intelligence spirituelle de l'Écriture (cf. J. M. Allegro, *Die Botschaft vom Toten Meer*, Francfort, 1957, p. 114 sq.; H.-J. Schoeps, *Paulus*, Tubingue, 1959, p. 69) en sont un exemple. Qu'on se rappelle l'influence de l'apocalyptique sur les œuvres littéraires retrouvées à Qumrân et la coloration eschatologique si marquée des épîtres pauliniennes! On peut donc bien se représenter ces trois valeurs religieuses, respect de la loi, exégèse spirituelle et perspective apocalyptique, unies dans une même personne à l'époque de Paul. Ces mêmes courants religieux ont d'ailleurs donné naissance aux sectes baptistes telles que celle de Jean le Précurseur qui préparèrent la voie au christianisme. Le courant prophétique même, compris dans une perspective apocalyptique, a dû influencer Paul de Tarse; ses fréquentes citations des prophètes, particulièrement d'Isaïe, et aussi des psaumes, peuvent être considérées comme un témoignage dans ce sens (cf. R. Bultmann, *Neueste Paulusforschung*, dans *Theologische Rundschau*, N. F., VIII, 1936, p. 8). S'il faut chercher des préparations à la conversion de Paul, ces traits caractéristiques de sa pensée religieuse sont des éléments d'explication plus solides que tous les cheminements psychologiques imaginés par certains dans l'esprit et dans l'âme de Paul.

Il n'y a aucune raison de ne pas admettre l'affirmation répétée de S. Luc concernant la citoyenneté romaine de Paul (Act., XVI, 21, 37; XXII, 25-29; XXIII, 27; XXIV, 16; XXVI, 32); celui-ci, d'ailleurs, la confirme implicitement : lorsqu'il mentionne la flagella-

tion qu'on lui a infligée à cinq reprises, il note que les Juifs en ont pris l'initiative; de fait, l'autorité romaine n'aurait pu le faire, en considération de sa qualité de Romain. Son père, de qui il l'avait héritée, a-t-il dû l'acheter? ou, peut-être, comme prisonnier de guerre emmené en Cilicie, l'a-t-il reçue lors de sa libération? On ne le sait. Des historiens ont rappelé qu'Antiochus IV avait donné le titre de citoyen aux Juifs de Tarse, à la suite de la pacification de la ville (cf. II Macch., IV, 30 sq.); mais ce ne sont là que des hypothèses pour expliquer l'origine d'un fait qui, lui, est certain.

II. La vocation apostolique. — La révélation que Paul reçut du Christ sur le chemin allant de Jérusalem à Damas, aux environs de l'année 34, ne change rien à sa science de l'Écriture ou à sa technique de l'interprétation de l'A. T. Elle bouleversa cependant sa vie par la nouvelle intelligence religieuse que Dieu lui donna de sa Révélation. Dieu l'appelait à être le prédicateur de l'Évangile du Christ qui venait de se révéler à lui (cf. Phil., III, 12*b*) : il devenait l'apôtre des Gentils (Gal., I, 15 sq.). Persécuteur de l'Église de Dieu et ignorant le Christ, il est devenu, de par cette révélation, le serviteur du Seigneur Jésus. C'est là, d'après les indications de Paul lui-même (cf. Phil., III, 8 et II Cor., V, 16; cf. J. Cambier, *La connaissance charnelle et la connaissance spirituelle du Christ par saint Paul dans II Cor., V, 16*, dans *Littérature et Théologie pauliniennes*, Desclée de Brouwer, 1960, p. 72-92), la véritable signification à donner à l'événement. La triple narration qu'en donnent les Actes, selon une reconstitution des événements opérée par Luc, à partir d'une tradition qui lui est propre, ne met en avant aucun motif psychologique et ne laisse soupçonner aucune préparation humaine à la vocation de S. Paul : la seule explication que donnent nos textes est l'intervention du Christ dans la vie de S. Paul, au moment voulu par Dieu. Mis à part le scepticisme de Loisy concernant l'historicité de l'événement, on peut admettre que cet auteur a bien vu la signification religieuse fondamentale de la narration de Luc : « Le récit de sa conversion, à supposer qu'il soit historique, n'a rien d'une étude psychologique : c'est un beau miracle, dont on ne nous dit pas les antécédents » (A. Loisy, *La conversion de Paul et la naissance du christianisme*, dans *Revue d'Hist. et de Littér. religieuses*, V, 1914, p. 289 sq., 316 sq.).

Les trois récits que Luc nous donne de l'événement de Damas (Act., IX, 3-9; XXII, 6-11; XXVI, 12-18) présentent quelques divergences dans la forme. Sans entreprendre leur analyse littéraire détaillée, on peut souligner leur accord fondamental avec les brèves allusions que S. Paul consacre à l'événement de Damas (Il semble bien qu'il faille abandonner l'hypothèse de Kirsopp Lake selon laquelle Luc aurait utilisé, dans Act., IX, XXII et XXVI, trois sources différentes, caractérisées par le critique anglais comme antiochienne, paulinienne et jérosolymitaine. Cf. *The Beginnings of Christianity*, V, 188-191). Dans les trois narrations nous retrouvons l'apparition lumineuse du Christ (IX, 3 : ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ; XXII, 6 : ἐξαίφνης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ περιαστράψαι φῶς ἱκανὸν περὶ ἐμέ; XXVI, 13 : εἶδον...οὐρανόθεν ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περιλάμψαν με φῶς) et la chute de Paul à terre, tandis qu'il entend une voix céleste (IX, 4 : καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσεν φωνὴν λέγουσαν αὐτῷ; XXII, 7 : ἔπεσά τε εἰς ἔδαφος καὶ ἤκουσα φωνῆς λεγούσης μοι; XXVI, 14 : πάντων τε καταπεσόντων ἡμῶν εἰς τὴν γῆν ἤκουσα φωνὴν λέγουσαν πρός με). Le reproche à Paul est libellé de la même manière dans les trois récits : Σαοὺλ, Σαοὺλ, τί με διώκεις; (IX, 4; XXII, 7; XXVI, 14). Enfin, les trois fois, on note la question de Paul et la réponse du Seigneur : τίς εἶ, κύριε;... ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς... ὃν σὺ διώκεις) (IX, 5; XXII, 8; XXVI, 15). Ces détails, formulés à trois reprises d'une façon assez semblable, constituent les éléments classiques d'une théophanie et ils peuvent illustrer la brève mention de Paul, en Gal., I, 16 : ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. On peut aussi rappeler Phil., III, 12 (ἐφ' ᾧ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ) et où le verbe κατελήμφθην doit indiquer principalement la connaissance religieuse nouvelle reçue par Paul, celle du Christ. Notons encore que le troisième récit des Actes mentionne une apparition du Seigneur à S. Paul où il est commandé à ce dernier d'évangéliser les Gentils, tout comme en Gal., I, 16.

Ainsi donc, les grandes lignes de la triple rédaction lucanienne correspondent à l'événement mentionné par Paul : il reçut du Seigneur une « apocalypse » (Gal., I, 16; cf. I Cor., XV, 8). Les mentions très nettes de I Cor., IX, 1 et XV, 8 doivent nous faire admettre une vision du Christ glorieux analogue à celles qu'ont eues les autres apôtres. Loisy supprime l'historicité de l'événement : mais, refusant avec raison d'expliquer l'événement de Damas par une crise de conscience, comme le font généralement les libéraux, il recourt à « une agitation de l'esprit », ce qui n'est guère plus heureux (A. Loisy, *L'Épître aux Galates*, Paris, 1916, p. 74 sq.). Au point de vue de la présentation littéraire des trois récits des Actes, on a souligné leur parenté avec II Macch., III, 22-36 (H. Windisch, *Die Christus-epiphanie von Damaskus*, dans *Zeitschr. f. N. T. Wiss.*, XXXI, 1932, p. 1-23). Une bonne étude sur les quatre notices relatant l'événement de Damas, Gal., I, 15 et les trois récits des Actes, et concluant à l'historicité fondamentale du fait, a été donnée par J. Munck, en 1948, dans *Studia Theologica*, Lund, 1948, p. 131 sq.; on la trouvera remaniée et plus étoffée dans J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague, 1954, p. 1-27. Voir aussi E. Benz, *Paulus als Visionär. Eine vergleichende Untersuchung der Visionsberichte des Paulus in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen*, dans *Akad. Wiss. Lit. Mainz*, Geistes und Sozialwiss. Kl., 1952, n° 2.

Des reconstitutions psychologiques ont été tentées, par ex. sur la base de Rom., VII, 14-25. Cette manière de comprendre le texte a été réfutée par W. G. Kümmel, *Römer 7. und die Bekehrung des Paulus*, dans *Unters. zum Neuen Test.*, XVII, Leipzig, 1929; cf. déjà A. Loisy, *art. cit.*, 310 sq. Selon Kümmel, Rom., VII, 14-25 décrit la situation religieuse du juif sous le régime de la loi, sans référence au cas particulier de Paul. Il a été suivi par R. Bultmann, dans *Imago Dei, Beiträge zur theologischen Anthropologie*, Giessen, 1932; *Römer 7. und die Anthropologie der Paulus*, p. 53-62. Dans un sens contraire, voir comme exemple de reconstitution psychologique les pages de M. Goguel consacrées à la question, dans *La Naissance*, p. 92-104, spécialement les pages 99-103 qui traitent de la théophanie de Damas. Les analogies superficielles notées par l'auteur — il cite la conversion de Marie-Alphonse Ratisbonne, en 1842, et celle de Sundar Singh, en 1904, — ne peuvent servir d'explication sérieuse au cas de Paul. Ces reconstitutions trouvent heureusement de moins en moins d'approbateurs (voir E. Stauffer, dans *Theol. Wört.*, II, p. 355-358); de fait, il ne faut pas demander au texte ce qu'il n'a jamais eu pour mission de nous transmettre (voir, cependant, l'étude de G. H. Wood, *The Conversion of St. Paul, its Nature, Antecedents and Consequences*, dans *New Testam. Stud.*, I, 1954-1955, p. 276-282, p. 278 sq.). Dans son étude sur l'événement de Damas, *Die Bekehrung des heiligen Paulus in der Exegese des 20. Jahrhunderts*, Rome, 1942, E. Pfaff donne un catalogue rapide de nombreuses opinions présentées par les exégètes. Si l'auteur ne fait pas

une bonne étude littéraire personnelle des textes, il se fait au moins l'écho de la tendance actuelle qui renonce de plus en plus à expliquer la conversion de Paul en reconstituant une préparation psychologique. Ce qui est certain, c'est l'affirmation de Paul lui-même : le Christ s'est fait connaître à lui (Phil., III, 12), l'amenant à abandonner « la justice de la Loi » que jusque-là il avait recherchée avec ardeur dans le judaïsme des Pharisiens, pour ne plus connaître désormais que le Christ (Phil., III, 8; cf. II Cor., V, 16). La puissance de Dieu manifestée par l'intervention du Christ est la seule explication donnée par nos textes à la conversion de Paul, l'élu de Dieu (cf. Act., IX, 15).

Il faut noter encore un point, important pour l'intelligence de l'événement de Damas, et donc pour celle de la personne et de la doctrine de S. Paul : le Seigneur Jésus qu'il connut alors et dont il est devenu l'apôtre fidèle est un être céleste, certes, mais aussi un être historique, né d'une femme (Gal., IV, 4) et descendant de la race de David (Rom., I, 3); cette Personne réelle est entrée dans sa vie à un moment donné, lui donnant par là une orientation religieuse nouvelle. Ne laisser à Paul qu'un Christ glorieux, coupé de l'histoire, sous prétexte de démythiser les formules pauliniennes, c'est fausser l'intelligence de la vie religieuse de l'apôtre du Christ et méconnaître un élément essentiel de sa doctrine, laquelle comporte une réflexion théologique, — occasionnelle, il est vrai, et à visée pastorale, — sur l'histoire sainte de l'Israël véritable.

On a souvent souligné l'importance de l'événement de Damas : il a été décisif pour l'avenir de Paul; celui-ci, devenu chrétien, a pu faire triompher rapidement une orientation spirituelle et universaliste dans le christianisme primitif; par là, il est à l'origine d'un développement extraordinaire dans l'Église du Christ.

III. La vie chrétienne et apostolique de Paul. — Avant de retracer les grandes lignes de la vie chrétienne et apostolique de Paul, il nous semble important de souligner la valeur religieuse qui en a constitué le caractère spécifique. Il est courant de centrer la vie de l'apôtre autour de la recherche et de la prédication de la justice de Dieu. On précise même que Paul réalise cette valeur fondamentale en tant que penseur qui élabore sa théologie et en tant qu'homme d'action consacré à la mission. Il nous semble que la valeur-clé expliquant le mieux la vie de Paul est son ministère apostolique voulu par Dieu et à lui révélé par le Christ : il est l'Apôtre des Gentils (Gal., I, 16). En relation avec son apostolat, et en dépendance de celui-ci, Paul est occasionnellement théologien. Ce caractère occasionnel n'infirme d'ailleurs en rien la valeur et la profondeur exceptionnelles de sa pensée théologique, et il n'exclut pas le fait de synthèses partielles importantes sur l'Évangile et sur l'Église, comme le sont Romains et Éphésiens.

On retrace souvent la vie chrétienne et apostolique de Paul en prenant comme cadre les grands voyages pauliniens mentionnés par les Actes; à la réflexion, ce critère paraît un peu superficiel, et il n'est, en fait, qu'une concession à l'historiographie lucanienne. Nous pensons que les textes des épîtres font clairement admettre une activité apostolique de Paul dès les débuts de sa vocation (cf. *infra*, col. 292 sq.). Il lie toujours intimement sa vocation à la vie chrétienne et celle-ci au ministère apostolique, les présentant comme une seule réalité concrète (cf. Gal., I, 15; Rom., I, 1, 5). De plus, dans la page autobiographique de Gal., I, 10 sq., c'est de la même manière que sont indiqués les premiers voyages consécutifs à la christophanie et les autres voyages que Paul a effectués au cours de la première période de son apostolat (Gal., I, 17*b*, 17*c* - 18 : voyage à Jérusalem, 21) : il les présente comme des voyages missionnaires où il prêche l'Évangile; le jugement des fidèles de Jérusalem caractérise l'ensemble de l'activité de Paul qui vient d'être rappelée : l'ancien persécuteur de l'Église prêchait maintenant la foi au Christ (cf. I, 23). Enfin, on peut accepter comme une confirmation de cette manière de voir l'indication d'Act., IX, 20 qui suit immédiatement le récit de la théophanie de Damas : « Il passa quelques jours au milieu des chrétiens de Damas (19*b*) et aussitôt il commença à prêcher au sujet de la personne de Jésus, proclamant qu'Il est le Fils de Dieu ». Cette prédication, qui dura un certain temps (IX, 23*a*), explique d'ailleurs la persécution qu'il subit de la part des Juifs et sa fuite, franchissant dans un panier les murailles de Damas (IX, 23-25). Paul précise en le confirmant ce détail pittoresque : c'est par une fenêtre que le panier fut descendu le long de la muraille de Damas; le trait est noté parmi ses souvenirs de travaux et de souffrances apostoliques, en II Cor., XI, 23-33.

En suivant les indications de Paul, confirmées d'ailleurs par les Actes, nous proposons de regarder comme une date-charnière, dans la vie apostolique de Paul, l'Assemblée de Jérusalem où les chefs de l'Église reconnaissent à Paul la responsabilité et la direction de la mission et de la prédication évangélique auprès des Gentils (Gal., II, 7; cf. Act., XV). Cet événement annonce une nouvelle époque dans son ministère apostolique. Pendant la première période, tout de suite après l'événement de Damas, il obéit à sa vocation en évangélisant la Syrie et la Cilicie, puis il se fixe à Antioche. L'ancien persécuteur se fait accepter par les fidèles du Christ et fraie sa voie dans l'Église naissante, mais il n'est pas encore considéré comme l'apôtre de la gentilité. A partir de 49, il est à la tête de la mission auprès des païens et est officiellement reconnu comme tel par les autorités de Jérusalem. La fondation de ses nombreuses communautés, le souci qu'il en porte continuellement (II Cor., XI, 28), les directives qu'il leur donne dans ses visites et dans ses lettres, le désir qu'il a d'étendre l'évangélisation à toutes les nations païennes (cf. Rom., XV, 15-24), et enfin la responsabilité qu'il se sent vis-à-vis d'elles (cf. Rom., I, 11 et 13), sont autant de caractéristiques de la seconde période.

Comme notre centre d'intérêt, pour l'intelligence et la structure de la vie de Paul, est son ministère apostolique, on peut se demander si notre documentation, plus abondante durant la seconde période (toutes les épîtres ont été écrites pendant ce temps), ne nous invite pas à y distinguer des étapes. Si la méthode d'apostolat n'a pas varié, il apparaît que les lettres de Paul présentent une évolution dans la réflexion théologique. Non pas que Paul change de théologie, évidemment; mais la perspective eschatologique, qui est présente dans toute l'œuvre de Paul, est fort soulignée dans le premier groupe (I et II Thess.); les valeurs de vie chrétienne, présentes dès le début et qui reviendront dans les épîtres de la captivité, dominent les grandes épîtres; enfin, dans Colossiens et Éphésiens, les préoccupations ecclésiologiques sont plus accentuées. Ces changements de préoccupations religieuses, pour lesquels il est évidemment impossible d'indiquer des dates précises, devaient au moins être mentionnés.

Une dernière remarque avant d'aborder la première période. Paul a-t-il devant les yeux, dès le début de son apostolat, un vaste plan apostolique tel qu'il le présentera à la fin de sa carrière missionnaire : porter la bonne nouvelle à *tous* les peuples païens (Rom., XV, 15-24)? Et veut-il se porter rapidement partout, avant que ne vienne la parousie (Rom., XIII, 11)? On peut le supposer légitimement, quand on regarde l'en-

semble de l'activité de ce missionnaire élargissant continuellement le champ de son apostolat au cours de ses voyages successifs.

1° *Les premières prédications apostoliques.* — Pour retracer la première partie de son apostolat, nous suivons le schéma chronologique que Paul nous a laissé en Gal., I, 10 - 11, 14. Les différences entre la présentation des événements dans Gal., I, 10 sq. et celle rapportée dans les Actes est une des difficultés classiques qui rendent difficile l'établissement des faits de la vie de Paul et leur succession. Nous ne pouvons donner ici l'état de la question. On consultera les commentaires sur Galates et sur Actes (spécialement le Commentaire sur les Actes de E. Haenchen, paru dans la Collection Meyer, 2e édit., 1960), ainsi que la bibliographie donnée par le R. P. Dupont dans son ouvrage *Les Problèmes du Livre des Actes*, 1950, p. 50 sq., 92 sq., et complétée jusqu'en 1956 par le même auteur dans la *Rev. Bibl.*, LXIV, 1957, p. 36; il a également apporté d'utiles mises au point sous forme d'observations à propos d'études récentes sur la question : *Chronologie paulinienne*, dans *Rev. Bibl.*, LXII, 1955, p. 55-59. Ces observations s'adressaient surtout à S. Giet, qui a répondu dans *Rev. Sc. Rel.*, XXXI, 1957, p. 329-342, en justifiant deux articles antérieurs parus dans *Rev. Sc. Rel.*, XXV, 1951, p. 265-269 et dans *Rech. Sc. Rel.*, XLI, 1953, p. 321-347. Les deux auteurs n'ont pas la même méthode de travail.

Dans Gal., I, 10-II, 14, le premier verset (I, 10 : Paul sert le Christ pour plaire à Dieu et non aux hommes) et le dernier (II, 14 : Paul prêche le véritable Évangile qui n'oblige pas à « judaïser ») mettent en relief, par l'inclusion qu'ils constituent, la pointe et le centre d'intérêt de cette péricope : Paul justifie son apostolat, tant dans son indépendance (il tient son autorité apostolique de la vision du Seigneur Jésus, Gal., I, 12), que dans sa doctrine (il est en accord avec les autorités de Jérusalem, Gal., II, 2). C'est en somme une histoire et une défense des premières années de son apostolat que présente Gal., I, 10 sq. Nous apprenons ainsi par Paul lui-même qu'aussitôt après l'événement de Damas il exerça un premier apostolat en Arabie puis dans la ville même de Damas (Gal., I, 17).

L'Arabie dont il est question ici peut désigner une région du territoire s'étendant depuis le nord de l'Euphrate jusqu'au sud-est de la Palestine. Mais comme il sera bientôt question, dans le texte, de l'influence d'Arétas, le roi des Nabatéens, on a raison de penser à une région située à l'est de Damas. Les Juifs commencèrent, dès ce moment, leurs persécutions contre le nouveau converti devenu le prédicateur du salut par la foi au Christ; ils le firent avec la complicité du roi Arétas, nous dit S. Luc (Act., IX, 23-25); S. Paul rappela lui-même sa fuite de Damas, (II Cor., XI, 32 sq.).

C'est à ce moment, c.-à-d. après trois ans déjà de vie chrétienne, que Paul monte à Jérusalem pour la première fois. De fait, malgré les hésitations de certains auteurs, il nous semble que les trois ans indiqués en Gal., I, 18, doivent certainement s'entendre à partir de l'événement de Damas, et non d'une période de trois ans que Paul, indépendamment d'un séjour antérieur en Arabie, aurait vécue à Damas; pour les besoins de la polémique — il veut montrer son indépendance vis-à-vis de Jérusalem, depuis trois ans déjà — Paul a certainement cité le chiffre le plus fort.

Force nous est de constater une divergence mineure entre les présentations des événements, dans Galates, d'une part, dans les Actes, de l'autre. Il faut se rappeler que la page de Paul est dominée par le double souci d'affirmer l'indépendance de son ministère auprès des Gentils (Gal., I, 12, 16 *b*, 17 *a*) et son accord doctrinal avec les dirigeants de l'Église de Jérusalem (Gal., II, 2). La narration lucanienne est conditionnée par une perspective fort différente : racontant l'histoire des origines de l'Église, elle montre que, suivant la promesse du Christ (Act., I, 9), la prédication apostolique part de Jérusalem pour rayonner dans le monde entier, soulignant très souvent le rôle central de Jérusalem. S. Luc ne ressent pas la nécessité de souligner l'indépendance du ministère de Paul; il est plus soucieux de montrer l'unité des apôtres dans l'Église primitive. C'est pour cela que, à propos du cas de Paul, il relève le rôle de Barnabé intervenant en faveur de Paul auprès des Apôtres (Act., IX, 27 sq.). Barnabé interviendra vraisemblablement à un autre moment de la vie de Paul : il était favorablement connu de la communauté de Jérusalem (Act., XI, 22 sq.), et il fut, au début du moins, le compagnon des voyages apostoliques de Paul (Gal, II, 1; cf. Act., XIII-XIV).

On peut hésiter sur le sens des affirmations de Gal., I, 18 et II, 1 : s'agit-il seulement de voyages où il y eut confrontation doctrinale entre Paul et les Apôtres de Jérusalem, ce que pensent certains critiques, entre autres, R. Bultmann (dans *R. G. G.*², IV, col. 1023), ou bien n'y eut-il que ces seuls voyages de Paul à Jérusalem, depuis sa conversion jusqu'à l'Assemblée de Jérusalem? Il faut noter que, pour ce qui regarde le voyage mentionné en Act., IX, 27 sq., toute la difficulté de concilier le récit des Actes et celui de Gal., I, 10 sq. subsiste, car l'entrevue avec les Apôtres (Act., IX, 27) est expressément niée par Paul (Gal., I, 17 *a*). Nous pensons qu'il faut admettre le sens obvie des paroles de Paul : il n'est monté à Jérusalem voir les Apôtres que trois ans après la vision de Damas. Notons d'ailleurs que la solution donnée à ce point d'histoire bien précis n'infirme en rien la position religieuse de Paul par rapport à l'Église de Jérusalem : il veut voir garder, dans ses Églises, les traditions religieuses des Églises de Judée (cf. I Cor., XI, XV), comme il tient à l'accord doctrinal avec les autorités de Jérusalem et particulièrement avec Pierre (Gal., I, 18; II, 2).

De fait, Paul est allé à Jérusalem, tout exprès pour faire la connaissance de Pierre (Gal., I, 18 *a*), ce qui était reconnaître le rôle éminent de ce dernier dans l'Église; mais c'est sans doute intentionnellement qu'il précise : « ma visite à Pierre dura quinze jours »; il faut comprendre que, pendant ce bref séjour, Paul n'est pas venu s'instruire auprès de Pierre. Dans le même sens, il ajoute : « Je n'ai vu aucun autre apôtre si ce n'est Jacques, le frère du Seigneur. » Paul quittera donc Jérusalem sans être pratiquement connu des chrétiens de Judée (Gal., I, 22). Il remonte en Syrie et en Cilicie où il reprend son apostolat missionnaire (Gal., I, 21). Comme il le fera plus tard (cf. son séjour de deux ans environ à Corinthe, de trois ans environ à Éphèse), Paul a dû se fixer principalement dans un centre : d'après les renseignements des Actes, on peut admettre que les centres de son apostolat furent Tarse, sa ville natale, et Antioche (Act., IX, 30; XI, 25 sq.), la capitale de la Syrie, où florissait une communauté chrétienne assez ouverte pour prendre franchement ses distances vis-à-vis de la religion juive (Act., XI, 26 *b*) et donc pour accueillir un « helléniste » aussi universaliste que Paul de Tarse.

Cette période de l'apostolat couvre quatorze années (Gal., II, 1), et elle est marquée par un seul voyage à Jérusalem, à la fin. La page autobiographique de Gal., I, 10 sq., qui insiste sur l'unicité de ce dernier voyage, peut difficilement être contredite. Par ailleurs, elle ne nous donne aucun renseignement sur l'action de Paul, sinon ce trait très général : Paul prêchait la

foi chrétienne qu'autrefois il avait persécutée, et ses succès apostoliques provoquaient les actions de grâces des Églises de Judée (Gal., I, 24). Pour ce qui est du séjour de Paul à Antioche, Luc nous dit que c'est Barnabé qui l'amena dans cette ville (Act., XI, 26), sans doute aux environs de l'année 44, et qu'ensemble ils y prêchèrent une année entière (XI, 26 *b*). A cet endroit de son récit, S. Luc mentionne la mort d'Hérode (XII, 23), survenue en 44.

Mais il nous faut bien constater une nouvelle aporie dans la présentation lucanienne des événements : Barnabé et Paul auraient apporté aux chrétiens de Jérusalem éprouvés par la famine des secours rassemblés par l'Église d'Antioche (Act., XI, 30; XII, 25); cela est possible; cependant, il faut remarquer qu'un voyage de Paul à Jérusalem à cette date ne correspond pas aux données de Gal., I, 10 sq. De plus, les Actes, à part une mention très générale en XXIV, 17, et qui correspond à une activité réelle de Paul, ne parlent avec précision qu'en cet endroit-ci d'une collecte organisée dans les Églises de la gentilité au profit de celle de Jérusalem; selon Luc, il y aurait donc déjà eu une pareille manifestation de charité avant les grands voyages missionnaires de Paul; ce dernier, au contraire, n'insiste que sur celle dont il a pris l'initiative et toute la charge, au cours de la dizaine d'années qui suivirent l'Assemblée de Jérusalem (cf. I Cor., XVI, 3; II Cor., VIII-IX; Rom., XV, 26). Peut-on supposer que Luc a déplacé la date de cette collecte dans l'organisation de son récit? Nous connaissons sa manière de travailler par son évangile, pour lequel nous avons un point de comparaison, l'évangile de Marc que Luc reprend presque entièrement. Copiant habituellement ses sources bout à bout, il en modifie l'ordre, leur donnant une économie propre qui lui permet de réaliser son dessein : reproduire l'essentiel de la bonne nouvelle du Christ (cf. L. Cerfaux et J. Cambier, article Luc, dans *D. B. S.*, V, col. 581 sq.). Luc nous avait d'ailleurs avertis, dans son prologue, qu'il nous présentait la matière évangélique dans un certain ordre. La formule ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι de Luc, I, 3, évoque un ordre littéraire, non la reconstitution critique de la suite des faits. La remarque vaut aussi pour le second tome de l'ouvrage de Luc que sont les Actes des Apôtres. On notera que, dans les Actes, Luc laisse voir clairement, dans l'économie de son récit, « son tempérament pacifique » et son souci constant de montrer l'unité régnant parmi l'ensemble des chrétiens. Cf. L. Cerfaux et J. Dupont, *Les Actes des Apôtres*, dans *La Sainte Bible*, Paris, 1953, p. 27 sq.

Diverses études littéraires (Ad. Harnack, J. Jeremias, L. Cerfaux, J. Dupont, P. Benoit) ont proposé plusieurs explications de la mention répétée d'un voyage de Paul à Jérusalem. Si les conclusions de l'intéressante étude de P. Benoit (cf. *supra*, col. 281) doivent être acceptées, elles ne feraient que rendre compte d'un fait littéraire : comment un seul voyage, — le deuxième, et qui correspondrait à Gal., II, 1 sq.,— a été mentionné plusieurs fois, par suite du travail rédactionnel de Luc, au point de donner l'impression évidente de plusieurs voyages (le fait que tant d'exégètes ont interprété Act., XI, 27-30; XII, 25; XV, 1 sq. comme indiquant bien des voyages distincts qui ont amené S. Paul trois fois à Jérusalem semble être une preuve solide de l'efficacité des intentions de Luc). Il resterait donc encore à expliquer le résultat final de la présentation lucanienne. Une négligence grave et involontaire de la part de Luc dans la construction de son récit nous semble une hypothèse qui ne cadre pas avec sa manière habituelle de travailler. Notre auteur n'a-t-il pas expressément voulu rattacher Paul, l'apôtre des Gentils, au berceau de l'Église primitive, et cela avec une insistance marquée? Luc a lui-même rappelé une parole de Jésus concernant la prédication de l'Évangile qui partirait de Jérusalem pour gagner le monde entier (Act., I, 8) : tout le Livre des Actes se présenterait bien comme une illustration de cette parole (cf. J. Dupont, *Le salut des Gentils et la signification théologique du Livre des Actes*, dans *N. T. S.*, VI, 1959-1960, p. 132-155).

On peut imaginer le schéma des premières prédications de Paul aux païens, d'après le résumé qu'il en écrira peu d'années plus tard aux Thessaloniciens : « Détournez-vous de vos idoles pour servir le Dieu vivant et vrai, et pour attendre le Fils de Dieu venant du ciel, lui que Dieu a ressuscité des morts, le Christ Jésus qui nous a arrachés à la colère divine menaçant les pécheurs » (I Thess., I, 9 sq. est une formule frappée qui doit être le résultat acquis au cours des prédications antérieures de Paul aux païens et un résumé de celles-ci). Paul devait aussi s'adresser aux Juifs; selon les Actes, il commençait par eux. Nous avons un schéma résumant les thèmes de sa prédication aux Juifs dans Act., XIII, 15-41; c'est une page d'histoire sainte aboutissant à la Personne du Christ mort et ressuscité, et se terminant par une proclamation bien paulinienne dans la forme : la rémission des péchés et la justification, que l'on ne pouvait obtenir sous le régime de la Loi, nous la recevons maintenant par la foi au Christ. Les Actes laissent la nette impression de l'insuccès presque total de Paul auprès de ses congénères. En I Thess., il a émis lui-même un jugement semblable (I Thess., II, 14-16); cette réflexion doit résumer une expérience déjà longue de l'Apôtre. Mais il n'y a pas que les Juifs qui entravent l'apostolat de Paul. Celui-ci se plaindra bientôt « de faux frères et d'intrus qui viennent espionner la liberté des chrétiens pour asservir ceux-ci »; ce sont des judéo-chrétiens contre qui Paul a eu à défendre la liberté de l'Évangile et la vérité de Dieu (cf. Gal., II, 4 sq.).

Quand, en Gal., I, 24, il mentionne les actions de grâces rendues à Dieu par les Églises de Judée pour son œuvre apostolique, celle-ci doit s'entendre de sa prédication à Antioche où, pour la première fois, l'Évangile fut prêché à des païens (Act., XI, 20 sq.) mais aussi de ses voyages apostoliques qu'il fit en Cilicie (Gal., I, 21). Les Actes nous donnent des détails sur les cinq dernières années environ de cette période : Barnabé et Paul, partant d'Antioche, ont prêché la bonne nouvelle à Chypre, la patrie de Barnabé, en Pamphylie, en Pisidie et en Lycaonie; puis ils sont revenus à Antioche où ils demeurèrent quelque temps (lire Act., XIII-XIV). Nous suivons ici les grandes lignes de la chronologie lucanienne. Cependant, il n'est pas impossible que les événements racontés en Act., XIII-XIV se soient, en fait, passés après l'Assemblée de Jérusalem (rapportée en Act., XV), comme le proposent plusieurs critiques, par ex. P. W. Beare (dans deux articles cités par J. Dupont, dans *Les Problèmes des Actes*, p. 63), J. Porter (*ibid.*, p. 65 sq.); R. Bultmann (dans *R. G. G.*[3], IV, col. 1045) est de cet avis; E. Fascher (dans Pauly-Wissowa, *Suppl.*, VIII, col.451) est moins absolu, mais semble incliner vers la même opinion. M. Dibelius, au contraire, accepte les grandes lignes chronologiques de Luc (*op. cit.*, p. 67).

C'est à Antioche que les menées des judaïsants provoquent surtout des difficultés; leurs attaques, au dire de S. Luc, sont spécialement dirigées contre Paul et Barnabé (Act., XV, 2) qui conduiront une députation de l'Église d'Antioche auprès des Apôtres et des « Anciens » de Jérusalem pour régler ce différend. Le même renseignement est donné par Paul, en Gal., II, 1, qui ajoute une précision : c'est d'après une révélation qu'il est monté à Jérusalem. Il y expose l'Évangile qu'il prêche aux Gentils en des formules qui doivent être assez proches de celles qu'il transcrira, peu d'an-

nées plus tard : il prêche la vraie parole de Dieu qui produit ses effets dans ceux qui croient en elle (I Thess., II, 13); celui qui croit en Jésus mort et ressuscité vivra avec le Christ (I Thess., IV, 14). Les chefs de l'Église de Jérusalem, — ceux qui en étaient les colonnes, — approuvèrent l'apostolat de Paul et de Barnabé auprès des Gentils (Gal., II, 9 sq.). Une décision importante vient d'être prise par les autorités de l'Église du Christ, à Jérusalem : de même que Pierre présidait déjà à l'évangélisation des Juifs, ainsi on reconnaît maintenant à Paul sa vocation d'apôtre des Gentils (Gal., II, 7-9). Pierre et Paul, se partageant les deux parties religieuses de l'humanité à gagner au Christ, vont réaliser concrètement l'ordre du Seigneur (Matth., XXVIII, 18-20) venu de la part du Père (Matth., XXVIII, 18) pour récapituler toutes choses (Eph., I, 10) et unir en sa Personne les deux blocs religieux de l'humanité afin de les amener au Père (Eph., II, 14-18).

Les exégètes admettent communément que Act., XV doit bloquer plusieurs assemblées; les uns en distinguent deux (par ex., XV, 4-5 et XV, 6-29) et les autres, trois (par ex., XV, 4-5; 6-21 et 22-29). Un certain nombre de ces derniers pensent que le « décret de Jérusalem » a été rattaché par Luc au concile de Jérusalem de 49, alors qu'il lui serait antérieur (quelques auteurs peu nombreux) ou, selon la plupart d'entre eux, postérieur. L'hypothèse peut se soutenir (voir J. Dupont, *Les Problèmes*, p. 67-70).

Nous dirons que nos deux apôtres, après l'assemblée de 49, ont pu retourner à Antioche apaiser leurs fidèles et continuer leur œuvre (cf. Act., XV, 30-35).

2° *L'apôtre de la gentilité.* — Un épisode important marque le début de cette nouvelle période : on l'a appelé l'incident d'Antioche; il dénote, non pas une divergence de vues entre Paul et Jérusalem, mais une pratique différente observée dans les relations entre judéo-chrétiens et helléno-chrétiens. On connaît l'incident (cf. Gal., II, 11-14) : la conduite un peu pusillanime (cf. II, 12 *c*) de Pierre à Antioche risquait de donner une certaine victoire aux judaïsants, si Paul n'était intervenu avec énergie pour défendre la liberté chrétienne de ses fidèles. De fait, Pierre était venu à Antioche; son passage en cette ville pouvait être une visite d'amitié en réponse à celle qu'une délégation avait faite à la communauté de Jérusalem (Gal., II, 1 sq.; cf. Act., XV, 2 sq.); peut-être tenait-il à juger par lui-même (cf. une situation analogue décrite dans Act., IX, 32 sq.) la situation de cette communauté « mixte » florissante. A son arrivée, sans se soucier des anciennes prohibitions juives concernant la cohabitation avec les païens, Pierre traitait naturellement tous les chrétiens d'Antioche sur un pied d'égalité, mangeant, par ex., à la même table que les helléno-chrétiens. Tout cela était très conforme à « l'esprit de Jérusalem » (49). Mais, à la suite de la venue d'autres judéo-chrétiens, députés par Jacques et l'Église de Jérusalem, Pierre n'osa plus pousser aussi loin les conséquences des décisions de 49; il prit une attitude équivoque, ne mangeant plus qu'avec les Juifs de naissance; il entraîna à suivre son exemple l'ensemble des judéo-chrétiens et même l'apôtre Barnabé. On traitait donc ces anciens païens convertis comme des chrétiens de qualité inférieure; on accordait encore une certaine importance à la Loi et on minimisait, par là-même, la grâce de Dieu méritée par la mort du Christ. C'est alors que, pour rétablir la vérité de l'Évangile du Christ, Paul résiste à Pierre, en face de toute la communauté (Gal., II, 14). La narration de II, 11-14 reste inachevée et se continue en un développement doctrinal (II, 15-21); Paul ne prend pas la peine de nous raconter l'épilogue de son audacieuse intervention; son propos n'était pas de nous retracer une page de son autobiographie, mais de démontrer la vérité et l'origine divine de l'Évangile qu'il avait prêché aux Galates. Nous comprendrons, cependant, en fonction du contexte, que, tout comme dans la confrontation des positions doctrinales à Jérusalem, Paul aura pu faire accepter pleinement, à Antioche, les conséquences de la vérité de l'Évangile du Christ et de la liberté chrétienne.

Certains auteurs ont pensé que l'incident d'Antioche se placerait mieux avant la réunion de Jérusalem, puisque, disent-ils, celle-ci aurait dû empêcher que ne se produisent de pareils faits (c'est la position reprise récemment par le P. Féret, dans *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le conflit des deux Apôtres*, Paris, Édit. du Cerf, 1955; cf. à ce sujet, J. Dupont, *Pierre et Paul à Antioche*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, XLV, 1957, p. 42-60). Il n'est pas impossible que l'incident se soit produit avant l'assemblée conciliatrice de Jérusalem et qu'il ait même provoqué celle-ci. En effet, dans Gal., I, 10 sq., Paul transcrit un résumé de son ministère apostolique; les événements, au moins au début, se suivent dans l'ordre chronologique, ceux-ci étant pratiquement les rapports de Paul avec Jérusalem; cette succession chronologique est même soulignée par la triple répétition de ἔπειτα (I, 18, 21; II, 1). Mais il n'en est plus tout à fait de même quand il s'agit de l'incident d'Antioche qui ne rentre pas nécessairement dans l'énumération chronologique des événements et peut apparaître comme un sommet de la démonstration faite par Paul de l'origine divine de l'Évangile prêché par lui. Néanmoins l'hypothèse nous paraît moins probable : dans le cas où l'accord de Jérusalem se serait réalisé après l'affrontement d'Antioche, on pourrait appliquer à Pierre la mention péjorative de faux frère intrus venant menacer la liberté des communautés pauliniennes (Gal., II, 4 sq.); Paul laisse voir assez combien il estime l'apôtre Pierre (Gal., I, 18) et combien il tient à maintenir son accord doctrinal avec lui (Gal., II, 2). De plus, la locution ὅτε δέ (Gal., II, 11) qui introduit l'incident d'Antioche (cf. les emplois analogues de conjonctions temporelles dans notre chapitre : Gal., II, 12, 14) nous inclinent à admettre l'autre thèse. Nous placerons donc l'incident d'Antioche après la réunion de Jérusalem, comme un événement qui ne remet pas en question les décisions prises, mais qui en montre des applications pratiques différentes, suivant que l'on était judéo-chrétien ou non.

La narration de Luc laisse entendre que Paul ne prolongea pas son séjour à Antioche (Act., XV, 36); il entreprit assez tôt un voyage missionnaire, mais, cette fois, sans Barnabé. Il quitta Antioche, sans doute dans la seconde partie de l'année 49, avec un nouveau compagnon, Silas; il remonta, par voie de terre, vers la Cilicie et la Lycaonie où il revit et encouragea les chrétientés fondées quelques années auparavant. A Lystres, un troisième missionnaire s'adjoint au groupe, le jeune Timothée (Act., XVI, 2) qui restera jusqu'au bout son collaborateur fidèle et préféré; il sera mentionné, en même temps que Silas, dans les deux Lettres aux Thessaloniciens que l'Apôtre écrira bientôt (I Thess., I, 1; II Thess., I, 1). Paul poussa plus loin, en Phrygie, puis en Galatie (nous pensons qu'il évangélisa alors les Galates du Nord; cf. un état de la question dans *Introduction à la Bible*, II, p. 405 sq.; voir aussi H. Schlier, dans son Commentaire, p. 5 sq.). Pendant ce premier séjour en Galatie, Paul eut une santé déficiente (cf. Gal., IV, 13 sq., dont il faut rapprocher peut-être la mention plus obscure de II Cor., XII, 7), ce qui donna l'occasion aux fidèles de cette communauté de lui témoigner leur dévouement et de renforcer ainsi leur affection mutuelle. Quittant la Galatie, Paul obliqua vers l'Ouest, traversa la Mysie

et descendit à Troas. A partir de cette ville, la narration des Actes suit un journal de voyage écrit à la première personne du pluriel (Act., xvi, 11) et que l'on appelle traditionnellement les « morceaux-nous ». Luc, suivant son habitude, transcrit fidèlement sa source dont il est probablement l'auteur. Peut-être le compagnon de Tite, dont il est question en II Cor., viii, 18 est-il Luc, et Paul attesterait lui-même que Luc était son compagnon avant le temps de la captivité (cf. Col., iv, 14).

De Troas, les missionnaires font voile vers Samothrace, d'où ils gagnent la Macédoine; ils ne s'arrêtent cette fois que peu de temps à Philippes. Car Paul, Silas et Timothée durent y subir des outrages et des mauvais traitements (I Thess., ii, 2; cf. Act., xvi, 22-24) qui les forcèrent à quitter la ville. Ils descendirent à Thessalonique; mais, là non plus, ils ne purent continuer très longtemps leur apostolat. Les Juifs qui y possédaient une synagogue permirent à Paul d'y parler pendant trois sabbats seulement, dit S. Luc (Act., xvii, 2); S. Paul lui-même se plaint de leur hostilité qui l'empêcha d'y prêcher l'Évangile (I Thess., ii, 14-16). Sans doute dut-il continuer sa prédication dans la maison d'un chrétien de Thessalonique du nom de Jason (cf. Act., xvii, 7-9). Le ministère de Paul semble avoir été fructueux, comme il le rappellera lui-même aux Thessaloniciens quelques mois plus tard (οἴδατε... τὴν εἴσοδον ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν, I Thess., ii, 1); mais, comme très souvent, l'évangélisation s'y poursuit au milieu de difficultés et d'hostilités (...λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι, I Thess., ii, 2).

Comme partout ailleurs les principaux adversaires de Paul à Thessalonique furent les Juifs qui, après le départ de Paul, continuèrent leurs brimades contre les chrétiens, poursuivant ainsi, au dire de S. Paul, dans la diaspora, la persécution qu'ils avaient commencée contre les chrétiens de Judée (I Thess., ii, 14-16). Paul et ses collaborateurs partirent pour Corinthe. Mais les efforts des Juifs ne purent arrêter l'expansion du christianisme; s'ils ont aidé à l'étouffement du christianisme en Judée, ce fut l'occasion pour la jeune Église chrétienne de fixer son centre d'expansion dans une autre ville que Jérusalem, et le rôle de Paul fut ici prédominant. A lire une grande partie des Actes des Apôtres, à tenir compte de la tradition historique qui place un séjour de Pierre à Antioche, cette dernière ville apparaît comme le premier centre de grand rayonnement du christianisme (cf. aussi Gal., ii, 11 sq.). La fin des Actes suggère qu'il se déplaça ensuite vers Rome; l'importance que Paul attache à la chrétienté de la capitale de l'Empire (cf. Rom., i, 8-13) et la tradition historique solide qui fait de Rome le dernier centre de l'apostolat de Pierre le confirment.

Dans sa prédication aux païens de Thessalonique, Paul avait évidemment insisté sur la nécessité d'abandonner le culte des idoles pour celui du seul Dieu vivant (cf. Act., xiv, 15 *b*) et en cela on l'avait bien compris; ce service du Dieu vivant, il fallait y persévérer jusqu'à la parousie du Seigneur Jésus ressuscité qui viendrait un jour rechercher tous ses fidèles pour se les unir dans la gloire du Père (cf. I Thess., spécialement i, 9 sq.). Sans doute Paul avait-il fort souligné ce point dans sa prédication, et on comprend qu'une catéchèse trop rapide et inachevée ait été l'occasion d'une inintelligence de la parousie chrétienne; ce phénomène s'est d'ailleurs reproduit souvent dans l'histoire de l'Église. Pendant qu'il fonde l'Église de Corinthe, Paul apprend les calomnies que les Juifs répandent contre lui dans la jeune communauté de Thessalonique et la fidélité méritoire de celle-ci (cf. I Thess., i, 2 sq.; ii, 13 sq.). Il veut lui-même aller les réconforter, mais il en est empêché à diverses reprises par des obstacles qu'il ne précise pas, mais où il voit l'influence de Satan s'opposant au Royaume de Dieu (I Thess., ii, 17 sq.). Il leur envoie Timothée qui leur rappellera le sens eschatologique des persécutions qu'ils subissent et les affermira aussi dans la foi (I Thess., iii, 1 sq.). Après sa mission, Timothée rejoint S. Paul à Corinthe; il lui apporte de bonnes nouvelles : la foi des Thessaloniciens et leur vie chrétienne généreuse ne sont pas ébranlées par les épreuves. Les précisions apportées par Timothée sur l'Église de Thessalonique permettent à Paul de redresser quelques erreurs doctrinales et de donner les directives pastorales qui sont bien celles d'un père et aussi celles d'un organisateur de communautés (I et II Thessaloniciens). L'expérience de Thessalonique, jointe à la réflexion personnelle de S. Paul, l'amènera peu à peu à insister davantage sur les valeurs chrétiennes propres à la vie terrestre, sans cesser de les placer dans une perspective eschatologique.

Entre-temps il était descendu à Athènes où il venait de faire une autre expérience apostolique très profitable. Si la perspective prophétique d'une prédication qui n'insisterait pas assez sur l'aspect concret de la vie chrétienne actuelle pouvait avoir ses dangers, l'adaptation à la mentalité et à la culture de ceux qu'on veut convertir au Christ comportait un autre danger plus grave encore : celui de miser sur des moyens humains plutôt que sur la force de la parole de Dieu elle-même. Luc illustre cette expérience en rapportant un discours de Paul à l'aréopage (Act., xvii, 16-34); Paul lui-même nous en livre un écho très personnel. De fait, quittant Athènes pour aller prêcher l'évangile à Corinthe, il avoue un certain découragement ou plutôt une grande conscience de sa faiblesse à faire accepter l'Évangile par les païens. A Corinthe, il n'attendra plus le succès que de la force même de la parole de Dieu et de l'action de l'Esprit (I Cor., ii, 1-5). Luc nous laisse entendre que Paul séjourna près de deux ans à Corinthe (cf. Act., xviii, 11 et 18), vers les années 50-52; il y rencontra un ménage juif devenu chrétien, Aquila et Prisca qui venaient d'arriver d'Italie à Corinthe, forcés de quitter Rome à la suite du décret d'expulsion des Juifs par l'empereur Claude, en 49-50 (Act., xviii, 2). Ceci confirme d'une certaine manière que S. Paul commença vers l'année 50 son apostolat à Corinthe. Il séjourna chez Aquila et Prisca qui, quelques années plus tard, se fixeront à Éphèse; de cette ville, Paul, vers 57, enverra leurs salutations aux fidèles de Corinthe (I Cor., xvi, 19). Vers 58 encore, il espère retrouver à Rome Aquila et Prisca qui s'y étaient de nouveau fixés : il les cite parmi ses amis et connaissances qui prépareront sa venue dans la capitale romaine (Rom., xvi, 3). A la fin de son séjour à Corinthe, Paul dut comparaître devant le tribunal du proconsul Gallion (Act., xviii, 12 sq.). Or, celui-ci a dû arriver à Corinthe au mois de juill. 51 ou, comme le pense Hennequin, au printemps de l'année 52 (cf. L. Hennequin, dans *D. B. S.*, ii, col. 355-373, une excellente étude sur l'inscription de Delphes qui mentionne le proconsulat de Gallion; pour la bibliographie sur le sujet, après 1928, voir J. Dupont, *art. cit.*, dans *Rev. Bibl.*, lxiv, 1957, p. 36; voir aussi, du même auteur, *Chronologie paulinienne*, dans *Rev. Bibl.*, lxii, 1955, p. 55 sq.). La prédication à Corinthe fut particulièrement fructueuse, nous dit S. Luc (Act., xviii, 1-10); c'est bien l'impression que donne la lecture des lettres envoyées par Paul aux Corinthiens : ceux-ci forment une communauté fervente, riche en charismes, mais remuante aussi, et le sens chrétien n'y conditionne pas parfaitement les attitudes religieuses; c'étaient des tempéraments riches mais difficiles à manier. D'après la documentation laissée par S. Paul, il

semble bien que ce soit la communauté qu'il eut le plus de difficulté à maintenir dans la docilité à son apôtre et dans une foi profonde. La plus grande partie des membres appartenait, note encore S. Paul, aux classes sociales inférieures (I Cor., I, 26-29).

Après ce séjour de deux ans, il retournera à Antioche de Syrie, d'où il repartira bientôt pour aller évangéliser la région d'Éphèse. Il visitera auparavant les communautés d'Asie Mineure fondées antérieurement par lui, afin de consolider leur foi et d'encourager leur persévérance. Il faut compter, parmi ces Églises, celle des Galates (Galatie du Nord) à qui il écrira bientôt d'Éphèse. Il se fixa dans la capitale de la Province d'Asie pendant environ trois ans, sans doute de l'automne 54 jusqu'en 57. La date de l'épître aux Galates reste discutée (voir col. 221); il nous semble que, probablement au début de son séjour à Éphèse, Paul apprit les troubles et les ravages que des judaïsants suscitaient chez les Galates. Pour défendre la vérité de son Évangile, il écrit cette lettre célèbre, un document important pour la connaissance de S. Paul. Comme nous l'avons vu déjà, elle nous fournit des points de repère solides pour établir la chronologie de la première période du ministère apostolique de Paul (jusqu'à l'assemblée de Jérusalem); mais surtout elle nous révèle la personnalité de Paul, son rôle dans l'évangélisation des Gentils et la conscience qu'il a de l'origine divine de sa vocation apostolique en même temps que sa volonté de maintenir l'accord doctrinal avec l'Église de Jérusalem et tout particulièrement avec l'apôtre Pierre (cf. Gal., I, 16, 18; II, 1 sq., 7 sq.). De plus, la doctrine que Paul défend ici, dans un contexte polémique, est une des clés de l'intelligence de sa personne et de sa vie. Paul séjourna de deux ans et demi à trois ans à Éphèse (cf. Act., XIX, 8, 10), depuis 54 jusqu'en 57, suivant la chronologie que nous avons adoptée; la capitale de l'Asie fut, pendant cette période, le centre d'où Paul rayonnait dans toute la province (cf. Act., XIX, 10). Il a lui-même noté que son activité apostolique y fut très importante, égale d'ailleurs à l'hostilité qu'il rencontra dans l'accomplissement de son ministère (cf. I Cor., XVI, 9). Dans une lettre envoyée aux Corinthiens, probablement pendant la dernière partie de son séjour à Éphèse, il leur rappelle les dangers que sa prédication lui a suscités et qu'il accepte parce qu'il a la foi en la résurrection glorieuse des fidèles du Christ; il cite spécialement les difficultés rencontrées à Éphèse et il les décrit sous cette image : « Si c'est pour des motifs humains qu'à Éphèse j'ai combattu contre les bêtes, à quoi cela me servirait-il? » (I Cor., XV, 32; il s'agit sans doute ici de la même tribulation dont il est question en II Cor., I, 8). On rencontre d'autres emplois figurés de l'image « combattre contre les bêtes », désignant une épreuve subie, un grand danger couru (cf. Philon, *Vie de Moïse*, I, 43 sq.; Ign., *Rom.*, V, 1); dans un contexte où le verbe κινδυνεύω (XV, 30) introduit l'exemple d'Éphèse, il faut normalement interpréter l'image comme signifiant un danger exceptionnel auquel Paul fut exposé à Corinthe. D'ailleurs, lorsque, quelques mois plus tard, résumant les épreuves de sa vie apostolique, il énumère toutes sortes de périls, et entre autres des emprisonnements, il ne mentionne pas de captivité; lorsqu'il en subira, il le dira clairement (Phil., I, 7 *b*, 13 sq., 17; Col., IV, 3, 18; Eph., III, 1; IV, 1; Philem., 1, 9). C'est peut-être le désir d'affirmer que Philippiens a été écrit bien avant Éphésiens qui incite des auteurs à placer à Éphèse une première captivité pendant laquelle Paul aurait pu écrire cette épître. W. Michaelis (*Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus*, Gütersloh, 1925; *Die Datierung des Philipperbriefes*, Gütersloh, 1933), J. Schmid (*Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe*, Fr.-en-Br., 1931), M. Dibelius et W. G. Kümmel (*Paulus*, Berlin, 1951) la placent pendant une captivité que Paul aurait subie à Éphèse, vers 57; Lohmeyer pense qu'elle fut écrite pendant la captivité de Césarée, en 58-60. Il est vrai que certains arguments de critique interne, du point de vue littéraire et du point de vue théologique, inclineraient à postuler, pour l'épître aux Philippiens, une parution plus récente que celle de l'épître aux Éphésiens; mais des arguments de même nature vont dans le sens opposé (*Intr. à la Bible*, II, p. 486). La base objective qui doit soutenir l'hypothèse d'une captivité éphésienne ne nous semble pas assez solide.

A Éphèse, Paul accueille une délégation de fidèles venue de Corinthe et envoyée par Chloé, une chrétienne influente de l'endroit; il reçoit aussi une lettre de la communauté. Il apprend ainsi qu'à côté d'une riche vie chrétienne dont témoigne la communauté existent des obstacles qui menacent la pureté de la foi et des mœurs de certains chrétiens ainsi que l'unité de la communauté; on lui demande également des éclaircissements sur divers points de doctrine. Ce sera l'occasion, pour Paul, d'écrire une épître dans laquelle, plus qu'en aucune autre, il soulignera l'importance qu'ont les traditions dans l'Église du Christ ainsi que la nécessité de reconnaître l'autorité apostolique. Il écrit sa lettre probablement à l'époque de Pâques (cf. I Cor., V, 7 sq.); en tout cas, dans les nouvelles diverses que, suivant son habitude, il donne à la fin de sa lettre, il dit son intention de demeurer à Éphèse jusqu'à la Pentecôte (XVI, 8).

L'événement que Luc raconte en Act., XIX, 23-40, une émeute organisée par les orfèvres d'Éphèse menacés dans leur commerce par la prédication de Paul, aurait décidé celui-ci à avancer son départ. Selon les Actes, il ne fit que traverser la Macédoine pour se rendre directement en Grèce où il passa trois mois. On ne peut reprocher à Luc de trop résumer certains événements ni surtout de passer sous silence les démêlés de S. Paul avec les Corinthiens : nous savons qu'il préfère souligner les progrès de l'Église et la ferveur chrétienne des fidèles. L'analyse de la II^e^ aux Corinthiens (*supra*, col. 185; *Intr. à la Bible*, II, p. 437-440) permet de reconstituer avec quelque probabilité une suite d'événements qui apparaît plus dramatique. Ayant donc brusqué son départ d'Éphèse, avant la Pentecôte 57, Paul se sera rendu à Corinthe pour rétablir l'unité et faire respecter pleinement son autorité; cette visite, il l'avait promise à ses fidèles (I Cor., IV, 21); mais tous les esprits n'étaient pas prêts à une soumission complète à leur apôtre. Cette visite fut pour Paul un sujet de chagrin (II Cor., II, 1). Il ne put refaire l'unité de la communauté, faire accepter les traditions de l'Église de Judée et faire reconnaître son autorité apostolique; on l'accusera même d'esprit de domination (cf. II Cor., I, 24). Des chrétiens de Corinthe résistèrent ouvertement à leur apôtre, et celui-ci ressentit gravement cette offense. Le vague des indications de la seconde épître aux Corinthiens sur cet incident (II Cor., II, 5; VII, 12) ne permet pas de voir si Paul fut pris à partie en personne ou si son autorité fut mise en échec indirectement, en la personne d'un de ses représentants à Corinthe. Paul dut quitter momentanément la communauté; celle-ci reçut bientôt une lettre que nous ne possédons plus (pas plus qu'une première lettre envoyée à Corinthe et que l'on appelle parfois la lettre précanonique; cf. I Cor., V, 9) et à laquelle on a donné le nom de « lettre écrite dans les larmes », d'après l'expression employée par Paul lui-même dans II Cor., II, 4 (cf. VII, 8); il rappelle d'ailleurs l'heureux résultat qu'elle obtint : cette fois, la communauté est désireuse d'accueillir son apôtre. Sans doute celui-ci conservait

encore des ennemis dans la place, et la paix de la communauté et sa soumission à son apôtre n'étaient pas parfaites. C'est pour faire accepter pleinement son autorité par tous et pour prendre fermement à partie ses adversaires que, de Macédoine, il écrit la seconde épître aux Corinthiens (voir *supra*, col. 184). Avec la première épître aux Thessaloniciens et l'épître aux Philippiens (auxquelles on peut joindre celle aux Galates), c'est l'épître où l'on trouve le plus d'indications sur la personnalité et surtout sur le cœur de Paul. La tendresse de l'apôtre pour ses fidèles ne l'empêche pas d'ailleurs d'y prendre un ton sévère et incisif, surtout quand il s'attaque aux missionnaires judaïsants, les grands responsables, à ce moment, semble-t-il, des difficultés de la communauté. Cette fois, le but de Paul doit être atteint et il promet de revenir à Corinthe (II Cor., XIII, 10); il fit cette visite de réconciliation vers la fin de 57 et elle dura trois mois (Act., XX, 3). C'est pendant ces mois de l'hiver 57-58 que, de Corinthe, il écrivit son épître aux Romains. Il y avait plus de vingt ans que Paul avait reçu du Christ sa vocation d'apôtre des Gentils (Gal., I, 16); il avait, non sans difficulté, fait admettre officiellement des judéo-chrétiens ce qu'il appelle « son Évangile » : le salut est reçu de Dieu par la foi au Christ, et il ne faut plus rien imposer du judaïsme aux païens qui veulent se convertir au vrai Dieu. Il avait réfléchi au régime religieux nouveau introduit par le Christ dans l'histoire du salut; il avait été obligé de s'en expliquer clairement déjà dans une lettre aux Galates; dans la première épître aux Corinthiens, il avait repris le thème, mais cette fois dans une perspective sapientielle. Cette longue réflexion aboutit maintenant à un exposé théologique qui, à côté des évangiles, est devenu, dans toute l'histoire de l'Église chrétienne, la page capitale pour l'intelligence du message du Christ.

A la fin de sa lettre, Paul manifeste son désir de prêcher l'Évangile à Rome, la capitale de l'Empire devenue un centre important de la chrétienté. En effet, dans son évangélisation de la gentilité, Paul avait été amené à rayonner à partir de centres importants comme Éphèse et Corinthe. Il est curieux que les foyers culturels d'Alexandrie et d'Athènes, — dans cette dernière ville, il est vrai, Luc nous rapporte une tentative de Paul qui se solda par un échec, — n'aient pas joué ce rôle; on a avancé l'explication que, repliés sur eux-mêmes, ces foyers de culture étaient plus attentifs à préserver un passé glorieux qu'à s'ouvrir sur l'avenir (voir K. H. Schelkle, *Römische Kirche im Römerbrief*, dans *Zeitschr. für Kath. Theologie*, Vienne, Herder, LXXXI, 1959, p. 393-404). Rome devait constituer un point d'attraction pour une religion qui se répandait à travers tout l'Empire. Antioche était devenu un centre de diffusion du christianisme, et qui avait comme supplanté Jérusalem dans ce rôle (cf. *supra*, col. 299); Rome allait prendre le relais. Paul a peut-être entrevu cette destinée (cf. la manière dont il parle de cette communauté : Rom., I, 8, 15; XV, 23 sq.). Quelques années plus tard, Luc le soulignera clairement : dans les Actes, qui racontent les progrès de la mission dans le monde, l'arrivée de Paul à Rome est présentée comme un sommet et une sorte de conclusion. Or, quand Paul, en 57-58, se trouve à Corinthe, prêt à porter à Jérusalem le produit des collectes des Églises de la gentilité au profit des pauvres de Jérusalem, il se prend à faire le point de son action missionnaire : il a fondé et visité plusieurs fois des communautés chrétiennes en Orient et en Grèce. Dans sa perspective d'apôtre des nations, il peut estimer qu'il avait réalisé son œuvre en Orient et qu'il se devait désormais à l'Occident (Rom., XV, 22-24). Sans doute ce n'est pas l'habitude de Paul d'évangéliser des communautés qu'il n'a pas fondées lui-même (cf. II Cor., X, 15 sq.), et la communauté romaine est déjà bien connue dans le monde chrétien (Rom., I, 8). Mais ce point de vue tout personnel et qui jusqu'ici avait souvent retenu Paul de se rendre à Rome (Rom., XV, 22) cède le pas devant ce qu'il voit être une nouvelle étape dans la réalisation de sa vocation d'apôtre de tous les Gentils. Car c'est bien là le vrai sens de sa visite à Rome, et qui était clairement indiqué en Rom., I, 11 et 13-15 encadrant le 12, lequel n'est qu'une *captatio benevolentiæ* pour adoucir la première affirmation qui reste la principale. Paul compte s'arrêter quelque temps à Rome, et il espère que les Romains l'aideront à passer en Espagne où il espère bien fonder de nouvelles communautés (Rom., XV, 24, 28). Il possède d'ailleurs de nombreux amis dans la ville (cf. Rom., XVI, dont il faut accepter l'authenticité et aussi, de l'avis de la plupart des commentateurs modernes, la destination à la communauté romaine; voir, par ex., Sanday-Headlam, p. XCII-XCVIII; Lagrange, p. LXIII-LXV; Huby, p. 12-16; Althaus, p. 3, 134 sq.; Michel, p. 19 sq., 338 sq.; Nygren, p. 323 sq. Mentionnons, pour information, l'hypothèse selon laquelle Rom., XVI serait adressée à la communauté d'Éphèse; ce chapitre serait un additif à une copie de la lettre qui n'aurait compris initialement que Rom., I-XV; notre épître actuelle serait ainsi une édition éphésienne de Romains. Cette hypothèse, déjà ancienne, a été défendue récemment par T. W. Manson, *St. Paul's Letter to the Romans and others*, dans *Bull. of the John Ryland's Library*, XXXI, 1948, p. 224-240; et aussi par J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague, 1954, p. 190-203).

On s'est parfois étonné que Rom., XVI ne mentionne pas le nom de l'apôtre Pierre. De fait, les exégètes anciens, grecs et latins, sont persuadés que S. Pierre a prêché à Rome avant S. Paul; et certains expliquent ainsi les précautions prises par Paul, comme s'il ne voulait pas blâmer l'œuvre de Pierre. K. H. Schelkle *(Römische Kirche im Römerbrief)* pense que les Pères se sont trompés sur ce point, et qu'ils exprimaient par là leur conviction que Rome est la chaire de Pierre. En fait, il semble que l'on puisse conclure du silence de Rom., XVI concernant S. Pierre que ce dernier n'était pas à Rome en 58; il n'y était probablement pas encore arrivé à cette date.

Avant d'aller à Rome, Paul veut, au nom des Églises de la gentilité, s'acquitter d'un devoir de charité envers les pauvres de Jérusalem (Rom., XV, 25 sq.). On se souvient qu'il s'y était engagé au début de la seconde période de sa vie apostolique, quand Jérusalem eut reconnu officiellement sa mission auprès des Gentils (Gal., II, 10). Il prévoyait, cependant, les dangers qu'il courrait par un séjour dans la capitale du judaïsme (Rom., XV, 30 sq.). Les Juifs l'avaient poursuivi depuis le début de sa prédication chrétienne (I Thess., II, 14 sq.) : Luc qui, dans les Actes, fait souvent mention des persécutions des Juifs contre Paul et des embûches qu'ils lui dressaient, a particulièrement souligné le danger que les communautés chrétiennes craignaient pour Paul, s'il se rendait à Jérusalem vers 58 (Act., XX, 22 sq., 38; XXI, 10 sq.). Mais Paul s'était engagé à établir ce lien de charité entre l'Église des Gentils et l'Église mère de Jérusalem; il avait régulièrement rappelé cet engagement à ses chrétiens (cf. I Cor., XVI, 1-4; II Cor., VIII-IX) et il le trouvait sans doute trop lié à sa vocation d'apôtre des Gentils pour ne pas accomplir personnellement cette mission avant de se rendre en Occident.

Luc raconte l'accueil reçu par Paul de la part de Jacques et des frères de Jérusalem; et il mentionne une fois de plus les troubles soulevés dans la ville par les Juifs, troubles qui provoquèrent l'arrestation de

Paul par les soldats romains. Pour le soustraire à un complot tramé par les Juifs, le tribun Claudius le fit conduire chez le procurateur romain Félix résidant à Césarée (Act., XXI, 17 - XXIII, 35). Paul y passa deux ans de captivité, de 58 à 60 (Act., XXIV-XXVI). Il n'est pas impossible que, suivant l'hypothèse de Lohmeyer (cf. *supra*, col. 301 sq.), l'épître aux Philippiens ait été écrite pendant cette première captivité de Paul; mais devant l'imprécision des arguments invoqués (voir son Commentaire, p. 3 sq.), nous préférons conserver la thèse traditionnelle rattachant les quatre épîtres de la captivité au séjour de S. Paul à Rome. L'appel à César, interjeté par Paul, cause son envoi à Rome, vers l'année 60; au procurateur Félix venait de succéder Porcius Festus qui prit la décision du voyage romain. Celui-ci, dramatique par moments, est raconté par S. Luc, dans Act., XXVII-XXVIII. A Rome, où il arrive au printemps 61, Paul jouit d'un régime de faveur, la *custodia libera* (Act., XXVIII, 16) qui lui laissait la possibilité de recevoir chez lui qui il voulait, et ainsi de prêcher à Rome la foi dans le Seigneur Jésus (Act., XXVIII, 31), comme il l'avait souhaité (cf. Rom., I, 11, 13 sq.). La captivité romaine dura deux ans (Act., XXVIII, 30); c'est à cette époque que, avec l'ensemble des auteurs anciens et avec beaucoup de critiques modernes, nous rattachons les quatre épîtres de la captivité, étant entendu qu'Éphésiens, Colossiens et Philémon ont dû être écrites à la même époque; Philippiens les a sans doute précédées un peu.

Nous avons rappelé, dans notre introduction, le droit du critique qui hésiterait à accepter l'authenticité paulinienne des Pastorales à utiliser, cependant, légitimement les traditions historiques dont ces lettres se font l'écho. De plus, la tradition du martyre de S. Paul à Rome, analogue à celle concernant S. Pierre, — laquelle a été également mise en doute par la critique jusqu'en ces dernières années, — mérite notre créance. Dans notre cas, il faut tenir compte d'un renseignement de S. Clément de Rome (*I^a Clem.*, V, 7) rappelant que Paul est allé « aux confins de l'Occident », c.-à-d. en Espagne, et qu'il souffrit le « martyre devant ceux qui gouvernent », c.-à-d. à Rome. Le début de *I^a Clem.*, VI affirme implicitement que Pierre et Paul moururent pendant la persécution de Néron. Les auteurs anciens ont leur manière propre de donner leur témoignage en utilisant les traditions qu'ils connaissaient — et la critique examine légitimement la forme littéraire de leur témoignage — mais ils ne les inventent pas pour autant. On sait mieux aujourd'hui que le christianisme officiel de l'Église primitive ne fonde pas sa foi sur les inventions de la fantaisie.

Le voyage de S. Paul en Espagne, après ses deux ans de captivité à Rome, est considéré comme certain par C. Spicq (*Épîtres Pastorales*, 1947, p. LXXVII sq.), comme probable par Krüger (dans *Z. N. T. W.*, XXXI, 1932, p. 304), comme possible par H. Lietzmann (*Geschichte der alten Kirche*, I, p. 111), tandis que R. Bultmann (dans *Theol. Rundschau*, N. F., VI, 1934, p. 242) et Ad. Jülicher (*Einleitung*, p. 45 sq.) restent sceptiques à propos de l'historicité de ce détail. On pourrait accepter qu'après les deux ans de sa captivité romaine, Paul a réalisé son désir de prêcher l'Évangile en Espagne.

Le témoignage de I Timothée et de Tite nous renseigne aussi sur un voyage apostolique de Paul en Orient. Il y revit les communautés fondées par lui et les encouragea à persévérer dans la foi; sont spécialement mentionnées les Églises d'Éphèse, de Macédoine, et de Crète (I Tim., I, 3; Tit., I, 5; cf. aussi Tit., III, 12). Il est impossible d'établir une chronologie entre ces derniers voyages apostoliques de Paul en Orient et ceux accomplis en Espagne. Les notations de II Timothée, le témoignage de S. Clément de Rome (*I^a Clem.*, V sq.) et la tradition chrétienne ancienne nous paraissent un fondement suffisant pour accepter la seconde captivité romaine de Paul. D'après les renseignements de la II Tim., la seconde captivité romaine de Paul fut une vraie vie de prisonnier (II Tim., I, 8, 12, 16, 17; II, 9; IV, 6, 16) et ses compagnons fidèles sont devenus rares pendant cette dernière épreuve (II Tim., IV, 11). Le martyre de S. Paul doit se situer vers l'année 67 (cf. *I^a Clem.*, VI).

IV. Chronologie de la vie de S. Paul. — Plaçant la rencontre entre S. Paul et Gallion à Corinthe (cf. Act., XVIII, 11-17) en 50-51, on peut supposer que Paul quitta Antioche à l'automne 49, peu de temps après l'Assemblée de Jérusalem que nous placerons en cette même année. Remontant au-delà des premières missions de Paul en Asie Mineure (45-49), nous voyons Paul à Antioche, en compagnie de Barnabé, vers 44-45. Avant cela, il avait commencé son ministère apostolique en Arabie et en Cilicie; il nous dit lui-même, d'une manière approximative, il est vrai, suivant l'habitude des Anciens, pendant combien d'années il travailla dans l'Église du Christ sans être bien connu des fidèles de Jérusalem, avant l'importante réunion de 49 : trois ans (peut-être la valeur de deux ans) plus quatorze ans (ce qui pourrait signifier treize années complètes). En tenant compte de l'imprécision relative de ces chiffres, on décomptera dix-sept ans ou un peu moins, à partir de 49, et on en viendra à placer la vocation de l'apôtre vers 32-34, et sa naissance sans doute quelque temps avant l'an 10. En tout ceci il ne faut pas oublier que nous ne pouvons connaître objectivement que ce que les documents littéraires de l'époque nous ont laissé comme renseignements, et que, dans ces questions de dates, la curiosité des Anciens n'était pas aussi intéressée que la nôtre; il y a là une marge d'imprécision que l'on ne pourra jamais supprimer en histoire.

Dans le schéma suivant, toutes les dates sont donc proposées avec une marge d'approximation.

Première période de son ministère apostolique.

Naissance ..... : quelques années avant l'an 10
Première éducation à Tarse.
Formation à Jérusalem.
Persécuteur de l'Église.. : après 30
Conversion ..... : vers 32-33
Prédication à Damas et en Arabie.
Première visite à Jérusalem..... : 35-36
Apostolat en Syrie et en Cilicie.
Séjour à Antioche..... : 44-45
Voyage missionnaire avec Barnabé ..... : printemps 45-printemps 49
Assemblée de Jérusalem. : 49

Deuxième période. L'apôtre des Gentils.

Incident d'Antioche.
« Deuxième voyage missionnaire » ..... : automne 49-automne 52
Séjour à Corinthe..... : automne 50-été 52
I et II Thessaloniciens .. : 51-52
« Troisième voyage missionnaire » ..... : printemps 53-printemps 58
Séjour à Éphèse ..... : automne 54-printemps 57
Galates ..... : 54-55
I Corinthiens..... : Pâque 57
Visite à Corinthe ..... : après Pâque 57
Voyage en Macédoine .. : été 57

II Corinthiens..... : automne 57
Séjour à Corinthe..... : hiver 57-58
Romains..... : hiver 57-58
Voyage à Jérusalem par Philippes ..... : Pâque 58
Arrestation à Jérusalem : Pentecôte 58
Captivité à Césarée .... : 58-60
Voyage vers Rome..... : automne 60-printemps 61
Captivité romaine..... : printemps 61-printemps 63 (?)
Philippiens.
Colossiens, Éphésiens.
Philémon.
Dernières années ..... : 63-67 (?)
Voyage en Espagne (?); en Orient : Éphèse, Macédoine, Crète.
Deuxième captivité romaine.
Mort ..... : vers 67

II. La personne de Paul. — I. Le physique. — Paul était juif, de la tribu de Benjamin (Phil., III, 5; Rom., XI, 1) et il était très fier de sa nationalité, comme on le voit dans l'étalage qu'il fait de ses titres judaïques en Phil., III, 5 : il appartient à la nation d'Israël, est de la tribu de Benjamin, un Hébreu fidèle (il faudrait rendre le superlatif Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων) et circoncis le huitième jour de sa naissance. Toute sa vie, d'ailleurs, il s'est senti lié à son peuple et préoccupé de son avenir religieux (cf. Rom., IX, 3).

Du point de vue historique qui nous intéresse ici, nous ne pouvons rien retenir du portrait physique de Paul rapporté dans les *Actes de Paul et de Thècle*, un document datant de la fin du IIe siècle, ni des renseignements du pseudo-Chrysostome et autres échos des traits légendaires inventés par l'imagination pieuse et curieuse des auteurs d'apocryphes. Les Actes des Apôtres et les épîtres pauliniennes ne peuvent pas nous aider davantage. On a voulu utiliser Act., XIV, 11 sq. rapportant que les foules de Lystres donnent le nom de Zeus à Barnabé et celui d'Hermès à Paul, parce que ce dernier, selon Luc, était l'orateur du groupe. On a cru pouvoir déduire de ce verset, à tort certes, la petite taille de Paul. On a pensé parfois que II Cor., X, 10 serait une allusion à peine voilée au physique peu flatteur de Paul : αἱ ἐπιστολαὶ μέν, φησίν, βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος, « ses lettres en imposent par leur vigueur mais sa présence corporelle nous montre un homme faible et dont la parole est sans force ». Des auteurs ont compris que le trait se rapportait au physique de Paul et à son éloquence. Dans le passage en question, nous sommes placés devant des sous-entendus qu'il faut essayer de reconstituer pour éclairer des textes qui, par eux-mêmes, sont vagues. Il y a ici, pensons-nous, une allusion, d'une part, aux lettres vigoureuses de Paul, spécialement à « la lettre écrite dans les larmes » et, d'autre part, à « la visite faite dans la tristesse » (cf. *supra*, col. 302) où Paul, soit à cause d'une indulgence excessive, soit à cause de la force du parti d'opposition, n'a pu faire accepter son autorité apostolique dans la communauté de Corinthe. Or, Paul avertit ici les Corinthiens que les paroles sévères qu'il écrit maintenant, — il faut surtout penser à la partie qu'il compose en ce moment : II Cor., X-XIII, — seront suivies d'actes de la même qualité, lors de sa prochaine visite, si cela était nécessaire. Le verset suivant (X, 11) confirme cette interprétation (cf. aussi XIII, 10). Il ne faut pas non plus presser la lettre de II Cor., XI, 6 : εἰ δὲ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ'οὐ τῇ γνώσει, « si en éloquence je suis profane, il n'en est pas ainsi en connaissance ». Sans se reporter aux renseignements d'Act., XIV, 12 (les gens de Lystres reconnaissent en Paul Hermès, le héraut de Zeus que serait Barnabé) ou d'Act., XX, 7 et 11 (Paul parla toute la nuit aux fidèles de Troas), il faut surtout remarquer que, dans notre texte, Paul minimise son charisme de la parole pour mettre en lumière son charisme de connaissance. Dans une opposition de deux termes, chez S. Paul, l'affirmation porte principalement sur l'antithèse elle-même; le sens de la phrase est : la connaissance religieuse de Paul est très grande. Le contexte confirme cette interprétation : Paul y défend son apostolat et particulièrement son intelligence spirituelle de l'Évangile; il ne le cède en rien, sur ce point, à ces « super-apôtres » qui sont venus troubler son œuvre à Corinthe (cf. II Cor., XI, 3-6).

On ne peut affirmer, comme on le fait souvent, que ses nombreux et pénibles voyages supposent que Paul ait eu une robuste constitution. C'est un fait connu que, dans l'Antiquité, de longs voyages à pied étaient chose courante pour les gens de condition modeste. Par ailleurs, l'histoire fournit d'autres exemples d'apôtres dont la santé était même déficiente, mais à qui la volonté tenace et la flamme apostolique permirent de réaliser un travail que normalement on devait juger être au-dessus de leurs forces. On connaît l'exemple classique de Ste Thérèse d'Avila. La volonté, surtout doublée d'un idéal religieux élevé, obtient beaucoup, même d'un corps chétif. Or, dans ses épîtres, Paul donne de lui-même l'image d'un homme d'action; les confidences qu'il nous fait sur sa vie religieuse personnelle font voir que ce grand actif est en même temps un contemplatif. C'est ce que supposent aussi ses « plongées théologiques » qui, à l'occasion d'un fait concret, évoquent les raisons spirituelles profondes justifiant la solution proposée ou conseillée par l'homme d'action.

Si nous ne savons rien de précis sur la constitution physique de Paul, nous avons, dans ses lettres, deux attestations sur une maladie qu'il considère comme une épreuve envoyée par Dieu. Paul nous a parlé de sa santé en Gal., IV, 13-15 et peut-être aussi en II Cor., XII, 7. Il fallait s'attendre à ce que, devant le vague de la notice, les auteurs aient été tentés de préciser ces données ou du moins de proposer des hypothèses en ce sens. Paul écrit aux Galates : οἴδατε δὲ ὅτι δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον, καὶ τὸν πειρασμὸν ὑμῶν..... οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε, ἀλλ' ὡς ἄγγελον Θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν... μαρτυρῶ ὑμῖν ὅτι εἰ δυνατὸν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν ἐξορύξαντες ἐδώκατε μοι (Gal., IV, 13-15). Il rappelle que, lors de son premier passage en Galatie, c'est à l'occasion d'une maladie qu'il s'attarda parmi eux pour prêcher l'Évangile. Cette maladie, au lieu d'être une tentation à repousser Paul et sa prédication, inspira aux Galates compassion et tendresse pour leur apôtre, (Pour le sens de ἐκπτύω, chez les Anciens, dans un contexte de maladie, cf. H. Schlier, dans *Theol. Wörterb.*, II, p. 446 sq. Pour les interprétations diverses de ce verbe, en Gal., IV, 14, chez les commentateurs, voir spécialement M. J. Lagrange, *Épître aux Galates*, p. 113 sq.; H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, p. 149) : Paul leur a été cher comme la prunelle de leurs yeux. Le sens propre de ἐξεπτύσατε en IV, 14, — à supposer que ce ne soit pas le sens figuré qu'il faille préférer, tout comme pour la métaphore des yeux, en IV, 15 (les Galates se seraient arraché les yeux pour les donner à Paul), — ne permettrait pas encore les conclusions que certains proposent, expliquant que Paul souffrait d'épilepsie, de névropathie, de rhumatismes, d'une ophtalmie, etc. Nous ne pouvons affirmer qu'une chose, nous semble-t-il : lors de son premier passage chez les Galates, Paul a été gravement malade. Parlant, en II Cor., XII, 5-10, de ses « faiblesses » (ἀσθένειαι) ou limitations humaines,

et expliquant que c'est une écharde de Satan dans sa chair (XII, 7), il est bien possible qu'il pense à toutes les entraves opposées par Satan à son action apostolique (c'était l'interprétation de S. Jean Chrysostome, dans son Homélie 26 sur II Cor., et qui a été reprise par plusieurs exégètes contemporains; voir *Introd. à la Bible*, II, p. 447, note 1); au nombre de ces obstacles, on peut compter sans doute une maladie, — le mot ἀσθένεια est employé dans ce sens en Gal., IV, 14, — nous aurions alors, en II Cor., XII, le rappel implicite de l'infirmité mentionnée en Gal., IV. Mais affirmer davantage et, par ex., lier ces faiblesses physiques de Paul aux phénomènes charismatiques exceptionnels dont il nous parle en cette même péricope II Cor., XII, 1-10, et, à cause de cela, les faire commencer aux premières années de la vie apostolique de Paul (cf. J. Ricciotti, *S. Paul Apôtre*, Paris, 1952, p. 166-172) nous semble être une de ces hypothèses qui permettent d'étoffer une biographie de gens illustres sur lesquels l'histoire proprement dite nous donne trop peu de renseignements. Paul est un homme de contrastes et d'antithèses; on peut admettre que c'est un tempérament violent, voire excessif; mais on n'a pas le droit de faire dépendre ces contrastes de caractère et de sentiments d'une constitution physique déficiente ou d'un tempérament nerveux peu équilibré. Les réalisations de son apostolat et, plus encore, l'équilibre, le bon sens et l'esprit pratique dont témoignent ses écrits nous orientent vers d'autres explications.

II. Tournure d'esprit et de caractère. — La manière dont Paul parle de sa mentalité religieuse pendant la période juive de sa vie (Gal., I, 13 sq.; Phil., III, 4; Luc, son compagnon d'apostolat, parle dans le même sens, dans Act., XXII, 3 sq.) nous montre qu'il reçut une éducation pharisienne rigide. La formation de théologien rabbinique, et qui apparaît bien dans ses écrits (cf. J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939), lui a donné une connaissance de la Loi qui le préparait à élaborer, à la lumière de la révélation du Christ, une présentation nouvelle du salut final promis par l'Écriture et apporté par le Christ. La connaissance du Christ a élargi et approfondi son amour pour tous les hommes et l'a amené à être tout à tous et pas seulement aux seuls Juifs. On ne saurait exagérer l'importance de la Personne de Jésus sur l'évolution de l'esprit et du caractère de Paul.

Luc nous dit que Paul a été élevé à l'école de Jérusalem (Act., XXII, 3); il n'en est pas moins vrai qu'il est Juif de la diaspora, ayant fréquenté la synagogue de Tarse où on devait lire l'Écriture dans la version grecque, où les contacts avec les païens, par la force des choses, étaient plus fréquents et amenaient une plus grande tolérance, au moins dans la pratique. Le jeune Paul avait dû connaître le paganisme par une certaine expérience personnelle. On peut voir, dans ce premier contact avec le paganisme, une préparation à sa mission d'Apôtre des Gentils, en soulignant cependant qu'une sorte de miracle spirituel restait nécessaire pour la transformation de Paul qui sera prêt, après sa rencontre avec le Christ, à faire fi de tous ses privilèges juifs (Phil., III, 7 sq.).

La culture grecque a eu une certaine influence sur sa manière de penser et de s'exprimer (cf. *supra*, col. 284). Sa langue est correcte sans doute, mais elle ne dénote pas la fréquentation des orateurs et des philosophes grecs; tout le monde a remarqué que, sauf en I Cor., XV, 33 (un verset de la *Thaïs* de Ménandre), il ne les cite jamais et qu'il ne les imite pas (cf. *supra*, col. 286). L'influence philosophique grecque sur Paul se borne à un stoïcisme populaire, et c'est là un bien commun à beaucoup de Juifs hellénistes. On ne peut affirmer que Paul a été influencé indirectement, par le biais de la philosophie d'un Philon, par exemple. Il n'y a pas, chez lui, une hellénisation de l'Écriture, comme chez Philon; l'Écriture reste une histoire sainte, à la manière juive traditionnelle. Tout comme quelques thèmes de la sagesse grecque ou des religions à mystères, le vocabulaire philosophique et religieux proprement grec n'a guère joué qu'un rôle occasionnel, permettant à Paul d'adopter dans sa prédication un vocabulaire qui souvent se rencontrait déjà dans la littérature sapientielle et apocalyptique. Juif de la diaspora hellénistique, sa *tournure d'esprit est celle d'un Juif*, son livre de chevet est la Bible juive, particulièrement la LXX, avec cette différence que le « chiffre » qui lui permet de comprendre la Bible ne sera plus la tradition rabbinique, mais l'événement du Christ. L'estime des traditions des Pères aura assez marqué cet ancien Juif devenu un spirituel chrétien pour qu'il impose à ses communautés les traditions de l'Église, donnant à celles-ci l'importance qu'elles possédaient dans la religion juive. Les Grecs de Corinthe, dont il corrigera les idées « libertines », l'apprendront à leurs dépens. Il faut noter, du moins, comme étant sa manière caractéristique de présenter un argument ou simplement d'exposer sa pensée, la *démarche antithétique de son esprit* (cf. J. Nélis, *Les antithèses littéraires dans les épîtres de S. Paul*, dans *N. R. Th.*, LXX, 1948, p. 360-387 et, du même, *L'antithèse vie-mort dans les épîtres pauliniennes*, dans *Eph. Theol. Lov.*, XX, 1943, p. 18-53, où M. Nélis, ayant sans doute davantage étudié les sources grecques que les sources sémitiques de la pensée de Paul, nous semble attribuer trop d'importance à l'esprit grec et à la formation et à l'influence grecques que subit S. Paul pour expliquer les antithèses pauliniennes. Voir quelques avis sur les antithèses pauliniennes, exprimés par J. Weiss, E. Norden, G. Thils, dans A. Brunot, *Le Génie littéraire de S. Paul*, Paris, 1955, p. 28). Il y a sans doute à cela une raison psychologique, et c'est le tempérament entier de Paul, porté aux extrêmes; mais il faut insister tout autant sur l'explication littéraire, les deux explications se mêlant d'ailleurs intimement (voir une distinction un peu artificielle entre les diverses antithèses pauliniennes dans l'article de la *N. R. Th.* de J. Nélis) : le tour antithétique très fréquent, dans la phrase et l'esprit grecs, mais surtout dans la littérature sémitique et dans la Bible, le livre de chevet de S. Paul, a influencé littérairement ce dernier; il y a aussi un aspect théologique qui explique concrètement les habitudes de l'exposé religieux de Paul. Le Christ étant le centre de la révélation et le seul Sauveur, tout ce qui a précédé le Christ sera normalement présenté comme étant l'antithèse de l'œuvre du Christ, au point que, dans un exposé polémique, la Loi sainte elle-même prendra valeur négative et sera rangée dans le camp du péché, de la mort et de la malédiction. C'est le Christ, — et pour nous, la foi au Christ, — qui fait le partage et qui fonde la diversité entre les deux mondes en présence; l'antithèse Rom., VI, 8, est, d'une certaine manière, caractéristique pour montrer que la foi au Christ a, dans la création et parmi les hommes, changé le signe des valeurs. L'ancien rabbin juif, converti au Christ et se faisant grec avec les Grecs, est donc resté un Juif dans ses démarches intellectuelles; celles-ci révèlent un esprit intelligent et vigoureux, vif et subtil, capable sans doute de construire une doctrine systématique, mais à qui son ministère pastoral n'a laissé le loisir de donner à ses chrétiens que des écrits occasionnels, dont deux, cependant, Romains et Éphésiens, sont davantage structurés et permettent de mesurer toute la vigueur de son intelligence.

Le caractère de Paul devait être naturellement entier et exigeant, porté aux extrêmes; l'éducation

pharisienne rigide ne pourra que renforcer cette tendance, faisant du jeune Paul un défenseur zélé de sa religion (Gal., I, 14; Phil., III, 6). Le métier qu'on lui avait fait apprendre dans sa jeunesse lui permettra de sauvegarder plus facilement son indépendance au cours de son ministère. Son *caractère énergique* apparaît dans la manière dont il accomplira ses voyages, mais surtout dans la conduite de ses communautés. Que l'on se rappelle ses fortes interventions de Gal., III, 1 sq.; II Cor., X, 1 sq.; Rom., XVI, 17-20. Ces passages sont caractéristiques de la personnalité de Paul. L'on a peut-être tort de considérer le contraste entre le ton sévère de II Cor., X-XIII et le reste de la lettre, de même celui de Rom., XVI, 17-20 avec le reste du même chapitre de cette épître, comme étant avant tout un problème de critique littéraire, voire un problème de sources littéraires. C'est surtout un problème psychologique que posent ces compositions; elles s'expliquent par le caractère de l'apôtre. Ces deux derniers textes posent le même problème psychologique que Galates, une épître toute en contrastes et qui constitue la meilleure illustration du caractère passionné de Paul. Galates traite en gros deux problèmes corrélatifs : d'abord, le salut par la foi sans la Loi, objet déjà ancien des réflexions religieuses de Paul, et pour lesquelles des formules et des illustrations, souvent répétées déjà dans ses prédications, ont dû venir facilement sous la plume (cf., par ex., Gal., II, 15-21); ensuite, la défection « judaïsante » des Galates qui, auparavant, lui avaient témoigné fidélité et amitié. D'où, chez ce passionné, cette colère religieuse qui se déverse tout au long de l'épître. C'est cette passion qui explique l'économie de l'exposé, et non une certaine logique qui aurait présidé à la composition de l'ensemble. C'est pour cela que l'épître est si importante pour la connaissance de la personne de Paul (cf. aussi L. Cerfaux, *Introd. à la Bible*, II, p. 403, 409). De fait, après la mention des destinataires auxquels n'est adressé aucun éloge, Paul rappelle brièvement l'authentique vie religieuse accordée par le Père et apportée par Jésus-Christ, pour en venir, par antithèse, à la défection des Galates et à la condamnation de toute autre doctrine que la tradition enseignée par Paul (I, 1-9). Le ton reste vigoureux à travers toute l'autobiographie pour aboutir à un sommet, dans le rappel de l'incident d'Antioche (II, 11-14). Suit un morceau doctrinal (II, 15-21) où passe un ton de chaleur personnel qu'on ne trouve pas dans les passages parallèles de Romains. En III, 1, Paul reprend de plus belle avec l'apostrophe célèbre : Ὦ ἀνόητοι Γαλάται... Le ton reste direct jusqu'au bout, et les verbes se présentent continuellement à la première personne du singulier (« Moi, Paul, je vous dis à vous... ») et à la deuxième du pluriel (« Vous, Galates... »). Même les ἀδελφοί qui ponctuent parfois le texte ne doivent pas être regardés comme des adoucissements, ainsi que le proposait P. Wendland (*Kultur*, p. 348); c'est une manière d'indiquer un début de péricope, une sorte d' « indicatif », sans connotation affectueuse. (Pour les relations entre Galates et II Corinthiens, on consultera K. Prümm, *Gal. und 2. Kor. Ein lehrgehaltlicher Vergleich*, dans *Biblica*, XXXI, 1950, p. 27-72.)

L'énergie déployée par Paul à défendre la liberté de ses chrétiens (cf. les trois passages cités ci-dessus) n'est pas une manière détournée de défendre ses idées personnelles; quand les principes de son Évangile ou la bonne marche de son ministère ne sont pas en cause, Paul se fait tout à tous, et il fait des concessions pratiques qui nous étonnent, comme la décision de circoncire Timothée (cf. Act., XVI, 3), bien que l'historicité de ce détail soit controversée par certains auteurs, à tort, nous semble-t-il (cf. M. Goguel, *La naissance...*, p. 245, note 6). M. Goguel invoque Col., IV, 10 sq. où le nom de Timothée, s'il était vraiment circoncis, devrait être mentionné avec celui des autres Juifs nommés ici puisqu'il accompagne également Paul (cf. Col., I, 1 *b*). Mais, ou bien Paul qui a déjà cité son nom ne pense pas devoir le reprendre ici, ou bien, ce qui est plus probable, le nom de Timothée n'a pas sa place au milieu d'amis Juifs qui sont loués pour leur fidélité : celle de Timothée est d'un autre ordre. En tout cas, trois ou quatre années plus tôt, Paul a lui-même cité Timothée comme faisant partie d'un groupe de Juifs (συγγενεῖς μου : Rom., XVI, 21) qui sont avec lui à Corinthe.

Ce violent, qui par fidélité à sa vocation est doux et humble à l'imitation du Christ, travaille cependant énergiquement au succès de son apostolat : il n'accepte pas d'en perdre le fruit et d'avoir travaillé pour rien (cf. I Thess., III, 5; I Cor., XV, 30-32). Son action énergique est intelligente et elle prouve sa faculté d'adaptation : que l'on se rappelle son intervention à Corinthe et sa présentation de la sagesse chrétienne reprenant ce qu'il y a de valable dans la formulation sapientielle du donné chrétien par les Corinthiens. La solution géniale qu'il donne au conflit qui est né à Corinthe entre la révélation et la culture grecque marque, peut-on dire, la naissance de l'humanisme chrétien. Paul avait le sens de l'adaptation et assez de finesse pour utiliser les valeurs humaines qui lui permettaient d'atteindre son but essentiel : faire accepter l'Évangile du Christ (cf. J. Levie, *Les « valeurs humaines » dans la théologie de Saint Paul*, dans *Studia Biblica et Orientalia*, Rome, 1959, II, p. 232-246). Une autre preuve de ce fait est la manière dont, pendant la dernière période de sa vie apostolique, il reprend, pour les faire entrer dans une synthèse théologique chrétienne, les spéculations des Églises d'Asie sur les éléments du monde, comme nous le voyons dans l'épître aux Colossiens (les Juifs de la diaspora d'Asie avaient déjà adopté des spéculations de ce genre; cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, Leipzig, 1909, p. 12; les spéculations sur les astres, on le sait, avaient une certaine vogue dans la philosophie religieuse hellénistique; on les retrouve, en même temps que l'angélologie et une liturgie angélique dans le milieu de Qumrân. Voir A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959, p. 65-67).

Ce sens de l'*adaptation intelligente*, sur le plan des idées, il le manifeste aussi sur le plan de l'action où sa *générosité* lui permettait de tirer parti de toutes les situations pour réaliser son idéal apostolique (cf. Phil., IV, 11 sq.). Pour accomplir sa mission, de fait, il ne néglige pas les moyens naturels. Une *captatio benevolentiæ* est classique, au début des lettres; Paul la compose souvent fort habilement. On le voit aussi, pour provoquer la générosité des Corinthiens, par ex., piquer leur esprit d'émulation (II Cor., VIII-IX); ou encore, il ménage les susceptibilités de la célèbre Église de Rome (Rom., I, 11 et 13-15; cf. *supra*, col. 304). Il sait ce qu'il peut demander à ses chrétiens et ce qu'il doit leur refuser : il accepte des secours en argent de la part des Philippiens qui lui sont sincèrement et humblement dévoués (Phil., IV, 15-18; cf. II Cor., XI, 9 *b*). Mais les Corinthiens sont trop imbus d'eux-mêmes et se croient déjà des maîtres en christianisme au point de se permettre des libertés avec les traditions doctrinales, morales et liturgiques des Églises, comme aussi de juger leurs apôtres (cf. toute la première épître aux Corinthiens) : ils n'auront jamais l'occasion de donner un secours matériel à Paul, trop prudent pour compromettre son indépendance vis-à-vis des Grecs de l'Achaïe (II Cor., XI, 7-10). La raison profonde de sa conduite est son amour sincère pour ses Corinthiens; et il le leur déclare avec humour : vous savez bien

pourquoi j'en use ainsi avec vous, c'est que je ne vous aime pas (II Cor., XI, 11) ! Aux mêmes Corinthiens qui se croyaient déjà établis en perfection chrétienne, il ne peut s'empêcher d'écrire ironiquement : vous êtes déjà dans le Royaume, et sans nous ! que n'est-ce vrai : nous pourrions avoir une place à côté de vous (I Cor., IV, 8) ! Il aime faire la leçon à ces prétentieux (le thème φυσιόω-φυσίωσις qui, dans le N. T., ne se rencontre que chez S. Paul, caractérise typiquement les Corinthiens; on n'en trouve qu'un seul emploi en dehors des lettres aux Corinthiens : Col., II, 18) qui, à leur apôtre et père Paul, préfèrent Apollos : celui-ci n'a pas le temps d'aller vous saluer, leur écrit-il, malgré que je l'en aie prié instamment (I Cor., XVI, 12) ! Son ironie est parfois sarcastique et risque même de choquer notre goût (voir Gal., V, 12; Phil., III, 2 *c*).

Mais le trait fondamental de son caractère est bien son *affection paternelle* pour ses fidèles. Que l'on se rappelle son habileté à prouver son affection et sa fidélité aux Thessaloniciens (I Thess., I, 2 - III, 13) et aux Corinthiens (cf. surtout II Cor., I, 12 - VII, 16); nous voyons ici la vraie source de l'ingéniosité et des trouvailles de Paul : son amour paternel pour ses fidèles. Loin d'accabler les païens devant la multiplicité et l'inanité de leurs dieux (l'exception de I Cor., XII, 2 s'adresse à des chrétiens qui ont besoin d'être ramenés à plus d'humilité), ce qui pourrait apparaître comme un reste de mépris orgueilleux (cf., par ex., les couplets de Is., XLIV et de Sap., XIII-XIV), il ne les met pas au-dessous des Juifs. Nous avons déjà rappelé le caractère de son apologie adressée aux Thessaloniciens; aux Corinthiens il écrit : « Vous n'avez qu'un père, c'est moi qui, par la prédication de l'Évangile, vous ai engendrés comme chrétiens » (I Cor., IV, 15; cf. IX, 2; voir aussi Gal., IV, 19). Un peu plus tard, à la suite de différends graves entre lui et les Corinthiens, il affirme qu'il ne les chagrinés que par affection pour eux (II Cor., II, 1 sq.), et il les assure de son amour total et désintéressé (II Cor., VI, 11-13). D'une manière générale, ses chrétiens sont toute sa joie et sa gloire (II Cor., II, 2-4; I Thess., II, 19 sq.); il veille sur eux jalousement (voir, dans Galates, la défense de ses chrétiens contre les judaïsants); les bonnes nouvelles, le rassurant sur leur persévérance, le font revivre (cf. par ex., I Thess., III, 1-10). Par amour pour ses Thessaloniciens, Paul a accepté de se séparer de son collaborateur Timothée (I Thess., III, 1); de fait, dans son travail apostolique, il aime sentir autour de sa personne l'amitié de collaborateurs dévoués. Cette amitié il la gagne par sa générosité et son désintéressement, se faisant *tout à tous* (I Cor., IX, 23), pardonnant à qui s'est opposé à sa personne et à son autorité, dès que le coupable manifeste son repentir (cf. II Cor., II, 5-11); on ne peut accuser Paul de rechercher son intérêt personnel (II Cor., XI, 7-10; XII, 13-15; cf. Phil., IV, 17 et I Cor., IX, 12). Ce n'est pas sa personne qui compte, mais la prédication de l'Évangile du Christ (Phil., I, 18). Le Christ dans la vie de Paul, sa religion, explique les démarches concrètes de son esprit et de son caractère.

III. L'HOMME RELIGIEUX. — La profondeur religieuse d'un homme est conditionnée par la qualité de sa connaissance religieuse. En recevant la connaissance du Christ, Paul commence une vie religieuse nouvelle caractérisée par sa foi au Christ; il importe d'ailleurs de noter que, dans la psychologie de Paul, son christianisme confirme et perfectionne son judaïsme, amenant celui-ci à son achèvement. Ce renouveau intérieur et profond est souvent appelé une conversion; il est plus dans la ligne des textes et plus conforme à la mentalité de Paul, nous semble-t-il, de parler de vocation, bien que, en suivant le vocabulaire de Paul, le mot « conversion » puisse être employé pour l'événement de Damas. Le vocabulaire μετανοεῖν-μετάνοια est rare dans ses épîtres; on en rencontre trois emplois dont un seul se rapporte au changement de religion, ce qui est la conversion au sens strict (Rom., II, 4 : μετάνοια); les deux autres concernent des fidèles déjà chrétiens, mais qui ont besoin de « changer » (II Cor., VII, 9 : μετάνοια; XII, 21 : μετανοεῖν). Luc parle explicitement de la μετάνοια pour les Juifs appelés au christianisme (Act., V, 31), ce qui n'est exprimé qu'implicitement par S. Paul en Rom., XI, 15, 23. Enfin, en se rappelant la manière dont Paul parle du changement absolu introduit dans sa vie par la connaissance du Christ (cf. Phil., III, 4 *b*-11; II Cor., V, 16), il semble que le mot « conversion », malgré les scrupules légitimes que l'on puisse avoir (L. Cerfaux, *Recueil*, II, *art. cit.*, p. 470 sq.), pourrait convenir également pour désigner le début de la vie religieuse chrétienne de Paul. Cependant, comme les textes de Paul nous représentent l'événement comme son appel par Dieu à devenir l'apôtre des Gentils, par fidélité au langage et à l'esprit de Paul, nous préférons parler habituellement de vocation.

Sa foi chrétienne, tout comme auparavant sa foi juive, d'ailleurs, est un hommage de tout son être à Dieu, *l'acceptation de Dieu* et du salut qu'il présente à l'homme; sa foi chrétienne accepte la continuation de la geste salvifique commencée par Dieu avec le peuple juif, et son couronnement eschatologique : Dieu a ressuscité le Seigneur Jésus (cf. Rom., X, 9 sq.). Le vrai Dieu, que le judaïsme lui avait déjà révélé, il le connaît maintenant avec une connaissance approfondie du mystère divin qui se révèle dans l'amour de Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. La foi en Dieu qui est la connaissance de l'Évangile du Christ et du mystère de Dieu révélé par le Christ dans l'Esprit est une des constantes de la pensée paulinienne; on la retrouve aux trois étages des épîtres.

La vie religieuse de Paul reçoit sa nouveauté du Christ; le *Seigneur Jésus* a inauguré la vie chrétienne de son apôtre par une apocalypse à laquelle Paul donne sa foi (Gal., I, 15), et il conditionne profondément sa vie de foi pratiquée en charité (Gal., V, 5). Paul porte en sa personne les marques de la passion du Christ (Gal., VI, 17 et Col., I, 24), il est le serviteur du Christ pour prêcher son Évangile, et il se fait le serviteur de tous par amour pour lui (II Cor., IV, 5); c'est à cause de l'Évangile du Christ qui proclame le salut pour tous les hommes par la foi au Christ mort et ressuscité que Paul est tout à tous (cf. I Cor., VIII, 11 sq.; IX, 19-23). Sa vie chrétienne est orientée par l'espérance du Christ : elle est tendue vers le Christ de la parousie (I Thess., IV, 14; V, 10; I Cor., XV, 23 sq.; Phil., III, 13, par ex.). D'où l'importance de l'eschatologie dans la religion de Paul et qui est liée à sa conception du salut par la foi : le salut ne peut se mériter, il est reçu de Dieu; il est toujours perçu comme grâce et comme dépendant de notre espérance en Dieu, même si, par le baptême au Christ, nous en avons déjà reçu, dès à présent, les arrhes.

La nouveauté de la vie chrétienne de Paul est aussi marquée par *l'Esprit :* Paul est un « spirituel », c.-à-d. qu'il possède l'Esprit de Dieu (I Cor., VII, 40); de là son intelligence nouvelle de l'histoire du salut (cf. II Cor., III), sa connaissance de l'Évangile et du mystère du Christ (cf. surtout les épîtres de la captivité); il a la sagesse spirituelle des parfaits (I Cor., I-IV); il est comblé de charismes et favorisé de ravissements (I Cor., XIV, 18; II Cor., XII, 1 sq.). C'est l'Esprit qui lui fait comprendre les richesses de sa vie chrétienne (cf. Rom., VIII) et lui inspire ses plus belles prières (cf., par ex., Eph., III, 14-19).

La religion d'un homme s'exprime au mieux dans *sa*

prière. Paul adresse sa prière au Père (les verbes εὔχομαι, — un seul emploi, — et προσεύχομαι, — une dizaine d'emplois, — ont le Père comme objet); il la fait devant Dieu (Père) : πρὸς τὸν Θεόν (II Cor., III, 4; XIII, 7; Rom., XV, 30), ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ (I Thess., I, 3; III, 9 *b*) : le Père est ainsi le centre et le but de sa vie de prière (à noter que les expressions πρὸς τὸν Θεόν et ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ suggèrent ici la prière d'adoration, comme c'est le cas dans beaucoup de prières de l'A. T.). Ainsi donc, les habitudes de prières de Paul devenu chrétien n'ont pas dû tellement être changées, « converties », mais seulement perfectionnées; la révélation du Seigneur Jésus, Fils de Dieu, renouvelle quand même ses relations avec Dieu dans la prière. Ainsi, il faut noter comme indices de changement, l'emploi des formules de confession (ὁμολογεῖν, ἐξομολογεῖν) et de bénédiction (εὐφλογητός). S. Paul n'emploie qu'une fois le verbe ὁμολογεῖν, et c'est pour exprimer la foi en la seigneurie (divine) de Jésus (Rom., X, 9 sq.). Le composé ἐξομολογεῖν, — sans compter deux citations de l'A. T., Rom., XIV, 11 et XV, 9, — est employé une fois en référence au Père (Eph., III, 4) et une fois en référence au Seigneur Jésus (Phil., II, 10); dans ce dernier texte, ἐξομολογεῖν est employé en parallèle avec γονυκάμπτειν qui, dans la Bible, exprime l'hommage d'adoration à Dieu. Enfin, le mot εὐλογητός, qui entre dans une formule de bénédiction très fréquente dans le judaïsme (cf. « Le Saint, — que son nom soit béni ! »), n'est cependant employé que cinq fois, dont quatre fois en référence au Père; S. Paul l'emploie une fois en référence au Fils, celui-ci étant béni comme Personne divine (Rom., IX, 5, pour lequel nous suivons le texte reçu; voir, pour ce verset, les commentaires). Généralement, cependant, ses prières sont adressées au Père par l'intermédiaire du Christ à qui les baptisés sont rendus conformes, étant mystiquement unis à sa Personne et participant à sa destinée : c'est donc en fils que Paul prie le Père et c'est l'Esprit, qui habite en lui, qui lui révèle en profondeur sa qualité de fils (cf. Gal., IV, 6) et qui formule d'une manière indicible les prières des fidèles au Père : c'est l'expérience religieuse personnelle de Paul qui est au point de départ de la description religieuse qu'il nous donne sur ce point en Rom., VIII. L'objet habituel de la prière de Paul concerne les fruits de son ministère apostolique et la vie spirituelle de ses Églises; il demande pour eux principalement la foi-confiance, la charité et la patience qui assure la persévérance. Il faut noter spécialement la demande faite à Dieu pour obtenir à ses fidèles la connaissance du mystère du Christ (cf. surtout Eph., III, 14-19; Col., II, 2).

On ne trouve pas, dans S. Paul, de prières de lamentation proprement dites; les nombreux textes de ce genre littéraire, dans les psaumes et dans les prophètes (se rappeler l'influence littéraire marquée des psaumes et des écrits prophétiques sur S. Paul), n'ont pas passé dans ses lettres sous la forme de prières. Sans doute, il décrit ses souffrances et ses épreuves (cf. les cinq textes cités *infra*, col. 324), il reconnaît la petitesse et la faiblesse de l'homme (cf. Rom., VII, 24), il confesse avoir été un persécuteur de l'Église (Gal., I, 13; I Cor., XV, 9; Phil., III, 6) et il se compte pour rien (II Cor., XII, 1; Ephes., III, 8); enfin, il aime proclamer la miséricorde divine qui sauve (par ex., Rom., XI, 32; Eph., II, 4). Mais tous ces traits classiques d'une prière de lamentation, et qui prouvent au moins que S. Paul est « pauvre en esprit » devant Dieu, ne sont pas utilisés, chez lui, pour la composition d'une prière; ils se présentent dans une perspective kérygmatique, comme des éléments qui expriment la doctrine de la justification par la foi.

A la prière d'adoration en présence de Dieu, à la demande de biens spirituels que fait S. Paul, il faut ajouter l'importante prière d'action de grâces. Le thème est caractéristique de la langue et de la pensée pauliniennes. Il est assez étonnant de constater que le vocabulaire εὐχαριστία-εὐχαριστεῖν ne se rencontre que trois fois dans les liturgies de l'Apocalypse de Jean. Si l'on excepte quelques textes du N. T., dont les formules sont influencées par la liturgie eucharistique, le vocable se rencontre presque exclusivement chez Paul (voir aussi Luc., XVII, 16; XVIII, 11 et Joa., XI, 41), et cela une trentaine de fois. Sans doute on peut dire que, au départ, Paul suit les traditions de prières de l'A. T.; il y a des psaumes, expression habituelle de la piété juive, qui sont spécialement consacrés à l'action de grâce; cette prière est placée sur les lèvres de tous les grands hommes religieux d'Israël, rois ou prophètes, et ceux-ci rendent surtout grâce à Dieu pour ses interventions salvifiques en faveur d'Israël. Or, chez Paul aussi, c'est le grand bienfait de Dieu, la réalisation du royaume dans l'Israël véritable, qui suscite ses actions de grâce.

Le thème de l'action de grâce apparaît souvent exprimé au début de ses lettres (I Thess., I, 2; II Thess., I, 3; I Cor., I, 4; II Cor., I, 12; Rom., I, 8; Phil., I, 3; Col., I, 3; Eph., I, 16; Phil., 4). Nous savons bien que c'était là une habitude religieuse du monde ancien, tant juif que grec et romain, où S. Paul a vécu; mais il y a ici beaucoup plus qu'une habitude à laquelle Paul croit devoir sacrifier. Déjà la plus ancienne de ses lettres insiste sur l'action de grâce : I Thess., I, 2; II, 13; III, 9; V, 18; le dernier texte est une recommandation de cette sorte de prière, les autres sont des prières où Paul rend grâce à Dieu de ce que la parole, reçue en foi (II, 13), ait produit des fruits de foi, de charité et d'espérance (I, 2; III, 9; même objet en Col., I, 3-5); et l'insistance sur ce thème se retrouve dans une de ses dernières lettres : Col., I, 3, 12; II, 7; III, 15, 17; IV, 2; il nous y apparaît même plus fortement marqué; et la manière dont il s'insère dans le développement doctrinal montre qu'il est une démarche habituelle de la pensée religieuse de Paul.

Nous avons dit que, normalement, S. Paul adresse au Père sa prière d'adoration et de louange; il semble bien que la prière d'action de grâce s'adresse toujours au Père (du moins en est-il ainsi chaque fois que nous en avons une mention explicite); Paul l'adresse au Père par Jésus-Christ (Rom., I, 8; VII, 25; Col., I, 3; III, 17; Eph., V, 20). Au fond, la prière d'action de grâce rejoint chez Paul la prière de louange de celui qui a « connu » Dieu, expérimenté lors de la vocation initiale et contemplé dans ses interventions au cours de l'histoire d'Israël. Dans Rom., I, 21 *a*, διότι γνόντες τὸν Θεὸν οὐχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν ἢ εὐχαρίστησαν, les deux verbes « louer » et « rendre grâce » sont employés presque comme des synonymes, et l'action qu'ils expriment est présentée comme le résultat normal d'une connaissance de Dieu. De fait, S. Paul dit assez souvent, — et c'est là un écho de sa prière personnelle constante, — de tout faire à la gloire de Dieu et aussi de tout faire avec action de grâce (I Cor., X, 30 sq.; voir aussi I Thess., V, 18; II Thess., I, 3; II, 12; Philem., 4; Col., III, 17).

L'objet de l'action de grâce est sans doute tout bienfait divin, mais quand, dans sa prière, Paul énumère des motifs précis, il ne mentionne généralement que les biens du salut. Ainsi, il rend grâce à Dieu pour la foi accordée aux chrétiens, ou, plus explicitement, pour la foi, la charité et l'espérance, en somme donc pour la vie chrétienne accordée aux chrétiens de la gentilité (I Thess., II, 13; II Thess., II, 13; I Cor., I, 4; Col., I, 4, 12; Eph., I, 16; Philem., 4); il rend aussi grâce à Dieu pour tout ce qui touche son ministère

apostolique qui est lié à la vie chrétienne des Gentils (II Cor., I, 11 : action de grâce pour la délivrance d'un danger couru à Éphèse, faveur qui lui permet de continuer sa prédication apostolique). L'action de grâce, enfin, est aussi mentionnée pour le geste d'aide fraternelle apportée par les Gentils aux frères pauvres de Jérusalem (II Cor., IX, 11 sq.) : cette démonstration de charité et d'unité ecclésiale est, dans l'esprit de Paul, liée à son ministère apostolique (cf. *supra*, col. 304).

La source de l'action de grâce, chez Paul, est le Christ Jésus connu par la foi (Col., II, 7); l'Esprit-Saint qui donne cette connaissance (cf. II Cor., III, 17) a certainement inspiré au spirituel qu'est Paul les actions de grâce (cf. Col., III, 15 sq.) qu'il adressait au Père par le Seigneur Jésus. L'action de grâce est le sommet de la prière paulinienne comme la connaissance religieuse en est la source; elle est l'expression la plus parfaite de la foi de S. Paul qui sait que toute réalisation dans le Royaume de Dieu vient du Père par le Christ.

On appelle parfois mystique *la vie religieuse profonde de Paul*. Si par là on voulait l'assimiler à l'expérience mystique décrite dans notre théologie classique, nous préférerions renoncer à cette étiquette. D'une manière générale, dans le vocabulaire reçu, le mot désigne une vie religieuse supérieure connotant une union particulière avec la divinité; cette expérience n'est pas vécue de la même façon dans les religions bouddhiste, grecque, juive, islamique ou chrétienne; dans cette dernière, qui nous intéresse ici, il faut reconnaître encore qu'il y a eu, au cours des siècles, différents types de vie mystique : ainsi, la piété d'un S. Jean de la Croix se rapproche plus du type paulinien que la piété franciscaine. Par ailleurs, on se rappellera que les théologiens se divisent sur la distinction plus ou moins nette à établir entre vie religieuse ordinaire et vie mystique. Vouloir trop insister sur leur nature différente risque, dans le cas de S. Paul, d'acculer l'historien à un découpage artificiel comme celui proposé par M. Dibelius; ce dernier, en effet, caractérise la piété de Paul comme étant de type prophétique (la piété de l'apôtre, précise Dibelius) avec des aspects de type mystique (la piété de l'*homo religiosus*, ajoute Dibelius), qui contrecarreraient la première tendance, seule adaptée à la prédication de l'Évangile (M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte*, II, Tubingue, Mohr, *Glaube und Mystik bei Paulus*, p. 84-116, et *Paulus und die Mystik*, p. 134-159). Au contraire, l'unité de la vie chrétienne et de la vie apostolique de Paul nous semble être un fait qui s'impose et doit donc conditionner notre interprétation des données fournies par lui sur sa vie religieuse. Ajoutons que ces versets qui nous laissent entrevoir la religion profonde de Paul (cf. *infra*) valent aussi pour la vie chrétienne de tous les baptisés : cela nous incite à ne pas établir, dans notre cas, une coupure entre la vie chrétienne de Paul et ce qu'il nous dit de la vie chrétienne ordinaire. On voit que, si l'on veut éviter la confusion des idées, il sera prudent, pour décrire ce que nous appellerons la mystique de Paul, de ne pas se laisser guider par les critères d'une mystique particulière, ceux de la mystique grecque par ex., comme aussi de ne pas préciser l'expérience religieuse de Paul en partant d'expériences mystiques chrétiennes plus récentes, mais de s'en tenir aux indications fournies par les épîtres.

La mystique paulinienne nous apparaît comme une vie d'union à Dieu *par l'intermédiaire* d'une union intime au Seigneur Jésus qui lui a été révélée dans une apocalypse et dont, par la foi, il « connaît » l'Évangile et son mystère dans l'Esprit. Il y a donc eu une initiative divine à un moment précis de l'histoire de Paul : le Seigneur Jésus est entré dans sa vie, comme Dieu dans celle d'un Jérémie. La réalisation concrète de cette emprise divine a été conditionnée en partie par la psychologie et la formation antérieure de l'apôtre; mais l'essentiel reste la révélation de la Personne de Jésus et de son message; la foi au Christ le fait vivre de la vie du Christ, au point qu'il a conscience que sa vie est celle du Christ (Gal., II, 20 sq., dans un passage où il défend son ministère), et c'est là une grâce de Dieu qu'il n'a pas rejetée (Gal., II, 21 *a*); c'est elle qui commande sa vie apostolique (I Cor., XV, 10); les souffrances qu'elle lui occasionne sont les signes du Seigneur Jésus dans son corps (Gal., IV, 17) et la continuation de la passion du Christ dans sa propre personne (Col., I, 24). Il y a là, ce nous semble, plus qu'une union d'amitié entre Jésus glorifié et proclamé Seigneur Dieu, d'une part, et Paul, d'autre part; nous discernerons une union de vie spirituelle entre Paul, le serviteur, et Jésus, son Seigneur, mais qui ne donne pas à l'apôtre l'impression de se perdre dans le Christ; d'être comme assimilé et divinisé en lui : il n'y a rien ici de la divinisation et de l'absorption du fidèle en la divinité, comme dans la mystique grecque. Le type de piété prophétique qui place le fidèle en face des exigences d'un Dieu transcendant reste le fondement de la religion de Paul (cf. *supra*, col. 314). La réponse de Paul au don de Dieu est l'acceptation par la foi; cela comporte, d'une part, un renoncement radical à toute prétention humaine en face de Dieu et l'acceptation docile de son salut gratuit; d'autre part, et dans la même ligne religieuse, l'accomplissement de sa vocation de prédicateur de l'Évangile; c'est dans cette vie chrétienne et apostolique que se réalise harmonieusement sa vie religieuse profonde, conditionnée par sa sagesse de parfait (cf. I Cor., II, 6-16). Le type de piété mystique chrétienne n'est pas caractérisé avant tout par une « perfection » déjà possédée en cette vie, mais plutôt par une ouverture sur l'au-delà qu'est l'espérance eschatologique dans le Christ. Il faut donc lire dans une perspective eschatologique les versets suivants : Gal., II, 20 (thème de l'union : ma vie n'est plus mienne, c'est la vie du Christ en moi); Gal., III, 27 (le thème mystique du vêtement : être baptisé au Christ c'est revêtir le Christ); I Cor., VI, 11 (l'ablution du baptême est une sanctification et une justification dans le Seigneur Jésus et dans l'Esprit de notre Dieu; cf. aussi les autres endroits qui développent le symbolisme de la cérémonie du baptême, comme Rom., VI, 4 décrivant l'ensevelissement et la résurrection avec le Christ); II Cor., I, 21 sq. (le thème de l'onction et du sceau, des arrhes de l'Esprit dans notre cœur); II Cor., III, 7-18 (qui parle de la contemplation transformante et qui, comme on le sait, est la péricope où les formules sont les plus aptes à exprimer une expérience mystique du type que nous connaissons); Rom., VIII, 10 (avec le Christ, nous sommes « corporellement » morts, à cause du péché, mais « spirituellement » vivants à cause de la justice); Rom., VIII, 23 (ayant déjà les prémices de l'Esprit, nous soupirons encore dans l'attente de la filiation et de la rédemption de notre personne); Phil., III, 8-10 (le renoncement radical à toute prétention humaine pour accepter en foi la justice de Dieu par la connaissance du Christ Jésus); Col., III, 10 (le thème mystique du vêtement). Mais la question est de savoir si ces versets ont une portée uniquement eschatologique, ou s'ils expriment déjà une participation réelle, dès ici-bas, à la vie du Ressuscité. On peut ainsi se demander si on ne doit pas appeler mystique la vie religieuse décrite ici, tout en ne l'assimilant pas pour autant aux expériences psychologiques bien déterminées, vécues et décrites par nos mystiques chrétiens; en effet, les formules de Paul, héritées de l'hellénisme, expriment les réalités objec-

tives de la foi, sans décrire, nous semble-t-il, son expérience psychologique personnelle. M. Dibelius a raison de faire remarquer que les formules à résonance mystique se trouvent placées, chez S. Paul, dans un contexte de piété prophétique qui leur donne leur vraie portée; il cite, en particulier, Gal., II, 20; Rom., VIII, 10 et Phil., III, 8-10 (*Botschaft und Geschichte*, II, p. 152; on peut y ajouter II Cor., III, 4-18, inséré dans un contexte où Paul défend sa prédication). Le véritable propos de Paul est d'exprimer, soit par des formules à saveur mystique, soit, plus souvent, par des formules prophétiques, la réalité de sa vie chrétienne ou de son ministère apostolique. Le propos de Paul, toujours fidèle à sa vocation, n'est pas de présenter la description d'une expérience mystique, mais la prédication de l'événement eschatologique du Christ qui sollicite notre foi. Il se fait seulement que, dans sa prédication de la foi chrétienne, l'Apôtre laisse parler sa vie religieuse profonde.

Nous donnons le nom de mystique à la mystique religieuse grecque qui, par sa structure, est d'ordre contemplatif ou « cultuel », panthéiste dans ses aspirations et qui se réalise par les efforts personnels du fidèle. La vie religieuse profonde vécue par Paul nous semble aussi mériter ce nom; mais celle-ci est uniquement don de Dieu toujours perçu comme tel, non une acquisition ou une possession personnelle; elle tend à l'union spirituelle, — non à l'identification, — avec Dieu, *par le Christ Seigneur* (= Dieu), et elle établit un lien avec les frères dans le Christ (nous ne pouvons discuter ici la nature de ce lien entre les frères qui doit être plus que moral et résulte du fait que chacun d'entre eux est mystiquement uni au Christ Jésus). Il faut enfin mentionner les charismes et les phénomènes extatiques dont Paul a été le bénéficiaire et qui accompagnent souvent une vie mystique. Notons qu'aux yeux de Paul, ils ne représentent ni la perfection de la vie chrétienne ni par conséquent l'élément essentiel d'une vie religieuse profonde. Pour lui, l'essentiel d'une religion chrétienne profonde, comme d'ailleurs de toute vie chrétienne, est l'attachement par la foi-espérance et la charité au Dieu Père qui nous « révèle » son Fils — nous le faisant connaître et nous le donnant — dans l'Esprit. Ce schéma trinitaire marquera profondément sa pensée théologique (cf. *infra*, 382)

Accomplissant parfaitement le commandement de l'amour qui résume toute la Loi, la vie religieuse de Paul rejoint, en le dépassant, le type de piété prophétique : le mystique et l'apôtre, dans la personne de Paul, ne se contredisent pas. Sa vie mystique est une union intime avec le Christ; elle est produite par la foi au Christ mort et ressuscité et par la connaissance qu'en donne l'Esprit; elle rattache l'apôtre à Dieu comme un enfant à un Père, lui laissant la conscience de rester en face de Dieu et d'entrer dans une histoire sainte où il vit uni au Seigneur Jésus par une anticipation des biens messianiques, histoire qui culminera lors de la parousie : alors, avec tous ses frères, les fidèles du Christ, Paul sera réuni pour toujours au Seigneur Jésus.

IV. L'APÔTRE. — La vie religieuse profonde de S. Paul s'est manifestée concrètement dans la manière dont il a réalisé sa vocation apostolique; ce dernier point constitue la valeur-clé pour le comprendre et apparaît ainsi comme l'aboutissement et la synthèse d'une étude sur la personne de Paul.

Dans sa vocation d'apôtre, nous avons dit que Paul souligne principalement l'initiative divine (cf. *supra*, col. 289) : elle est un épisode de l'histoire sainte. Celle-ci est, suivant la révélation de la Bible, conduite par Dieu, et elle s'achève dans la révélation du Christ, dont Paul est l'apôtre et le serviteur. Ce service pleinement assumé est l'expression de sa foi, sa manière d'accepter Dieu et son dessein sur lui. De là l'insistance sur le fait qu'il est *l'appelé de Dieu* et *un serviteur* dont la qualité fondamentale est *la fidélité*, à travers toute *son action apostolique*.

1° *L'appelé de Dieu.* — Dieu « a mis à part » l'apôtre Paul pour *l'envoyer prêcher aux païens la bonne nouvelle* que les prophètes de l'A. T. avaient annoncée et déjà préparée (Rom., I, 1 sq.; Eph., I, 11); dès sa naissance (comparer avec Jer., I, 5), Paul a été choisi pour ce ministère : en sa personne Dieu voulait révéler son Fils aux nations païennes (Gal., I, 15 sq.) pour les justifier gratuitement par la foi; ce ministère est autrement glorieux que celui de Moïse, puisqu'il est exercé dans et par l'Esprit (II Cor., III, 7 sq.). Le don départi par Dieu à Paul est le service qu'il lui demande d'accomplir : prêcher l'Évangile aux Gentils aura pour lui l'importance d'un acte cultuel à la gloire de Dieu. Paul a la conviction qu'il doit porter la parole de Dieu au monde entier (Rom., XV, 23 sq.). Il prend cette mission fort à cœur et, dans les communautés fondées par lui, il n'en laisse la direction à personne d'autre; baptiser est sans doute important et, dans les communautés pauliniennes, tout le monde est baptisé (I Cor., I, 13 et XII, 13; Rom., VI, 3), mais ce n'est pas l'affaire de Paul qui ne le fera qu'exceptionnellement (cf. I Cor., I, 14-17) : sa mission n'est pas de baptiser, mais de prêcher l'Évangile.

Comme chez les prophètes de l'A. T., l'appel de Dieu s'est manifesté à Paul dans *une vision inaugurale:* dans ces occasions, Dieu se fait connaître au prophète et lui révèle sa mission d'homme de la parole. Le Christ s'est révélé à Paul comme il l'a fait aux autres apôtres : Paul place sur le même pied sa vision à Damas et les apparitions du Christ ressuscité aux Douze (cf. I Cor., XV, 1-8); comme ceux-ci, il doit témoigner de la mort et de la résurrection de Jésus qui garantit la nôtre (cf. I Cor., XV, surtout le début) et proclamer sa doctrine. Celle-ci lui vient directement du Christ, et non pas d'une autorité humaine, si haute soit-elle (voir Gal., I, 12 et 16). Il a été attaqué et contredit dans son ministère, tout comme les prophètes de l'A. T.; et, comme eux, il peut répondre qu'il ne cherche pas à plaire aux hommes (I Thess., II, 4); il affirme qu'il ne rapporte pas une doctrine humaine, pas plus que sa conduite ne peut être taxée de légèreté : de fait, elle est dictée par la fidélité au Dieu éternel et vrai (cf. II Cor., I, 17 sq.). C'est aussi à la manière des prophètes qu'il réalisera sa vocation de prédicateur du message : il le prêche avec l'autorité de l'homme de Dieu, sans admettre l'opposition de la faction judaïsante de l'Église (cf. surtout Galates et II Corinthiens; et aussi Phil., III, 2 sq. et probablement Rom., XVI, 17-20), ni les discussions de la sagesse païenne (cf. surtout I Cor., I, 10-IV, 21; voir aussi les épîtres de la captivité, par ex., Eph., V, 6 et Col., II, 4, 8); il est l'appelé de Dieu et il possède l'Esprit du Christ.

Son autorité remonte donc à Dieu qui l'a appelé et au Seigneur Jésus dont il est le serviteur et l'apôtre. Il la revendique fréquemment dans ses lettres, dans Galates, dans la première et surtout dans la seconde aux Corinthiens; il l'affirme au début de toutes ses épîtres, comme dans l'A. T., au début des prophéties, on place les titres du prophète qui garantissent que celui-ci nous transmet la parole de Dieu. Nous avons là l'expression de la conscience que Paul avait de sa mission d'apôtre du Christ appelé par Dieu, et aussi une réponse à des attaques contre l'apostolat de Paul venant surtout des judéo-chrétiens; Paul s'est trouvé dans l'obligation de se défendre contre des concurrents jaloux et contre des judaïsants, trop juifs pour être pleinement chrétiens comme Paul. Les persécutions

et les tribulations au travers desquelles il a dû se faire accepter de ses chrétiens ont été pour Paul l'occasion d'expliquer sa conception de l'apôtre du Christ.

L'appel de Dieu, manifesté sur le chemin de Damas, bouleverse sa vie; il a été *entièrement pris par le Christ*, nous dit-il (Phil., III, 12) : de persécuteur de la religion de Jésus, il en devient l'apôtre (Gal., I, 13, 23); le Christ seul comptera désormais (Phil., III, 7). On le voit, la rencontre de Jésus s'opposant à Paul sur le chemin de Damas est un événement capital dans la transformation de la personne religieuse de Paul. Car la réponse de Paul est entière et complète, en harmonie avec son tempérament. Une parole du second récit de la théophanie dans les Actes résume bien l'attitude intérieure de Paul : « Que dois-je faire, Seigneur? » (Act., XXII, 10). La volonté de Dieu était qu'il y eût, dans la vie de Paul, un changement complet d'orientation : autant, avant sa vocation apostolique, tout était pour la Loi (Phil., III, 5 sq.), autant, après la christophanie de Damas, tout sera désormais pour le Christ, sans la Loi (cf. Phil., III, 2-11, surtout 7-8; voir aussi l'ensemble de Rom., I-XI).

La notion d'apôtre, dans le N. T., est assez complexe; et il est nécessaire de préciser l'idée élevée que Paul se fait de sa vocation particulière; il pense qu'à l'intérieur même de l'apostolat chrétien il est le dépositaire d'une mission bien supérieure à celle des autres missionnaires qui travaillent dans les communautés; Paul n'est pas à ranger simplement parmi les « apôtres des Églises » (II Cor., VIII, 23; voir aussi XI, 5 sq.; XII, 11); à l'encontre des autres apôtres qui ont travaillé à Corinthe, Paul seul est père en christianisme de ses fidèles (cf. I Cor., IV, 15); de ce point de vue, même ceux qui viendraient au nom des grands apôtres de Jérusalem n'ont pas son autorité auprès des Gentils; à plus forte raison cela vaudra-t-il pour Épaphrodite, par ex. (Phil., II, 25) et d'autres qui sont les témoins de l'apostolat missionnaire naissant dans les Églises des Gentils. Lui, Paul, est un appelé du Christ pour inaugurer la prédication de la bonne nouvelle du salut auprès des Gentils, comme Pierre présidait au développement de l'Église judéo-chrétienne : « les colonnes de Jérusalem » l'avaient elles-mêmes reconnu (cf. Gal., II, 7-9). Paul ne s'est pas interrogé sur la place qu'on lui assignerait, par rapport aux Douze, dans la réflexion ecclésiologique postérieure, question que se pose légitimement la théologie; il sait seulement qu'il est le responsable de l'Évangile dans le monde. C'est pour cela que Dieu lui avait donné une connaissance privilégiée du mystère de Dieu concernant le salut (voir Col., I, 9 sq.; II, 2; Eph., I, 17), celle qu'il a fait triompher dans le christianisme primitif (voir surtout Gal., I-II).

Cette vocation exceptionnelle implique, chez l'apôtre, une obéissance et une fidélité analogues à celles des prophètes, analogues à celles du Christ lui-même, l'Oint de Dieu prédit par Isaïe comme devant être le Prophète et le Serviteur.

2° *Le serviteur fidèle.* — Le terme de « serviteur » caractérise au mieux l'apôtre du Christ. Suivant S. Paul, l'idée que l'on doit se faire de sa personne est celle d'un serviteur, d'un administrateur (I Cor., IV, 1) : il est au service du Seigneur Jésus pour proclamer aux peuples le salut réalisé par le Christ. Il ne peut avoir la mentalité d'un propriétaire qui dispose des richesses de Dieu comme des siennes propres, ni non plus l'esprit d'un novateur : les réalités nouvelles ont été apportées par le Christ et, depuis sa venue, il n'y a plus à innover, mais à transmettre le message et à diriger les fidèles vers Dieu. Ceux-ci, de leur côté, auraient tort de se croire liés à un de leurs apôtres, fût-ce à Paul; les apôtres, qui ne sont que des hommes, ne peuvent donner le salut; depuis que le Christ nous a reconquis la liberté, nous ne sommes liés qu'au Christ et, par lui, à Dieu (I Cor., III, 21-23). Ce que l'on a appelé *l'hymne à la liberté* (I Cor., III, 21-23; sur cette péricope et cette dénomination, voir J. Weiss, Commentaire, *ad locum;* cf. W. G. Kümmel, dans le *Anhang* au commentaire de H. Lietzmann, 1949, p. 172; de même H. D. Wendland, dans son Commentaire, p. 32 sq.) vient couronner une argumentation où Paul explique qu'il ne faut pas fausser les relations entre fidèles et apôtres : ceux-ci sont des serviteurs de Dieu et au service des fidèles (cf. aussi la proclamation de Paul en II Cor., IV, 5 *b*). Les discussions des Corinthiens à propos de leurs prédicateurs et apôtres, parmi lesquels chacun choisissait celui auquel il se voulait spécialement attaché pour assurer son salut, occasionnaient des coteries dans l'Église de Corinthe, et celles-ci ne pouvaient permettre de vivre le christianisme authentique : le converti n'appartient ni à Pierre ni à Apollos ni même à Paul, mais seulement au Christ, à la vie duquel il a été lié par le baptême; Paul ou Apollos ne font pas l'essentiel, mais seulement leur service d'apôtres du Christ; c'est Dieu seul qui fait croître la vie divine dans les fidèles (voir I Cor., III, 4-9). La docilité des frères à leur égard, importante d'ailleurs (S. Paul y insiste beaucoup en certaines circonstances), est celle qu'on accorde à des administrateurs fidèles des mystères de Dieu.

Cet effacement derrière l'action de Dieu oblige Paul à *l'humilité :* il accepte d'être le dernier parmi les apôtres et même parmi les chrétiens (Eph., III, 8); dans le même sens, il se dit « le serviteur de l'Évangile » (Col., I, 23), « le serviteur de l'Église » (Col., I, 25). Tout en revendiquant son autorité apostolique, il se compte lui-même pour rien (II Cor., XII, 11). Cette intelligence de l'action de Dieu à travers son ministère est le fruit de la foi : la reconnaissance de la toute-puissance de Dieu qui apparaît le mieux lorsqu'elle se manifeste à travers la faiblesse humaine. La conviction de continuer le ministère du Christ et de lui être rattaché explique seule l'assurance de l'apôtre en même temps que la conscience de son autorité : il affirme n'être inférieur en rien à de soi-disant « super-apôtres » qu'un certain temps un groupe de Corinthiens préférèrent à Paul, leur père dans la foi (II Cor., XI, 5). Son assurance et sa vanterie lui viennent de Dieu qui lui a tout donné, ainsi que du Seigneur Jésus qui le cautionne (II Cor., X, 12-18; cf. I Thess., II, 2, 4). Les faibles moyens dont Paul dispose en face d'une tâche colossale et les résultats malgré tout surprenants de son ministère, tout cela prouve la force de Dieu qui agit en son apôtre. Une de ses affirmations va très loin en ce sens : son action apostolique n'a de résultat que dans la mesure où Dieu la lui accorde; il est le serviteur de la foi dans la mesure du don de Dieu, rien de plus (cf. I Cor., III, 5). Paul reconnaît n'avoir de pouvoir que par Dieu et au nom de la vérité (II Cor., XIII, 8); la force divine lui est donnée pour l'édification des fidèles, pour les faire parvenir à la maturité de la vie chrétienne (voir Eph., IV, 13 et surtout Col., I, 28). On comprend qu'avec cette vue de foi profonde, Paul accepte de renoncer à tout honneur et privilège pour exercer plus parfaitement son rôle de serviteur de Dieu et du Christ au milieu de ses frères (voir surtout I Cor., IX; aussi Rom., IX, 3).

Jésus a accompli l'œuvre de la réconciliation et du salut des hommes sous *la figure du « Serviteur » :* il a obéi et il a été fidèle au Père (voir, par ex., Phil., II, 6-11); il a réalisé, dans sa vie et dans sa mort, le type du « Serviteur Souffrant ». Paul a lui aussi lu sa destinée apostolique à travers l'image du « Serviteur » (cf. L. Cerfaux, *Recueil*, II, *S. Paul et le « Serviteur de Dieu » d'Isaïe*, surtout p. 446 sq.). Il sait que,

pour continuer fidèlement l'œuvre du Christ, il doit accepter les souffrances qui accompagnent désormais tout apostolat; c'est là le signe de Dieu sur toute vie apostolique qui se veut continuatrice du Christ. Paul sait d'ailleurs qu'il prolonge la vie rédemptrice du Christ sur terre; sa raison de vivre est la croix du Seigneur Jésus-Christ : il participe à la crucifixion de Jésus (Gal., VI, 17); il porte en sa personne, partout où il se rend, « la mise à mort de Jésus » (II Cor., IV, 10); telle est l'explication théologique que Paul donne lui-même de la souffrance et des persécutions qu'il subit (voir II Cor., IV, 7-15; de même I Cor., IV, 9-13). Pendant sa captivité, la même affirmation prend, en raison des circonstances, un plus grand relief : « A cause de vous (les frères de Colosses), je me réjouis de mes souffrances afin d'accomplir dans ma personne ce qui manque aux souffrances du Christ, et cela en faveur du corps du Christ qu'est l'Église » (Col., I, 24). Au milieu de ses difficultés, qui faisaient sentir à l'apôtre sa faiblesse, les charismes viennent appuyer, non la personne de Paul, mais sa mission apostolique; nous pouvons comprendre par là et l'humilité de Paul, quand il s'agit de sa personne, et sa fierté et sa volonté de faire valoir ses droits qui sont ceux de Dieu, quand il s'agit de son ministère apostolique. Pour expliquer les contradictions apparentes dans la conduite de Paul, on a parfois fait appel à des complexes d'infériorité, de culpabilité, de supériorité aussi, mais ces diverses explications passent à côté de la réalité principale : une action divine extraordinaire commande le comportement de Paul, l'apôtre du Christ. C'est par la force de Dieu qu'il est ce qu'il est. Il a compris que Dieu ne le délivrera pas de ses faiblesses et que celles-ci doivent même lui être une cause de joie, parce que, à ces moments-là surtout, la force de Dieu qui est en lui montre sa puissance : II Cor., VI, 4; XI, 23 sq.; cf. Phil., IV, 13 et Eph., III, 7 *b*. Pour Paul, même se vanter, — quand ses adversaires l'obligent à le faire (cf. II Cor., XI, 16 sq.; XII, 1 sq.), — est encore une manière de glorifier la force de Dieu qui apparaît à travers l'impuissance de son apôtre. Sa vie apostolique est ainsi une manière excellente de proclamer la force de Dieu et de lui rendre gloire (cf. II Cor., XI, 30).

Paul a continué l'expérience du Christ (cf. Phil., I, 21 : « le Christ est ma vie »), le Serviteur souffrant qui réconcilie le monde avec Dieu par son humilité et son obéissance (Phil., II, 6-8). Paul a expérimenté que le royaume de Dieu n'est pas une entreprise à succès, mais une histoire divine (voir Rom., I, 16 et I Cor., III, 5-9). Il n'est une histoire humaine que dans la mesure où des hommes sont au service de Dieu (I Cor., IV, 1-2); l'Église vit avant tout une vie de foi, c.-à-d. qu'elle mise sur la force divine; celle-ci, pendant une brève période, se cache dans la patience des fidèles du Christ (patience déjà vécue dans la joie et l'espérance, depuis que le Christ est ressuscité); puis, pour une période sans fin, elle éclatera dans la gloire : ce sont les deux moments de la vie du Christ, avant et après la résurrection (cf. Phil., II, 6-8 et 9-11); or, les apôtres du Christ vivent maintenant leur destinée terrestre du Christ, celle du « serviteur souffrant ». La certitude de l'espérance de Paul fait qu'une des dominantes de sa vie reste la joie au milieu de toutes les tribulations.

En même temps qu'il se disait « serviteur », S. Paul a encore employé d'autres images; toutes ont ceci en commun qu'elles soulignent son rattachement intime au Christ. Il déclare être parmi les frères un reflet de plus en plus parfait de la gloire du Seigneur Jésus (II Cor., III, 18), reflet du Seigneur glorieux comme aussi du Christ, serviteur souffrant (cf. *supra*, col. 322). De même encore, par la prédication de l'Évangile, l'Apôtre est un prolongement du Christ parmi les fidèles. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les paroles de II Cor., II, 14 sq., où il rend grâces à Dieu qui a fait apparaître, partout où il prêche, la bonne odeur de la connaissance du Christ. Paul s'appelle aussi, à l'occasion de la crise corinthienne, un coopérateur de Dieu : « de fait, dit-il aux Corinthiens, nous sommes les collaborateurs de Dieu », et nous travaillons dans le champ de Dieu, nous édifions la maison de Dieu que vous êtes (I Cor., III, 9). Le service de Paul s'exprime encore par le titre qu'il se donne d'ambassadeur du Christ : Dieu se réconcilie les pécheurs par le Christ, et il les exhorte par le ministère de Paul; celui-ci, au nom du Christ, exerce auprès des hommes la fonction d'ambassadeur (II Cor., V, 20). Il l'exerce jusque dans sa captivité, à Rome, et il demande les prières des Éphésiens pour qu'il puisse l'exercer courageusement, en prêchant comme il se doit (Eph., VI, 18-20).

Il faut constater un paradoxe dans les affirmations de Paul : parfois il relève l'autorité et la gloire de son ministère apostolique; ailleurs il reconnaît être le dernier des hommes, acceptant de ne travailler qu'à travers mille difficultés et de paraître fou aux sages de ce monde. Le paradoxe est particulièrement frappant dans II Cor., XII. 11-12, où Paul se dit supérieur aux autres apôtres, ses concurrents dans la prédication de l'Évangile, reconnaissant en même temps qu'il n'est rien. L'explication de cette contradiction apparente se trouve dans sa foi profonde, qui accepte humblement mais entièrement son ministère apostolique comme un don reçu gratuitement de Dieu, et l'exerce uniquement à la gloire du Père. La manière généreuse dont il s'acquitte de sa tâche, — Paul a rappelé souvent la condition humaine pénible de l'apôtre du Christ (cf. I Cor., IV, 9-13; II Cor., IV, 7-15; VI, 4-10; XI, 23-28; XII, 10), — et qui laisse apparaître plus clairement l'action divine et la force de l'Esprit-Saint, est la preuve de la générosité et de la fidélité absolue de l'apôtre.

Il est caractéristique que l'ensemble des images par lesquelles S. Paul décrit son ministère, — et surtout celle de « serviteur », — expriment avant tout la fidélité. C'est que l'action salvifique de Dieu est liée à la fidélité de son apôtre. C'est à ce point de vue qu'il sera jugé, affirme S. Paul. A un serviteur ou un administrateur il n'est demandé que la fidélité à son maître (I Cor., IV, 1-2). Cette fidélité, d'ailleurs, Paul le souligne, est une fidélité à Dieu, et Dieu en est donc seul juge avec le Seigneur Jésus.

La fidélité de Paul se manifeste d'abord dans sa prédication du message chrétien : il prêche le Christ tel qu'il le connaît, et par les révélations reçues du Seigneur Jésus (voir Gal., I, 12 *c;* I Cor., XI, 23; et déjà I Thess., IV, 15), et par les traditions reçues des Églises de Judée (voir I Cor., XI, 2, 16; XV, 3 sq.; déjà I Thess., IV, 1; II Thess., II, 15; III, 6). Dans ses communautés, Paul explique que la fidélité aux traditions est le signe de la docilité au Seigneur Jésus (voir L. Cerfaux, *Recueil*, II, *La tradition selon S. Paul*, p. 253-263; *Les deux points de départ de la tradition chrétienne*, p. 265-282. Le dernier point est expliqué différemment par O. Cullmann, *Paradosis et Kyrios. Le problème de la tradition dans le paulinisme*, dans *Rev. d'Hist. et de Phil. rel.*, XXX, 1950, p. 12-30. Voir aussi son livre *La Tradition*, Neuchâtel, 1953. Dans un sens entièrement opposé à L. Cerfaux, voir R. Bultmann, *Theologie des N. T.*, Tubingue, 1953, p. 186, et son article *Paulus* dans *R. G. G.*, 1929, spécialement la col. 1028). Les chrétiens de Corinthe qui en prennent un peu trop à leur aise avec les traditions pour suivre leur opinion personnelle, dans le fait de la résurrection finale par ex. (I Cor., XV), abandonnent par là l'es-

prit chrétien pour en revenir à un point de vue païen. Pour S. Paul, il transmet la doctrine qu'il a reçue (se rappeler l'importance du couple technique παραλαμβάνω-παραδίδωμι; voir I Thess., II, 13; IV, 1; II Thess., II, 15; Gal., I, 9; I Cor., XI, 2, 23; XV, 3; Phil., IV, 9. Cf. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant S. Paul*, Paris, 1948, p. 196-199). Il pense que la solidité de la vie chrétienne des communautés vient de la fidélité au Christ, certes, mais qui s'exprime authentiquement dans l'attachement aux traditions des Églises. La fidélité au Christ est la grande valeur religieuse normative de vie chrétienne mise en avant dans les exhortations aux frères : Paul veut favoriser dans chaque fidèle la croissance du Christ jusqu'à la maturité; mais cette formation s'acquiert dans la docilité et dans la fidélité aux traditions des Églises. La fidélité au Christ doit sans doute s'exercer dans la liberté des enfants de Dieu, mais celle-ci, pour rester chrétienne, doit être pratiquée dans la charité et le respect des frères (cf. I Cor., IX), et en tenant compte des traditions. L'attachement aux traditions de l'Église devient ainsi une forme de fidélité religieuse et le signe authentique de la fidélité au Christ.

3° *L'action pastorale de l'apôtre. — La fidélité religieuse de S. Paul apparaît à travers son action pastorale*, et beaucoup plus qu'on ne le souligne habituellement chez ce spirituel, précisément parce qu'il est fidèle à l'Esprit. L'Apôtre des Gentils tient à continuer la tradition divine dans la communication des dons de Dieu aux hommes; comme dans l'A. T., ainsi aussi dans le Nouveau, la bonne nouvelle sera d'abord pour le peuple juif, le premier dans l'élection. C'est là, chez S. Paul, une valeur religieuse; ce ne peut être une tactique pastorale habile : Paul a fait très vite l'expérience qu'elle ne rapporte pas. Mais comme Isaïe et Jérémie qui connaissaient par avance l'échec de leur mission (voir Is., VI, 9-10; Jer., I, 11 sq.; XI, 11 sq.; XII, 7 sq.), Paul suit le plan de Dieu qui reste sans repentance et n'est pas conditionné par les vicissitudes des hommes, mais par le libre choix de son amour. Partout son évangélisation commence par les Juifs. Il l'affirme solennellement dans Rom., I, 16; on peut se rappeler le schéma de mission, dans les Actes, tel qu'il est présenté par Luc, un compagnon de ses voyages apostoliques : partout Paul s'adresse d'abord aux Juifs, puis aux païens.

Dans le même ordre d'idées, on devrait se montrer prudent quand on pose la question : dans quelle mesure faut-il voir une habileté de Paul dans « son plan géographique » de conquêtes apostoliques? Dans quelle mesure, par ex., Corinthe, Éphèse, Philippes ont-elles été des villes choisies à dessein par S. Paul lui-même pour être les centres importants de son action? La question est résolue par beaucoup d'auteurs dans une perspective uniquement psychologique. Nos écrits inspirés ne se placent pas sur le plan humain psychologique; et nous ne devons pas juger S. Paul comme on ferait d'un moderne. Dans les Actes, par ex., la présentation de Luc laisse croire que Paul suit un plan d'évangélisation imposé par Dieu : ainsi, à la suite d'indications providentielles, il se dirige vers Philippes plutôt que de continuer à faire route vers le nord de l'Asie Mineure, suivant le plan primitivement conçu par lui (Act., XVI, 6-10); de même, en Act., XVIII, 18-21, Paul refuse une première occasion favorable de prêcher l'Évangile dans la grande ville d'Éphèse.

Le grand souci de Paul est que le message soit prêché (cf. Phil., I, 15 sq.), sans s'inquiéter de l'opinion des hommes à son égard (cf. I Thess., II, 6); il cherchera même à faire montre de *son désintéressement*, afin que l'on ne voie en lui que l'apôtre du Christ. Il renoncera plutôt à ses droits légitimes pour que ne soit pas critiquée inutilement son action apostolique. Il revendique pour les fidèles la liberté des enfants de Dieu, mais il donne comme exemple de conduite sa manière de renoncer à tout et de se faire librement l'esclave de tous afin de gagner tout le monde au Christ (I Cor., IX, 19-23); ces derniers versets doivent refléter le comportement habituel de l'apôtre au milieu de ses communautés. Chez les Corinthiens soupçonneux et discuteurs il va jusqu'à éviter tout prétexte à critiques : dans l'obligation de porter de grosses sommes d'argent à Jérusalem, il ne veut pas se charger seul de cette mission, pour que sa conscience n'encoure pas les soupçons et les reproches des hommes (II Cor., VIII, 20 sq.; voir *supra*, col. 312). De ces mêmes Corinthiens, il a, pour le même motif, refusé toute aide financière (voir II Cor., XI, 11) : ils avaient besoin de constater le désintéressement de leur apôtre ! Pour exprimer l'authenticité de son action apostolique parmi eux, il a une belle image : les Corinthiens, écrit-il, sont comme une lettre écrite par son ministère, mais c'est l'Esprit du Dieu vivant qui l'a écrite (II Cor., III, 3). Ce désintéressement fut la règle de conduite de Paul dès le début de son apostolat (voir I Thess., II, 7; II Thess., III, 9); ce ne fut pas là une manière de faire imposée par l'expérience, mais une règle de conduite destinée à protéger l'indépendance de l'action apostolique. C'est la raison que donne Paul de son travail manuel; celui-ci ne trouve pas son explication principale dans les habitudes de travail manuel enseignées par les rabbins à leurs disciples. A lire II Thess., III, 9, et plusieurs passages des deux lettres aux Corinthiens, nous voyons que ce travail était, pour S. Paul, avant tout un moyen de préserver sa liberté.

Dans le concret, *l'action pastorale de S. Paul comprenait deux tâches principales :* prêcher le message aux Gentils et organiser leurs communautés. C'est dans l'épître aux Romains que Paul exprime le mieux la conscience qu'il a d'être *le prédicateur de la bonne nouvelle aux Gentils*. Écrivant à la communauté romaine, Paul leur fait part de son intention d'annoncer chez eux l'Évangile, le salut que la puissance de Dieu accorde à tout croyant; jusqu'à présent, précise-t-il, il a rempli cette mission auprès des Gentils en Orient; il s'apprête à le faire en Occident, car il ne rougit pas de l'Évangile du Christ (Rom., I, 14-17). En attendant une prédication de vive voix, il leur donne par écrit le meilleur du message chrétien (toute l'épître aux Romains); à cette communauté déjà solide dans la foi et bien connue dans la chrétienté (Rom., I, 8), il a voulu rappeler la connaissance du Christ, précisément pour répondre à sa vocation et exercer son action apostolique auprès des peuples païens. C'est là une fonction importante que l'apôtre compare à une liturgie : au nom du Christ il accomplit une fonction cultuelle par sa prédication de l'Évangile aux païens (cf. Rom., XV, 16; Phil., II, 17); ceux-ci, par l'acceptation du message et la sanctification de l'Esprit-Saint, seront une offrande agréable à Dieu (Rom., XII, 1-2).

S. Paul, qui n'a pas la problématique de certains apôtres modernes enregistrant le nombre de baptêmes qu'ils administrent, est avant tout soucieux de *faire entendre le message de la bonne nouvelle* (Rom., X, 14 sq.) qui apporte le salut de Dieu, et que Dieu cautionne par des prodiges et des miracles (cf. Rom., XV, 18-19; II Cor., XII, 12; voir aussi I Thess., I, 5; I Cor., II, 4). On pourrait résumer ce message en disant que Paul, de la part de Dieu, annonce une joyeuse nouvelle, prédite déjà par les prophètes de l'A. T. : la force de Dieu, par le ministère de la réconciliation du Christ, réalisée dans la mort-résurrection du Sei-

gneur Jésus, sauve, c.-à-d. délivre du péché et sanctifie dans l'Esprit-Saint, tous ceux qui croient; les croyants sont ceux qui reçoivent la parole de Dieu sans les prétentions humaines d'un pharisien, comme Paul l'avait été avant sa vocation chrétienne, mais avec une âme de pauvre et gratuitement; tout cela pour que, dans le mystère du salut par la foi, la gloire en revienne à Dieu seul. Son ministère est donc la prédication de l'Évangile de Dieu (Gal., II, 9; I Cor., I, 4; III, 10; Rom., XII, 3 sq.; XV, 15; Col., I, 25; Eph., III, 2, 7 sq.) pour que s'édifie l'Église.

Quand Paul parle d'édification, il ne veut pas seulement dire une croissance en grâce, à la suite d'une prédication de la parole faite par lui ou par un charismatique à une communauté de fidèles (I Cor., XIV, 3, 5 sq., ou Eph., IV, 12 sq. se référant à des charismatiques; Rom., XV, 20 se référant à Paul lui-même); ni uniquement l'édification du corps de l'Église par la pratique des vertus chrétiennes, surtout par celles de la paix et de la charité (cf. Rom., XIV, 19; XV, 2; I Cor., VIII, 1); il veut aussi parler de *l'organisation des communautés*, et l'apôtre qu'il est a le pouvoir de leur donner des directives dans ce but, afin d'assurer leur édification dans le Seigneur. Ce souci d'organiser ses communautés, Paul le laisse voir dans plusieurs de ses lettres, dans celles écrites aux Thessaloniciens, mais surtout dans celles adressées aux Corinthiens. Ces derniers voulaient se comporter autrement que ne leur avait appris leur père dans la foi; Paul leur rappelle, outre la vraie doctrine du Christ, les traditions des Églises de Dieu. On aurait tort, comme on l'a fait parfois, de ne voir en S. Paul qu'un prédicateur charismatique du genre des prophètes, peu soucieux de l'organisation de ses communautés (voir, par ex., M. Dibelius, *Paulus*, 1949, p. 79; *Glaube und Mystik bei Paulus*, 1941, repris dans *Botschaft und Geschichte*, II, Tubingue, 1956, p. 94-116. M. Goguel qui admet, dans le cas particulier de l'Église de Corinthe, « la ferme et constante direction de Paul » [*La naissance du christianisme*, Paris, 1955², p. 277] préfère lui aussi expliquer la naissance de l'autorité apostolique comme le résultat d'une théologie postérieure dans une Église qui s'organise et se défend contre les hérésies [*op. cit.*, 313-319]. A noter que, pour le cas particulier de Paul, Goguel lui-même, parlant de son rôle dans l'Église, cite « son activité de missionnaire et de conducteur d'Églises », *ibid.*, 223). Si on lit les épîtres pauliniennes sans préjugés théologiques, on admettra que l'apôtre réalisait, dans le concret de son ministère, les deux aspects d'un fondateur d'Églises chrétiennes. Paul est charismatique et prédicateur du message à la manière des prophètes, et il est avant tout cela; mais en même temps il est homme d'action s'intéressant concrètement à l'organisation de la vie chrétienne dans ses communautés (sans entrer dans le détail de ce que nous appelons organisation, cela s'entend).

A toutes ses Églises l'Apôtre enseignait pratiquement *le service du Christ Jésus*, en attendant le jour du Seigneur. Ce service culmine dans la célébration de la Cène (I Cor., XI, 26), dans la vie sainte des enfants de Dieu (Rom., XII, 1-2) et dans la charité entre les frères (par ex., Rom., XIII, 8-10). Et il fallait, pour que la prédication de l'apôtre fût fructueuse, faciliter ce service du Christ dans une communauté organisée pour cela. Le prédicateur de la bonne nouvelle fait aussi l'application concrète de la doctrine du Christ à leur vie pratique, recommandant aux baptisés de devenir, dans leur vie quotidienne, ce que Dieu les a faits par sa grâce. Ce n'est pas évidemment que celle-ci doive être méritée par les œuvres, mais, homme de vérité et de sincérité, l'apôtre sait que le signe de son acceptation sincère est qu'elle passe dans les mœurs (cf. surtout I Cor., V, 7). Quand Paul donne ses *conseils et avertissements à ses fidèles*, il le fait avec une habileté psychologique et une tendresse maternelle telles que S. Jean Chrysostome en arrive à dire, dans une de ses homélies, que Paul écrivait ce qu'il espérait plutôt que la réalité concrète qu'il savait pertinemment être absente. Ce jugement fait peut-être tort à l'apôtre, et on devrait caractériser l'action pastorale de Paul, et du point de vue théologique, et du point de vue psychologique. Théologiquement, Paul, qui connaissait la grande faiblesse de l'homme, savait que la puissance de Dieu éclate volontiers à travers une faiblesse humaine reconnue dans une foi authentique; et il cherchait à approfondir la connaissance de foi chez ses fidèles. Psychologiquement, S. Paul avait le cœur miséricordieux, et il faisait paternellement confiance à ses enfants; en esprit pratique et fin, il savait aussi que la confiance manifestée par l'apôtre aux fidèles inspire souvent le désir de la mériter réellement; cette habileté dans l'organisation sait même faire appel à une juste fierté et à une saine émulation (voir II Cor., VIII-IX, les chapitres concernant la collecte en faveur des pauvres de Jérusalem). Sa confiance dans l'action de Dieu, sa bonté paternelle, on devrait dire sa tendresse (cf. surtout Philippiens et I Thessaloniciens), n'empêchent pas l'apôtre de sévir et d'user de fermeté : c'est là une nécessité pour l'homme de foi ■■ rappelant que les fidèles sont de bonne volonté, sans doute, — d'où, sa bonté et sa grande patience, — mais aussi que ces pécheurs rachetés par le Christ conservent leur condition charnelle.

Il faut encore relever un trait concret fort éclairant pour l'intelligence de l'action apostolique de S. Paul. Malgré toute son énergie pour réussir dans sa tâche (cf. *supra*, col. 311), Paul a quelque peine à maintenir ses communautés dans la docilité et dans l'ordre chrétien; *sa réussite apostolique* est loin de s'imposer aux yeux des hommes. Avec les chrétiens de Thessalonique déjà il rencontre des difficultés mais qui semblent plutôt un effet de l'ignorance; ceux de Galatie doivent être repris plus énergiquement à cause de leur versatilité; par la suite, Paul souffrira des jalousies que lui opposent les chrétiens de Rome, à lui, le prisonnier du Christ, et il éprouve le besoin d'en faire la confidence à ses chers Philippiens (Phil., I, 15-17), mais surtout il y a ses démêlés avec les fidèles de Corinthe qui, pour un grand nombre d'entre eux du moins, n'ont pas acquis un sens chrétien assez profond pour pratiquer la docilité chrétienne; au lieu de voir dans l'action pastorale de leur apôtre un service, une diaconie (cf. Col., I, 24), ils y voient un désir de les dominer et de « régenter leur foi » (II Cor., I, 24); aussi s'opposent-ils vigoureusement à leur apôtre et à ses directives (voir la première et surtout la seconde aux Corinthiens).

Ce qui, dans ces difficultés, fait la force de Paul, c'est qu'il ne défend pas sa propre cause mais celle du Christ, à qui toute sa vie est consacrée en toute sincérité (cf. Phil., I, 15-20); mais cela ne l'empêche pas, par ailleurs, de ressentir profondément le découragement devant l'échec (se rappeler ce que l'on ■ appelé l'expérience d'Athènes mentionnée en I Cor., II, 2-3; cf. I Thess., III,.1-3 et aussi Act., XVII, 32) et devant le manque de persévérance de ses fidèles. Rappelons qu'en pareilles circonstances Paul avait besoin de l'amitié et même de la présence de ses collaborateurs. On peut admettre qu'il payait ainsi son tribut à un tempérament enthousiaste et à un cœur affectueux (cf. *supra*, col. 313).

Toutes les qualités de cœur et d'esprit de S. Paul ont été consacrées à réaliser sa vocation chrétienne et apostolique, une vocation d'exception servie par une connaissance particulière du mystère du salut. Le Christ Jésus avait appelé S. Paul à l'apostolat chrétien

et lui avait donné l'intelligence et la force de son Esprit pour qu'il prêche le message au monde, en servant ses frères pour qui le Christ est mort et en qui il vit; tout cela à la gloire du Père, pour qu'au jour du Seigneur Jésus, Dieu soit tout en tous.

4° *Les épîtres de Saint Paul.* — A l'action pastorale de S. Paul il faut rattacher ses épîtres qui en constituent une forme importante. On peut les appeler des écrits occasionnels, en ce sens qu'elles ont été écrites à l'occasion de situations particulières des communautés pauliniennes (la plupart d'entre elles), ou à l'occasion de la réflexion pastorale de Paul sur l'un ou l'autre problème posé par la prédication de l'Évangile et la constitution de l'Église du Christ (Romains et Éphésiens). Dans la première partie de cette étude (col. 300 sq.), nous avons indiqué, au moment convenable pour chacune d'entre elles, leur date de parution. Pour l'étude de ces épîtres, il faut se reporter aux commentaires, aux *Introductions au N. T.* et aux articles consacrés par le *D. B. S.* à chacune des épîtres (cf. VI, col. 156 sq.). Nous devons nous borner ici à quelques indications générales concernant la forme littéraire des épîtres pauliniennes.

1. *Le texte et le genre littéraire des épîtres. — a) Critique textuelle.* — Le texte des épîtres pauliniennes est en général plus facile à établir avec sécurité que celui des Évangiles ou des Actes. On n'y constate pas le phénomène des harmonisations de texte, ni celui des grandes variantes comme en ont les Évangiles et les Actes. Les divergences de lecture se limitent généralement à des additions ou omissions d'articles, de pronoms, à des changements de formes verbales, à des substitutions de mots ayant un sens ou un son voisins, à quelques variantes dans la désignation de la Personne du Christ.

b) Le genre littéraire. — Il y a longtemps que les auteurs se demandent s'il vaut mieux parler de « lettres » ou d' « épîtres » pauliniennes. M. Ad. Deissmann a voulu renouveler la problématique de la question et déterminer ce genre littéraire en se basant sur la documentation littéraire hellénistique rassemblée par lui. Selon Deissmann, qui a été impressionné par la découverte de véritables lettres privées, documents non littéraires, il faudrait, pour caractériser l'œuvre écrite de S. Paul, choisir entre deux désignations : l'épître ou la lettre. Or, dans la documentation grecque étudiée par Deissmann, l'épître est un écrit plus composé, d'allure plus doctrinale, destiné à la publication, n'ayant de la lettre que la forme extérieure et méritant seule le nom d'œuvre littéraire (*Licht vom Osten*, éd. 1923, p. 195). Au contraire, la lettre serait un document plus familier, non littéraire et non destiné à la publication (p. 194). Bien que l'auteur admette des formes intermédiaires (p. 196), la division proposée par lui, en vue de résoudre le problème littéraire des épîtres pauliniennes (cf. 198-205), est par trop rigide, comme le montre déjà une de ses conclusions au ton tranché : « *Der Brief ist ein Stück Leben, die Epistel ist ein Erzeugnis literarischer Kunst* » (p. 195). Même à l'épître aux Romains, l'auteur veut conserver la qualification de « lettre », dans le sens précité (p. 202 sq.). Il nous semble que le matériel littéraire nouveau apporté par Deissmann n'a pas aidé à résoudre le problème déjà fort ancien du genre littéraire des épîtres pauliniennes. En tout cas, nous nous en tiendrons à l'avis autorisé d'E. Norden : les épîtres de Paul méritent le qualificatif de littéraires (*Kunstprosa*, II, 492).

En fait, les habitudes du monde hellénistique ont bien pu influencer l'activité littéraire de S. Paul, et il est légitime de chercher à savoir comment on écrivait une lettre chez les Grecs, au début de l'ère chrétienne; mais il faut plutôt regarder le milieu religieux juif pour y retrouver des habitudes littéraires plus semblables. En effet, si on n'y rencontre pas de parallèles très stricts aux épîtres pauliniennes, on y retrouve cependant *des lettres religieuses officielles*, échangées entre les communautés juives et leurs chefs (cf. II Macch., I, 1 - II, 19); en remontant plus haut dans l'histoire, on peut déjà citer la lettre de Jérémie aux Juifs fixés à Babylone (Jer., XXIX, 4-28). Dans le N. T., il y a des lettres de ce genre insérées dans Act., XV, et dans Apoc., II-III. sans parler des épîtres de Pierre, de Jean, de Jacques et de celle aux Hébreux qui ne suivent peut-être pas une tradition littéraire inaugurée par Paul sans y avoir été préparées par les habitudes littéraires de leur milieu (Hébreux, de ce point de vue, est cependant un cas particulier). Les exemples précédents ont pour but de montrer qu'en écrivant des lettres à diverses communautés, Paul exerçait son ministère d'apôtre en s'inspirant de celui du didascale juif (cf. d'utiles indications sur ce point dans W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres, 1955, p. 111-146). On voit ainsi clairement qu'il ne faut pas accepter le dilemme imposé par Deissmann concernant l'appellation des épîtres pauliniennes qui seraient ou des écrits privés non littéraires, des lettres, ou des documents officiels destinés à la publication, des épîtres. Elles se présentent à nous comme des écrits d'un apôtre, adressés à une communauté et qui continuent authentiquement son ministère apostolique, le prolongent et le précisent. Les introductions solennelles des épîtres, de même que leurs exposés doctrinaux et leurs observations morales qui doivent être lues à toute la communauté destinataire (cf. I Thess., V, 27), confirment aussi le caractère officiel de ces documents (il est évident que le billet familier et amical de l'apôtre à Philémon constitue un cas différent). On suppose d'ailleurs qu'elles seront lues dans d'autres communautés (cf. Col., IV, 16); les vicissitudes du texte de l'épître aux Romains et ses éditions différentes, comme on les a appelées, ainsi que la formation d'un *corpus* paulinien confirment ce caractère officiel et donc, d'une certaine manière, littéraire de cet enseignement apostolique que constituent les épîtres de S. Paul. Si celles-ci s'insèrent dans une tradition déjà existante dans le monde religieux où Paul a été éduqué, — la lettre religieuse officielle de l'Église juive, — il faut reconnaître, cependant, que le monde chrétien naissant de son temps constitue un *Sitz im Leben* nouveau, et que Paul, par ses lettres, proclamant une doctrine nouvelle qui était le point de départ d'une Église nouvelle, a été l'initiateur d'un genre littéraire nouveau, — l'épître de l'Église chrétienne, — qui a imposé son schéma aux autres auteurs d'épîtres (Hébreux, Épîtres catholiques; cf. aussi le début et la fin de l'*Apocalypse de Jean*), tout comme le Matthieu araméen a imposé le schéma de la narration évangélique aux autres auteurs d'évangiles.

2. *Langue et style des épîtres. — a) La langue et le vocabulaire.* — Nous avons rappelé plus haut les influences culturelles, juives ou grecques, qui ont marqué la formation des idées de Paul et leur expression (cf. *supra*, col. 284); notre propos est ici de parler avant tout de l'aspect littéraire formel de son vocabulaire et de sa phrase. Cependant, on reparlera de la diatribe, en tant qu'elle est considérée du point de vue de la forme et qu'elle constitue un genre littéraire.

Toutes les considérations sur la formation littéraire de S. Paul ne peuvent supprimer des faits qui s'imposent au lecteur de ses épîtres; celles-ci sont écrites en un grec qui suppose un écolage, une certaine éducation helléniste. Une partie de son vocabulaire doit certainement lui venir de son enfance, une autre peut avoir été acquise à l'occasion de ses contacts ultérieurs avec

les Gentils qu'il évangélisait; on peut penser, par ex., à l'époque où il prêcha dans l'école de Tyrannos, à Éphèse : un homme comme Paul a dû entrer en relations avec les gens de son milieu de vie, et il aura pu se familiariser, à cette occasion, avec les spéculations sur le plérôme et les êtres célestes.

Des chercheurs comme C. F. G. Heinrici (dans son *Commentaire* de la Seconde aux Corinthiens) et H. Lietzmann (également dans ses *Commentaires* sur différentes épîtres) ont sans doute exagéré l'hellénisme de l'apôtre, bien que tous deux reconnaissent son originalité religieuse chrétienne (H. Lietzmann, *I Cor.*, p. 65, par ex.). Ad. Bonhöffer, dans une étude fouillée et qui contient d'excellentes observations littéraires sur le vocabulaire et la langue de Paul (*Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911), relève une cinquantaine de mots que, parmi les auteurs du N. T., Paul possède exclusivement en commun avec Épictète (cf. p. 101-136) : cependant, une partie de ce vocabulaire a pu lui venir de sa lecture assidue de la LXX et de sa connaissance des apocryphes de l'A. T.; ce qui ne s'expliquerait pas par cette double source doit lui venir de son éducation grecque, pense Bonhöffer (p. 135). Poursuivant son étude comparative entre Épictète et l'ensemble des auteurs du N. T., il présente une première liste de 200 mots grecs assez rares que l'on retrouve de part et d'autre, faisant remarquer qu'ils ne sont ni très importants ni très fréquemment employés, et que, de plus, ils n'ont souvent pas tout à fait le même sens des deux côtés (par ex., φύσις, οὐράνιος) (p. 197-218); par ailleurs, les tableaux dressés par Bonhöffer permettent de constater la fréquence relative de ces mêmes mots dans la LXX. L'auteur relève ensuite une deuxième liste d'environ 200 mots propres à Épictète, fréquemment utilisés par lui et jamais rencontrés dans le N. T., ces mots étant caractéristiques de la doctrine philosophique d'Épictète (p. 198-218), et enfin une troisième comprenant aussi 200 mots propres au seul N. T. (p. 267-281). Ces statistiques de vocabulaire ne fournissent pas des arguments de valeur absolue, mais seulement des indications générales utiles. Une deuxième partie de l'ouvrage établit une comparaison entre des expressions et des idées d'Épictète, d'une part, et d'autre part celles des auteurs du N. T. (p. 282-338); la même enquête se poursuit, dans une troisième partie de l'ouvrage, sur les attitudes religieuses proposées des deux côtés et sur les principales valeurs avec lesquelles les hommes sont confrontés dans les deux optiques religieuses (p. 339-390). Une conclusion solidement fondée se dégage de cet ensemble : parlant une langue où les différences sont plus nombreuses que les ressemblances, les auteurs du N. T. et Épictète se meuvent dans un monde différent.

Pour ce qui est des formules pauliniennes, un certain nombre ne s'expliquent pas sans l'hellénisme, certes, mais celui-ci, du moins dans son expression et sa pensée habituelles chez les auteurs grecs, ne constitue pas la principale explication de la langue de Paul qui est avant tout celle d'un Juif cultivé de la diaspora et familiarisé avec la LXX. Ajoutons ici une remarque importante : l'acceptation occasionnelle par Paul d'un vocabulaire plus spécifiquement hellénistique, — pas toujours facile à discerner clairement, — nous semble en grande partie conditionnée par les « préparations littéraires » juives (LXX et apocryphes de l'A. T., spécialement les œuvres apocalyptiques) et aussi par le contenu doctrinal chrétien original, tel que Paul le comprend et qu'il s'agit d'exprimer pour la première fois; c'est en ce sens que l'on peut dire que S. Paul est le fondateur de la première grande théologie chrétienne; on pensera à I Cor., II, 13. Reprenant, par ex., le mot exprimant l'adoption légale chez les Romains, υἱοθεσία, il lui donne la valeur religieuse nouvelle qu'est la filiation divine du chrétien; de même, tout le vocabulaire de justice salvifique de l'A. T. exprime maintenant une des caractéristiques de sa pensée religieuse sur laquelle nous reviendrons (voir aussi ce qui a été dit à propos des thèmes de la sagesse et des mystères, *supra*, col. 286).

Quand on parle d'influence hellénistique sur le style de S. Paul, on pense souvent au stoïcisme et à la diatribe, ce genre littéraire utilisé par la prédication religieuse populaire et vivante qui avait cours dans le monde grec depuis le IIIe s. avant J.-C. et dont un grand représentant est le stoïcien Épictète (4 av.-65 ap. J.-C.). Il faut reconnaître une influence certaine, bien qu'assez large, de la diatribe dans Romains, surtout dans la première partie, dans I Corinthiens et dans Galates. On cite, comme caractéristique de la diatribe chez Paul, l'expression μὴ γένοιτο terminant l'exposé d'une idée que l'on veut refuser avec énergie (à noter la même expression, mais suivie d'un verbe, déjà dans la LXX, en Jos., XXIV, 16 et Gen., LXIV, 17); les tours interrogatifs qui mettent de la vie dans l'exposé, τί οὖν; τί οὖν ἐροῦμεν; τί ἐροῦμεν; τί λέγει (ἡ γραφή); τί λέγεις; — les interrogatifs πῶς; ποῦ; πῶς ἔτι; πῶς οὖν; τί ἔτι; οὐκ οἶδας; et le pluriel οὐκ οἴδατε. On ajoute l'apostrophe σὺ τίς εἶ; (Rom., XIV, 4, au singulier, à la suite d'un pluriel qui concernait toute la communauté, en XIV, 1, ce qui fait bien voir la signification du singulier de XIV, 4), et l'apostrophe du maître à l'élève inintelligent ἄνθρωπε (Rom., II, 1, 3; IX, 20), ἄφρων (I Cor., XV, 36) que Paul remplacerait habituellement, ajoute-t-on, par ἀδελφοι. Il est probable que, dans une certaine mesure, la diatribe influence ici le discours de Paul; mais il faut se rappeler, cependant, que l'objurgation des auditeurs indociles se retrouve chez tous les orateurs populaires, qu'on la rencontre chez les prophètes, chez les auteurs sapientiels et qu'elle a été surtout reprise, dans la narration évangélique, par Marc; de plus, cette discussion se rapproche du genre littéraire hébraïque de la *rîb*, que l'on observe chez les prophètes (cf. fin d'Is., V; Os., II et surtout Mich., VI), ainsi que des apostrophes insérées dans la Bible à l'adresse de l'Israël infidèle et qui ne veut pas comprendre. Il faut noter, en tout cas, qu'à l'encontre de la diatribe qui fait surgir un adversaire individuel (cf. Bultmann, *Der Stil*, 66), Paul s'adresse comme les prophètes à toute la communauté : même le singulier désigne ici la communauté (Bultmann, *op. cit.*, 65). De plus, le ἀδελφοι ne nous paraît pas être chez Paul l'équivalent littéraire de l'auditeur ou de l'élève inintelligent de la diatribe; S. Paul emploie régulièrement ce nom, désignant ses frères chrétiens, pour ponctuer le début d'une péricope. Mentionnons encore des formules d'insistance qui annoncent la pensée propre de l'auteur : λέγω οὖν, τοῦτο λέγω, τοῦτο φῆμι, ἀλλὰ λέγω, λέγω δέ, λέγω γάρ par opposition à celles qui introduisent l'objection : ἀλλὰ ἐρεῖ τις (I Cor., XV, 35), ἐρεῖς οὖν (Rom., IX, 19; XI, 19); de même φησί (très caractéristique de la diatribe et qui, chez Paul, ne se rencontre qu'en II Cor., X, 10 et sans doute aussi dans I Cor., VI, 16). On trouve encore le mot-lien λοιπόν introduisant ordinairement une dernière remarque à la fin de plusieurs considérations (voir Bonhöffer, *Epiktet*, p. 139; cf. aussi Bultmann, *Der Stil*, p. 101) (cet emploi de λοιπόν se retrouve peut-être dans I Thess., IV, 1, certainement dans II Thess., III, 1; I Cor., I, 16; IV, 2; II Cor., XIII, 11; Phil., IV, 8); de même ὥστε, employé dans les principales, et les formules de transition διὰ τοῦτο, διό (Bonhöffer, *op. cit.*, p. 140; Bultmann, *op. cit.*, p. 101). Il est difficile de préciser l'importance de l'influence de la diatribe chez Paul; Bonhöffer, qui connaît bien Épictète et la diatribe, pense que bien

des traits attribués parfois à l'influence de la diatribe sur Paul, par Bultmann par ex., sont des choses communes à plusieurs formes de l'éloquence (Bonhöffer, *op. cit.*, p. 179, note 1); ils s'expliqueraient mieux dans le cas de Paul comme des hébraïsmes, et ils se présentent comme l'expression de sa conscience prophétique et apostolique (*op. cit.*, p. 143 sq.). Bonhöffer cite aussi, comme étant propre à Paul et étrangère à la diatribe, l'expression οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν (Rom., XI, 25; cf. I Thess., IV, 13; I Cor., X, 1; XI, 3; XII, 1; XVI, 7; II Cor., I, 8; Rom., I, 13). Il est d'autant plus curieux de lire, dans un travail achevé au même moment et d'une façon indépendante, que cette formule se rattache à la diatribe et qu'elle est l'équivalent de l'expression, habituelle dans la diatribe, μή σε λανθανέτω (Bultmann, *Der Stil*, p. 65). Bultmann affirme, d'ailleurs, en général, la *dépendance littéraire* de S. Paul vis-à-vis de la diatribe, ajoutant même que celle-ci aurait aidé Paul à mieux réaliser pour lui-même et à mieux expliquer à ses fidèles les richesses spirituelles chrétiennes (*op. cit.*, p. 109). C'est là, semble-t-il, exagérer beaucoup l'influence du milieu ambiant qui a fourni à Paul des mots et des procédés devenus un bien commun largement répandu (cf., dans ce sens, E. Norden, *Die Kunstprosa*, II, 497, note 1, à propos de la formule de Rom., II, 14 sq. habituellement présentée comme preuve évidente de l'influence du stoïcisme sur S. Paul; c'est encore l'avis de E. Fascher, dans Pauly-Wissowa, *Supplément*, VIII, col. 440). Nous ajouterons : Paul les aura repris d'autant plus facilement qu'il y était préparé, littérairement, par la langue de la LXX et des apocryphes de l'A. T., psychologiquement, par son tempérament prophétique et son caractère violent qui lui firent adopter ce genre oratoire populaire; ceci vaut pour certains passages de ses lettres, mais aussi sans doute pour sa manière ordinaire de prêcher à ses communautés de Gentils, comme nous le verrons bientôt.

b) Les figures de style. — S. Paul emploie donc la langue et le style que l'on peut s'attendre à trouver chez un Juif de la diaspora; il le fait d'une manière originale qu'il sera utile de décrire plus en détails, en signalant les figures de style les plus caractéristiques dans l'utilisation des mots comme dans la manière de ponctuer le mouvement de la phrase.

α) *Les mots.* — Dans le style oratoire de Paul, il faut s'attendre à des *répétitions de mots;* ceux-ci sont parfois employés avec la même signification et leur répétition veut renforcer cette dernière; ainsi, par ex., on sent l'insistance sur le jugement porté devant Dieu exprimée par la triple répétition de ἀνακρίνειν suivi du verbe simple κρίνειν (I Cor., IV, 3 sq.; voir aussi la triple répétition de ἀνακρίνειν dans le sens de l'appréciation du « spirituel », dans I Cor., II, 14 *b* sq.). D'autres fois, la répétition est un jeu de mots sur la double signification d'un terme. Ainsi, l'emploi trois fois répété du mot σάρξ, en II Cor., X, 2 *b* sq., par l'opposition suggérée entre « vues humines » et « existence humaine », toutes deux exprimées par le même mot, lui permet d'affirmer avec plus de force que sa conduite n'est pas charnelle et que toute sa puissance à lui, simple mortel (σάρξ), vient de Dieu. Nous retrouvons le même jeu de mots, sous une forme plus simple, à propos de κρίνειν en Rom., XIV, 13 : « Nous ne devons pas nous condamner les uns les autres (κρίνωμεν), mais décidez (κρίνατε) plutôt ceci... ». Un cas particulier de cette figure est le mot-clé ou le mot-vedette qui, mis en relief par sa répétition dans une même péricope, en souligne vigoureusement le propos, comme, par ex., le verbe « appeler » employé huit fois dans I Cor., VII, 17-24, — sans compter le substantif « appel » κλῆσις, cité en VII, 20. En réponse à une question concernant ce que nous appellerions les « exigences sociales » auxquelles peuvent prétendre les baptisés, Paul déclare que ce qui compte, dans la perspective eschatologique actuelle (= παρὰ θεῷ, VII, 24) est l'appel de Dieu, en regard duquel les autres choses n'ont plus d'importance. Parfois le mot répété est descriptif d'une situation donnée et sa redite donne une note pittoresque à toute la section où il se rencontre; ainsi, le mot θαρρεῖν dans la II Corinthiens (employé cinq fois dans cette épître et pas ailleurs dans S. Paul) met en relief l'affirmation intentionnelle de Paul à l'adresse de ses opposants à Corinthe l'accusant de faiblesse : la vérité est qu'il est plein de hardiesse. Le cas est encore plus frappant, dans la même épître, pour le thème καυχάομαι-καύχησις (environ 25 fois) : Paul parle de sa vanterie en face de ses opposants « charnels », et il la rattache à l'action et à la force de Dieu en lui. A l'opposé, la vanterie des Corinthiens, qui « est en l'air », le porte à les décrire par le mot φυσιόω, employé exclusivement par S. Paul, dans le N. T. et, — sauf un cas, en Col., II, 18, — toujours pour décrire les Corinthiens « enflés d'orgueil » (I Cor., IV, 6, 18, 19; V, 2; VIII, 1; XIII, 4; ajouter le substantif φυσίωσις en II Cor., XII, 20). Dans son ouvrage, *Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften*, 1906, p. 68, G. Henrici énumère les passages suivants comme étant des illustrations de la figure dont nous parlons : Rom., I, 24-32 (παρέδωκεν), II, 12 sq. (νόμος), III, 21 - IV, 25 (δικαιοσύνη et πίστις), VII, 7-VIII, 2 (νόμος), IX, 30 - X, 6 (δικαιοσύνη), I Cor., I, 1-9 (χριστός; cf. verset 12 sq.), I, 17 sq. (σοφία), II, 10 sq. (πνεῦμα), X, 25 (συνείδησις), XIII (ἀγάπη), XV, 27 sq. (πάντα), II Cor., I, 3 sq. (παράκλησις), II, 1 sq. (λύπη), V, 18-20 (καταλλαγή), XI, 16 sq. (καυχᾶσθαι), XIII, 3 (δοκιμή), etc. (cité par R. Bultmann, *op. cit.*, p. 96; la liste est de Bultmann qui rassemble des indications fournies par Heinrici).

Au contraire, la répétition du même mot ζημία-ζημιόω, en Phil., III, 7 sq., est, non pas l'expression d'une insistance, mais celle d'une appréciation provisoire, portée sur les avantages juifs autrefois trop estimés, appréciation qui ne contente plus le jugement théologique actuel de Paul; pendant qu'il improvise et dicte sa lettre, après une triple répétition du thème ζημία, un mot plus dru se présente à lui dans lequel il pourra mieux décharger le mépris que porte sur « la vanterie juive » le chrétien qu'est devenu Paul; il l'estime de l'ordure, σκύβαλα.

Par ailleurs, l'insistance peut venir de l'accumulation de synonymes; ainsi l'idée du jugement qui sera porté par Dieu sur le travail apostolique est exprimée de quatre façons différentes, dans le seul verset I Cor., III, 13. L'accumulation des termes peut aussi vouloir exprimer une « totalité » ou universalité, comme l'action douce et *universelle* de la charité décrite en I Cor., XIII (J. Weiss, *Beiträge*, p. 197-200, étudie ce morceau du point de vue qui nous occupe); dans Rom., VIII, 35 sq., l'accumulation veut, dans le même sens, renforcer l'affirmation : *rien* ne pourra me séparer du Père et du Christ qui m'aiment (H. Lietzmann, Commentaire, *ad loc.*, rattache cette énumération à une habitude de la diatribe).

S. Paul ne recourt pas toujours à la répétition ou à l'accumulation pour exprimer plus adéquatement la richesse de sa pensée; il fait souvent porter celle-ci par un seul mot. On a souvent répété, — et appliqué à toute l'œuvre de S. Paul, — ce que A. Sabatier avait dit du style de Galates (*L'Apôtre Paul*, Paris, 1896, p. 150 sq.) : les mots sont chargés de plus de poids qu'ils n'en peuvent porter. C'est là une preuve, parmi d'autres, de la forte personnalité de l'apôtre Paul qui donne valeur et relief à des mots usés.

Nous rencontrons d'autres figures de mots dans les épîtres; par ex., l'anaphore, ou la répétition du même

mot au début de phrases ou de membres de phrase; l'anaphore la plus célèbre dans S. Paul est sans doute celle de II Cor., XI, 26 sq., un passage éloquent ponctué par le mot κίνδυνοι. La figure de style qui se rapproche le plus de la répétition de mots et qui veut, comme celle-ci, accrocher l'attention du lecteur est la paronomase (figure que, pour ce qui concerne S. Paul, Bultmann rattache aussi à la diatribe; *op. cit.*, p. 20 sq. et 74 sq.); tel est le cas de Phil., III, 2 sq. (κατατομή, περιτομή) et de Rom., I, 23 sq. O. Michel, dans son Commentaire sur Romains, note très justement le ton hymnique et liturgique de Rom., I, 23 sq. (p. 57) et les sémitismes de sa construction (p. 57 sq.), reconnaissant en même temps que la phrase est caractérisée par « une certaine rhétorique » (p. 61). Citons encore l'onomatopée, par ex. celle de I Cor., XIII, 1 évoquant le bruit de la cymbale; les métaphores et les métonymies (cf. V. Heylen, *Les métaphores et les métonymies dans les épîtres pauliniennes*, dans *Eph. Theol. Lov.*, XII, 1935, p. 253-290).

β) *Le mouvement de la phrase.* — Signalons quelques figures de style ponctuant le mouvement de la phrase paulinienne. Pour cette partie, où l'éloquence joue davantage, on sera encore plus tenté de parler de l'influence de la diatribe sur l'apôtre; mais il vaut sans doute mieux admettre que Paul a utilisé simplement des motifs oratoires grecs courants (voir aussi E. Norden, *Die Kunstprosa*, II, p. 507). Cela s'accorde mieux avec la personnalité très forte de Paul dont la pensée s'exprime naturellement d'une manière passionnée et suivant un mouvement varié (cf. A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, I, Paris, 1928, p. 322).

La construction de phrase qui frappe le plus chez S. Paul est le parallélisme, — cela est très vrai aussi pour Matthieu et pour Luc, où c'est certainement le parallélisme sémitique qui joue par l'intermédiaire de la Bible. L'emploi de cette construction dans nos épîtres, selon les uns, suivrait le mouvement de la phrase sémitique, selon d'autres, au contraire, indiquerait l'influence de l'hellénisme, très souvent de la diatribe. La question n'est pas toujours facile à trancher; il faut se garder de solutions trop absolues. Selon R. Schütz, le parallélisme sémitique est lyrique et poétique, au lieu que, dans l'hellénisme, il est récitatif et convient à la prose (*Der parallele Bau der Satzglieder im Neuen Testament*, Gœttingue, 1920, p. 8; cité dans Blass-Debrummer, *Supplément*, n° 489). C'est le dernier cas qui, selon Bultmann, se vérifierait dans Rom., XII, 4-15, dans I Cor., VII, 29 *b*-31; IX, 19-22, etc. (voir dans Blass-Debrummer, n° 490, l'analyse du parallélisme constitué par I Cor., I, 25-31). Il faut reconnaître que si, autrefois, on exagérait l'influence sémitique sur la phrase de S. Paul, on a exagéré depuis en sens contraire, diminuant trop celle qui lui vient de la Bible grecque, en particulier pour le parallélisme antithétique, très habituel chez Paul. Norden avait déjà remarqué que l'antithèse était la figure de style dominante chez S. Paul (*op. cit.*, p. 507), et il propose d'y voir, comme il le fait pour d'autres auteurs de ce temps, le résultat des circonstances historiques d'une époque où toutes choses sont remises en question et discutées (p. 507 sq.). Nous ne pensons pas que ce soit l'élément principal d'explication dans le cas de Paul. Quant à Bultmann, il pense que si une partie des formulations antithétiques de Paul peuvent venir de son expérience personnelle, ce serait le genre littéraire de la diatribe, avec lequel il montrerait une « parenté directe », qui expliquerait le mieux sa phrase (*Der Stil*, p. 85).

C'est par là aussi qu'il faudrait expliquer des morceaux comme les portraits antithétiques de l'apôtre (voir II Cor., IV, 8-11; VI, 9-10) qui seraient comme une réplique de prédicateur stoïcien, du sage parfait (*op. cit.*, p. 80); il en serait de même de ce que Bultmann appelle « die Unwertung der Werte », des formules exprimant la négation de valeurs traditionnelles, comme le sont : le vrai Juif, la vraie Jérusalem, le véritable Israël, etc., par opposition à ce qu'était, sous le régime de la Loi, le Juif, Jérusalem, la descendance d'Abraham. La grande différence entre la diatribe et Paul serait que, chez ce dernier, le changement de « signe » lui serait révélé par une intervention divine. C'est sans doute encore une fois trop attribuer à la diatribe; il faut remarquer que les prophètes, — et particulièrement Jérémie, et déjà Osée, — avaient parlé du vrai culte, de la vraie circoncision (spirituelle), de l'Israël véritable (fidèle), de la vraie Alliance (nouvelle) : ce sont là des thèmes de prédicateurs et qu'il était naturel à S. Paul d'adopter, et cela d'autant plus que, comme le note d'ailleurs Bultmann, une révélation du Seigneur Jésus, comme aussi l'intelligence donnée par l'Esprit (cf. II Cor., III), avaient changé radicalement pour lui le « signe » des valeurs religieuses anciennes (cf. Phil., III, 2 sq.; II Cor., V, 16). C'est sans doute là un des principaux éléments qui expliquent la fréquence et l'importance de l'expression antithétique chez S. Paul; il faut y ajouter ce que nous avons appelé la démarche antithétique naturelle à son esprit (cf. *supra*, *Tournure d'esprit*, col. 310). La diatribe a pu, aussi sur ce point, lui fournir des modèles; mais se représenter un génie comme S. Paul allant chercher des recettes dans l'arsenal de la diatribe serait accorder trop d'importance à quelques rencontres (nous ne parlons pas de dépendances) littéraires, d'ailleurs fort superficielles, pour négliger les couches profondes de la personnalité de Paul ainsi que son intelligence spirituelle du donné religieux. A ces deux derniers éléments, et à côté d'une certaine influence limitée de la diatribe, s'ajoute aussi l'influence littéraire de l'A. T. qui lui fournit un matériel littéraire antithétique abondant.

L'anacoluthe est assez fréquente chez Paul; elle était également habituelle à la diatribe. Mais cette manière d'aligner des phrases en interrompant brusquement la construction adoptée d'abord est assez normale chez Paul; d'abord parce qu'il dictait ses lettres et devait sans doute s'interrompre parfois, mais surtout parce qu'il était fort préoccupé d'exprimer le grand nombre d'idées qui se pressaient dans son esprit sans s'inquiéter assez de leur ordonnance et de leur expression. C'est ce qui fait dire à Loisy que parfois le style de Paul fait injure à la langue grecque et que certains passages de ses lettres donnent l'impression d'un brouillon qui n'a pas été relu. Quoi qu'il en soit de cette appréciation assez sévère, il ne faut pas expliquer les anacoluthes des épîtres (voir de nombreux exemples dans Blass-Debrunner, surtout les n° 467 sq. et les numéros correspondants du *Supplément*), ni les asyndètes (voir des exemples dans Blass-Debrunner, n° 494), ni la parataxe, construction assez fréquente de sa phrase, par des procédés d'école ni non plus les imputer principalement à son inhabileté technique; ils sont avant tout la manifestation du tempérament d'un homme dont la pensée est toujours en mouvement et chez qui l'enthousiasme apostolique ou une indignation religieuse s'expriment au travers d'un style heurté, brusque, irrégulier. Ces mêmes mouvements de l'âme expliquent en partie les constructions compliquées et obscures comme celle de II Cor., X, par ex., surtout celle de la dernière partie du chapitre.

Dans le même ordre d'idées, il faut signaler ici les « digressions » dans les exposés pauliniens, dont on peut rapprocher ce que l'on a appelé des parenthèses et des « plongées théologiques ». De fait, on constate parfois de brusques interruptions dans les exposés de

Paul; R. Bultmann, en suivant J. Weiss (*Beiträge*, p. 30), rattache cette particularité au genre de la diatribe (*Der Stil*, p. 98). De nouveau, s'il y a rencontre de Paul avec ce genre littéraire, nous ne pensons pas qu'il y ait imitation de sa part. En effet, ces interruptions ne sont ni un procédé d'école adopté par Paul, ni avant tout un manque de discipline intellectuelle, mais l'expression d'une logique vivante, servie par un tempérament entier et peu porté à s'occuper de détails. Il y a donc aussi, chez Paul, la rançon d'une richesse pas assez contrôlée. Habituellement Paul ne compose pas d'après des canons littéraires. Pendant qu'il écrit, des idées nouvelles lui sont suggérées par un mot (le *Stichwort*), par une image ou par un texte d'Écriture qui viennent d'être employés ou qui vont l'être et conditionnent déjà sa phrase. A ces idées nouvelles, aperçus doctrinaux ou précisions pastorales, Paul veut trouver une place dans son exposé qui est conditionné avant tout par les besoins de la communauté à laquelle il écrit. De fait, au milieu de ce qui littérairement se présente soit comme un encombrement de propositions, soit au moins comme une digression, le propos principal n'est jamais perdu de vue : le souci pastoral de l'apôtre. C'est par là qu'il faut expliquer le fait littéraire des digressions, de parenthèses surchargeant les développements (et qu'à tort certains auteurs prennent pour des gloses; cf. *Littérature et Théologie pauliniennes*, Desclée-De Brouwer, 1960, p. 77), et ce que nous avons appelé les « plongées théologiques »; ces dernières sont amenées par le besoin très vif chez Paul d'expliquer et de justifier doctrinalement ses directives pastorales. Donnons quelques exemples. Le cas le plus clair est I Cor., VII, 17-24, une digression sur l'état social des chrétiens, insérée dans une réponse de Paul à une consultation sur le célibat; elle est amenée par le *Stichwort* κέκληκεν... ὁ Θεός (15 *b* et 17). On cite encore I Cor., III, 11-15; de fait, III, 16 se rattacherait fort bien à III, 10, et la digression a été provoquée par l'image de la bâtisse appliquée au cas concret qui préoccupe Paul : la qualité du travail apostolique à Corinthe et son appréciation par le Seigneur. Il en est de même de I Cor., IX, 19-22, amenée par l'image du salaire en IX, 18. Ce sont là de véritables digressions. Mais nous ne pensons pas qu'il en soit ainsi de certains « éclairages théologiques » insérés dans un exposé et qui y sont intimement liés. Ainsi en est-il, pensons-nous, de III, 21*b*-23, de VII, 29-31 (pour Bultmann, I Cor., III, 22 et VII, 29-31 sont des digressions à la manière de la diatribe, *op. cit.*, p. 98). De fait, dans son exposé sur la sagesse, S. Paul, s'opposant une fois de plus à la sagesse humaine, à celle de ce monde (III, 18 sq.), termine sa démonstration de l'inanité de celle-ci (III, 20) par la conclusion : ne faites donc pas fond sur les hommes, sur la créature, car tout le créé vous appartient depuis que, libérés par le Christ, vous appartenez à Dieu. La pointe de ce petit exposé théologique sur la liberté vis-à-vis de toutes choses est la suivante : vous avez la même liberté vis-à-vis de Paul, d'Apollos, de Céphas, comme vis-à-vis de toutes choses (κόσμος est employé ici dans un sens analogue à celui de IV, 9). La seconde péricope est un cas encore plus clair : VII, 29-31, introduit par une locution classique τοῦτο δέ φημι appelant l'attention des lecteurs sur l'argument important que Paul va donner : la valeur du célibat (le propos de I Cor., VII) doit s'apprécier dans la perspective eschatologique, et celle-ci est évoquée dans VII, 29-31. Un cas souvent étudié est I Cor., XIII. Robertson-Plummer le tiennent pour une digression, tout comme ils le font de I Cor., IX (Commentaire, p. 285); Bultmann, avec quelque restriction cependant, se prononce pour le caractère de parenthèse du morceau (*Der Stil*, p. 98); J. Weiss (Commentaire, p. 310); W. Schmithals (*Die Gnosis in Korinth*, Tubingue, 1956, p. 17) et J. Héring (Commentaire, p. 115) pensent qu'il n'est pas à sa place en cet endroit; le dernier auteur, tout en admettant l'authenticité paulinienne du chapitre, va même jusqu'à écrire : « ...elle (l'idée du chap. 13) est tout à fait hors du sujet traité aux chap. 12 et 14, qui ne se préoccupent que de la valeur réciproque des « dons » (p. 115) ». L'appréciation de H. D. Wendland (Commentaire, p. 103) nous paraît plus exacte : « das berühmte « Hohelied der Liebe »... ist der Hohepunkt der Theologie der Geisteswirkungen, die er (Paulus) Kap. 12-14 entwickelt » (voir aussi E.-B. Allo, Commentaire, p. 342). De fait, l'explication théologique profonde de I Cor., XIII joue techniquement le même rôle que VII, 29-31 par rapport au développement sur le célibat : de part et d'autre, Paul indique la vue théologique qui permet d'apprécier les valeurs chrétiennes : ici le célibat qui doit être jugé dans la perspective eschatologique, là les charismes, dont l'exercice doit être conditionné par la charité qui « édifie ». De part et d'autre, il y a, par-delà la preuve théologique, un raccord littéraire entre les deux parties de l'exposé concret : θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι se rattachant à la même idée exprimée dans VII, 28 *b* : ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι, tout comme XIV, 1 : Διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά est un raccord verbal à XII, 31 : ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα. Καὶ ἔτι καθ'ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι (à noter la construction en chiasme : à la mention « charismes-charité » (XII, 31) correspond celle de « charité-charismes » (XIV, 1).

On pourrait donner le nom de parenthèses à de petites « digressions »; leur caractère est d'être une réflexion concrète, et à portée pastorale, s'insérant dans un développement; tel est le cas, semble-t-il; de I Cor., XV, 56; II Cor., V, 7, 16; Rom., VII, 25 *b*; Eph., II, 5 *c* (cf. *Littérature et Théologie pauliniennes*, Desclée-De Brouwer, 1960, p. 76 sq.); on peut y rattacher I Cor., III, 11-15, cité plus haut, qui présente la caractéristique d'être une remarque concrète se rattachant au sujet exposé, par opposition aux autres « digressions » qui constituent souvent une perspective théologique importante pour l'intelligence des valeurs chrétiennes proposées par Paul. D'une certaine manière, on pourrait dire que VII, 17-24 est aussi une de ces remarques concrètes faites à l'intention de la communauté et répondant au cas de certains chrétiens à qui Paul pense au milieu de son exposé sur le célibat. Une fois de plus, c'est le centre d'intérêt pastoral qui rend le mieux compte de l'économie de ses exposés parce qu'il en constitue l'unité vivante; les recettes littéraires ne sont, chez notre auteur, qu'un élément subsidiaire d'explication.

Cependant, l'unité littéraire des péricopes pauliniennes est parfois plus visible; ainsi, le raccord indiqué plus haut entre I Cor., VII, 32 et 28 ou entre XIV, 1 et XII, 31. Paul utilise aussi l'inclusion pour marquer fortement l'unité de certaines péricopes et en relever la signification principale : c'est le cas du mot πάντα dans les ℣. 21 et 23 de I Cor., III, 21-23, de la perspective eschatologique exprimée dans les ℣. 29 et 31 de I Cor., VII, 29-31, de l'idée de célibat les v. 1 et 7 de I Cor., VII, 1-7 ou de la locution ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ Θεος de I Cor., VII, 17, reprise en VII, 24 : ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη... παρὰ Θεῷ de la péricope VII, 17-24. Signalons encore les deux strophes de l'admirable cantique de l'amour de Dieu (Rom., VIII, 31-39), que l'on appelle parfois le cantique de l'espérance, sans doute parce qu'il a été question de l'espérance dans les versets précédents (VIII, 20, 24, 25) : la locution ὑπὲρ ἡμῶν se référant une première fois à la bienveillance du Père (VIII, 31), et ensuite à l'intercession

du Christ Jésus (VIII, 34), souligne le sens du premier couplet : l'amour salvifique du Père et de son fils Jésus pour les hommes; d'autre part, la formule : τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ χριστοῦ (VIII, 35), reprise en VIII, 39 : οὔτε... δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ, délimite la seconde strophe en en faisant ressortir la signification : rien ne pourra briser la fidélité de l'amour de Dieu. A remarquer la composition en chiasme de la double inclusion : on nous parle de la bienveillance du *Père* (31) et de l'intercession du *Fils* (34), de l'amour du *Fils* (35) et de celui du *Père* (39), la mention du Père, placé au début et à la fin du cantique de l'amour de Dieu pour nous, marquant, de surcroît, l'unité de celui-ci. Paul emploie parfois la gradation, que les Anciens appelaient *climax*, par ex., dans Rom., V, 3-5 (enchaînement de quatre termes) et dans Rom., VIII, 29-30 (enchaînement de cinq termes).

Terminons ces remarques sur la composition dans les épîtres de S. Paul en signalant quelques passages souvent cités de ce point de vue. C'est le cas de Rom., I, 1-7 (voir une étude sur la composition de cette péricope dans J. Weiss, *Beiträge*, p. 211 sq.); on pourrait citer d'ailleurs, en se plaçant à ce point de vue, une grande partie des onze premiers chapitres de Romains (J. Weiss a souligné leur mérite dans *Beiträge*, p. 211-247. Voir aussi les commentaires et les études qui essaient de faire comprendre la composition et le plan de Romains et dont les plus récents sont signalés dans *Introduction à la Bible*, II, p. 458, note 3); il faut en dire autant d'Éphésiens (cf. L. Cerfaux, *Introduction à la Bible*, II, p. 509-513) et du Discours de sagesse, en I Cor., I, 10 - IV, 21 (cf. J. Weiss, *Beiträge*, p. 200-210; l'auteur conclut à juste titre que ces chapitres sont le fruit d'un talent peu ordinaire. On trouvera des indications intéressantes, pour l'intelligence et la composition de la première partie du Discours de sagesse dans U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, Tubingue, 1959, p. 214-224 : *Struktur und Intention der paulinischen Verkündigung des Kreuzes*). Avec l'ensemble des commentateurs, il faut signaler tout particulièrement, dans la première partie de I Corinthiens, la composition de la phrase célèbre I, 26-31 (voir une brève analyse au point de vue rythme et composition dans Blass-Debrunner, n° 490). F. Blass, qui connaît bien la langue des auteurs du N. T., signale cette période comme étant exceptionnelle : tout orateur grec, — pas du genre d'Isocrate, évidemment, — aurait beaucoup admiré l'éloquence de ce passage, écrit-il. Norden, que Blass cite dans sa petite étude, est d'un avis contraire; ce dernier auteur, habitué à la langue des chefs-d'œuvre classiques et influencé par eux dans le choix de ses critères quand il apprécie une œuvre littéraire, est d'ailleurs assez sévère quand il porte un jugement d'ensemble sur le style de Paul. Cependant, il reconnaît le mérite exceptionnel de I Cor., XIII et de Rom., VIII, 31-39, deux compositions lyriques qu'il compare aux dithyrambes de Platon : « Ces deux hymnes, écrit-il, ont rendu à la langue grecque une intériorité (Innigkeit) et un enthousiasme qu'elle avait perdus depuis des siècles... Le style de l'apôtre se hausse ici à la hauteur du Platon de Phèdre » (*Die Kunstprosa*, p. 509).

3. *L'éloquence paulinienne.* — Avec autant de raison, d'ailleurs, on peut, en suivant A. Puech, comparer certaines pages des épîtres pauliniennes au meilleur Démosthène (*Histoire de la littérature grecque chrétienne*, I, p. 317). De fait, ce sont deux hommes d'action qui savent ce qu'ils veulent et qui sont capables de le dire avec force : Démosthène entend qu'on oppose une résistance effective au roi Philippe de Macédoine; Paul, vis-à-vis des Corinthiens, exige l'unité chrétienne de la communauté et sa soumission à son apôtre; il veut un christianisme réel, manifesté par des actes et pas seulement déclamé à l'aide de belles paroles (cf. I Cor., IV, 19 sq.; cf. une idée analogue concernant son apostolat, en I Thess., I, 5).

L'éloquence de cet homme d'action se rapproche peut-être concrètement de celle de la diatribe, mais on ne doit pas pour autant affirmer trop facilement qu'elle en dépend. Le style oratoire et vivant répond bien à son tempérament; celui de Paul est souvent rapide, concis, simple; comme toute éloquence populaire, celle de Paul admet volontiers l'accumulation des termes, les doublets, les interrogations oratoires qui rendent un exposé vivant, le dialogue et certaines mises en scène, les apostrophes et personnifications (cf. I Cor., XV, 55 citant Os., XIII, 14 *b;* I Cor., I, 20 citant, d'une manière analogue, l'interrogation d'Is., XIX, 12; pour expliquer ces deux dernières tournures, il est, une fois de plus, inutile de recourir à la diatribe, comme le fait Bultmann, *op. cit.*, p. 86 sq.), des comparaisons terminant ou précédant un énoncé qu'elles éclairent (dans I Cor., XIV, 7 sq.; XV, 35 sq.; IX, 7), de la même manière que les rabbins faisaient suivre ou précéder un exposé doctrinal d'une parabole qui illustrait celui-ci (voir, dans un autre sens, Bultmann, *op. cit.*, 93). Paul recourait aussi aux citations bibliques qui renforcent l'autorité de ses paroles, comme le faisaient tous les docteurs juifs; il a des pensées bien frappées, comme on en trouve chez des orateurs de génie, par ex., Rom., XIV, 7 sq., 17 sq.; I Cor., V, 6; VIII, 2 sq.; X, 24; XIII, 13; XIV, 33; II Cor., XIV, 18 *b*; VII, 10; IX, 6 sq.; XIII, 8; Gal., II, 6; V, 9; VI, 7 sq.; I Thess., V, 7 (cité par Bultmann, *op. cit.*, p. 94, qui les rattache aussi à la manière de la diatribe). Nous ne croyons pas que Paul devait manifester habituellement de l'humour dans ses discours; dans ses écrits, nous ne connaissons qu'un passage où cela apparaît assez clairement, en I Cor., XVI, 12, encore est-il que la remarque est corsée de malice mordante; peut-être faut-il y ajouter II Cor., XII, 11. Assez souvent, en tout cas, il recourt à l'ironie pour atteindre plus directement un adversaire, comme en Gal., IV, 10 (voulez-vous observer à nouveau les sabbats et les néoménies...?); en I Cor., XI, 6 (qu'elle se rase la chevelure, la femme qui refuse de porter le voile aux assemblées de la communauté !); dans I Cor., IV, 8, le passage bien connu à l'adresse des faux sages de Corinthe qui se croient déjà définitivement sauvés; de même, dans II Cor., XI, 20 et dans XII, 13. L'ironie devient parfois sarcastique et même choquante pour notre goût, comme lorsqu'il épilogue sur la circoncision (cf. Gal., III, 3, et surtout V, 12, et Phil., III, 2); dans ce dernier cas, comme d'ailleurs pour l'ironie en général, Paul a pu s'inspirer des prophètes et des auteurs sapientiels qui se moquent ironiquement des orgueilleux et des ennemis de Dieu (ici aussi, Bultmann préfère penser à la diatribe, *op. cit.*, p. 103). En tout cas, en lisant S. Paul, on ne peut pas ne pas penser à un orateur vivant et populaire; d'où, un certain rapprochement avec l'éloquence populaire qu'est la diatribe, d'autant plus que Paul employait quelques formules et tours populaires qui sont familiers à celle-ci, en même temps qu'ils sont devenus le bien de tous. Malgré ce que l'on en a dit souvent, les ℣. II Cor., X, 10 et XI, 6, — à bien restituer dans le contexte et dans le cadre de la polémique menée par Paul contre ses adversaires de Corinthe, — ne s'opposent pas à ce que l'on tienne Paul pour un orateur populaire. II Cor., XI, 6, εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει, est sans doute une allusion à l'art oratoire plus grec et plus étudié de ses adversaires et qui ne pouvait pas être le fait de Paul, en effet; II Cor., X, 10 doit s'interpréter en fonction de circonstances historiques bien déterminées déjà rappelées plus haut (col. 307).

4. *Genres littéraires.* — Il faut remarquer la grande variété de genres littéraires utilisés dans nos épîtres. A côté de l'exposé doctrinal populaire, genre de la diatribe (surtout dans la première partie de Romains, dans Galates et dans I Corinthiens), il y a l'exposé doctrinal plus savant (par ex. I Cor., II, 6-16; Rom., III, 21-26; Eph., III, 2-13, etc.), l'hymne ou le psaume (I Cor., XIII; Rom., VIII, 31-39), le cantique doctrinal (Phil., II, 6-11; Col., I, 15-20; Rom., XI, 33-36; Eph., V, 14), des morceaux influencés par le style liturgique, comme la bénédiction de Eph., I, 3-14, la prière inspirée d'Eph., III, 14-19, la doxologie de Rom., XVII, 25-27. Citons encore le « vrai petit chef-d'œuvre de l'art épistolaire » qu'est l'épître à Philémon, comme l'écrit Renan qui rend ici pleinement justice au talent de S. Paul.

5. *Jugement d'ensemble.* — Si l'on considère l'ensemble de l'œuvre littéraire, on admettra que la phrase de l'Apôtre manque parfois de correction (par ex., Phil., II, 1) ou de clarté (par ex., II Cor., X, 11-18). Mais Norden juge trop sévèrement son style en le déclarant d'une manière générale « unhellenisch » (« unklassich » eût été exact, il est vrai); il cite et approuve une phrase de Renan, injuste dans sa généralisation : « Le style épistolaire de Paul est le plus personnel qu'il y ait jamais eu. La langue y est, si j'ose le dire, broyée; pas une phrase suivie. Il est impossible de violer plus audacieusement... le génie de la langue grecque...; on dirait une rapide conversation sténographiée et reproduite sans correction » (*Die Kunstprosa*, p. 499 sq.). Si l'on hésite à approuver une formule un peu à l'emporte-pièce de E.-B. Allo affirmant que Paul est « un classique de l'hellénisme » (dans *Le défaut de l'éloquence et le style oral de S. Paul*, dans *Rev. Bibl.*, XXIII, 1934, p. 39), on doit reconnaître qu'il est un grand écrivain dont la maîtrise relève du génie et l'éloquence d'un puissant idéal religieux.

Jamais peut-être la célèbre parole « le style est l'homme même » ne s'est davantage vérifiée que dans le cas de Paul, dont le style et l'éloquence sont marqués par l'amour du Christ et la passion de la prédication de l'Évangile. Cette connaissance du Christ est au centre de sa religion, nous l'avons rappelé (*supra*, col. 314); la connaissance du Christ et de la rédemption qu'il a apportée aux hommes pécheurs sera également l'objet principal de sa prédication aux Églises de la gentilité et la valeur centrale autour de laquelle s'organisera sa synthèse religieuse.

III. Les grandes lignes de la pensée religieuse de Saint Paul. — Les épîtres pauliniennes ont toujours constitué une source unique pour la réflexion chrétienne de tous les temps. Il est normal que celle-ci s'inspire, non seulement des épîtres écrites de la main de Paul lui-même, mais de l'ensemble du *corpus* paulinien, notamment des Pastorales et d'Hébreux. Mais comme, d'une part, nous trouvons dans Hébreux une manière de penser très particulière (cf. l'état de la question et la solution commune adoptée par les critiques contemporains, aussi bien croyants que libéraux, dans l'*Introduction à la Bible*, II, 532 sq., 535 sq.), et que, d'autre part, la question également complexe de l'authenticité des trois épîtres pastorales nous incite à « ne pas utiliser les Pastorales sans la prudence voulue (quand il s'agit) de définir la théologie de l'Apôtre » (L. Cerfaux, *Introduction à la Bible*, II, 529), nous ne nous servirons par prudence de ces épîtres qu'occasionnellement pour retracer les grandes lignes de la pensée religieuse propre à S. Paul.

Notre propos est d'indiquer succinctement les principales valeurs religieuses chez S. Paul; dans les limites de ce cadre, il sera souvent difficile de faire justice, autant qu'on le souhaiterait, à l'ordre génétique de cette pensée et d'indiquer les précisions dont s'enrichit une même valeur religieuse au cours de la carrière apostolique de Paul. En principe, nous essayerons de tenir compte de cet ordre vital.

Par ailleurs, à cause de la richesse complexe du donné paulinien et aussi pour les besoins de la présentation synthétique obligée de notre exposé, force nous sera de traiter séparément des valeurs religieuses qui, dans le concret, se rattachent aux mêmes réalités vivantes du christianisme de Paul. Pour la composition de notre synthèse, plusieurs résumés de prédication, insérés par Paul dans ses épîtres (par ex., I Thess., I, 9 sq.; I Cor., I, 18; Rom., I, 16 sq.) pouvaient nous aider à construire les lignes générales d'un exposé qui respectât autant que possible la manière de penser de Paul lui-même; nous avons préféré les insérer dans une synthèse qui s'inspirerait de la pensée théologique de l'apôtre, au dernier stade de son élaboration, et que nous trouvons dans Colossiens et dans Éphésiens (voir, à ce sujet, L. Cerfaux, *Introd. à la Bible*, II, p. 509; cf. aussi P. Benoit, art. *Éphésiens*, dans *D. B. S.*, VII, col. 198).

La grande vérité prêchée par S. Paul avait déjà été révélée dans l'A. T. : Dieu voulait sauver son peuple. Le christianisme primitif la reprenait avec les données nouvelles qui lui venaient de la révélation du salut par Jésus-Christ lui-même : le Fils de Dieu était venu réaliser ce salut. S. Paul l'a exprimée d'une manière très personnelle dans une dialectique de libération : par la foi à l'œuvre du Christ, celle-ci étant l'expression de l'amour du Père, l'homme peut être arraché au monde ancien et « charnel », être réconcilié avec le Père par le Christ et placé par le Père dans le royaume de son Fils; il y progresse dans la connaissance de la volonté du Père, grâce à la sagesse, à l'intelligence et aux richesses qui sont données par l'Esprit-Saint (cf. Col., I, 9-23; Eph., III, 3-19).

Rappelons que la pensée de l'apôtre part d'un acquis juif auquel il ne renonce pas (cf. *supra*, col. 314), malgré quelques affirmations apparemment contradictoires et nonobstant le fait que sa prédication et son action missionnaires ont aidé puissamment la fraction helléno-chrétienne à couper officiellement l'Église chrétienne de l'Église juive. Cette base de départ qu'est la révélation ancienne s'est développée, chez Paul, et organisée autour d'une intuition fondamentale : la révélation du Seigneur Jésus, Fils de Dieu (Gal., I, 16). Le développement s'est fait concrètement par l'information que Paul a reçue de la tradition chrétienne primitive. On peut rappeler qu'il a prêché l'Évangile en collaboration avec Luc, et que ce dernier, s'appuyant sur les récits et témoignages des plus anciens témoins, nous a donné une synthèse de ce qu'il enseignait sur Jésus. Paul lui-même nous dit avoir confronté sa prédication évangélique avec celle de Pierre, et il a conscience de ne pas prêcher autre chose que l'authentique Évangile du Christ (cf. Gal., I-II). La synthèse et l'organisation de l' « Évangile de Paul » ont été aidées sans doute par d'autres « révélations » du Seigneur Jésus (cf. II Cor., XII, 1-6) et surtout par l'intelligence « spirituelle » que l'Esprit-Saint lui donnait de l'Évangile (cf., par ex., I Cor., VII, 40; XIV, 18; II Cor., III, 4 sq., particulièrement les ℣. 17 sq.).

La révélation qu'il eut du Seigneur Jésus lui fait voir en Dieu le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui n'a pas épargné son Fils mais l'a livré pour notre salut et l'obtention par nous d'une vie nouvelle. Celle-ci se vit dans l'Esprit du Père et du Fils par tous les fidèles réunis en Église de Dieu et attendant la phase finale de l'histoire du salut. Dès lors, cinq grands titres se détachent, autour desquels, avec le souci de respecter la démarche propre et l'originalité de sa pensée, nous organiserons l'exposé des grandes

valeurs religieuses proposées par S. Paul dans ses épîtres : I. Dieu, Père de notre Seigneur Jésus-Christ. II. Le Seigneur Jésus-Christ, don du Père et salut des croyants. III. L'Esprit du Père et du Fils. IV. L'Église de Dieu. V. L'eschatologie. La fin, la parousie du Seigneur, la gloire du Père.

Il a fallu se résigner à un certain découpage de la réalité vivante pour classer des valeurs dans un chapitre, alors qu'elles auraient pu être traitées partiellement en d'autres. Ainsi, nous avons opté de traiter de la création dans le premier chapitre, bien que le Fils de Dieu soit à l'œuvre dans la création; de la vie nouvelle, dans le deuxième; de la liberté chrétienne, dans le troisième; dans le troisième chapitre, nous avons parlé des sacrements en tant qu'ils font partie des richesses nouvelles apportées par l'Esprit. La glorification de Dieu Père est spécialement soulignée dans le cinquième chapitre. On verra facilement, dans l'exposé, que ces classifications n'ont rien de rigide, et surtout qu'elles ne veulent pas être un obstacle à ce que l'on perçoive la réalité du salut chrétien comme un tout vivant, bien au contraire.

Le Christ de Paul. — Tout le monde s'accorde à présenter le Christ crucifié, la croix du Christ, comme étant le résumé du paulinisme. Il reste un point important à préciser. Paul déclare prêcher l'évangile du Christ (Gal., I, 6-9) : qui est ce Christ? Pour les Anciens, — qui savaient comprendre leurs textes et qui les lisaient dans une perspective de tradition chrétienne, ce qui est une hypothèse de travail très fondée, — il s'agissait bien du Christ historique des Évangiles, mis à mort par les Juifs sous Ponce-Pilate et ressuscité le troisième jour après sa mort, donc du Christ de l'histoire et, — pour parler comme S. Paul, — devenu depuis sa résurrection le Seigneur Jésus-Christ dont lui, Paul, a été fait l'apôtre et le serviteur pour prêcher aux Gentils le salut par la foi (Rom., I, 1-7). Le bien-fondé de cette position n'a jamais été mis en doute tant que les études bibliques ont été menées dans une perspective chrétienne. Mais avec l'introduction d'un courant laïc, dit libéral, et affranchi de toute obédience religieuse dans la lecture des textes chrétiens, on essaya d'expliquer ceux-ci uniquement en fonction des données littéraires et religieuses du temps; on détermina les emprunts doctrinaux et les thèmes littéraires des écrits pauliniens vis-à-vis de l'A. T. et aussi vis-à-vis des courants philosophiques grecs, des religions à mystères, de la littérature hermétique, des thèmes mythiques et gnostiques dont on pensait découvrir l'utilisation chez Paul. De tout cet effort, l'exégèse croyante a heureusement profité pour mieux retracer la genèse de la pensée paulinienne et préciser la nuance de son expression. Mais, chez les exégètes indépendants, — et même chez certains chrétiens croyants, — le résultat fut que le Christ paulinien, tout comme l'Évangile et le mystère paulinien, n'avait plus grand-chose de commun avec le Jésus et le message chrétien dont parlent nos évangiles synoptiques. Ces mythologues ont expliqué le Jésus de Paul comme étant un être céleste, transposition paulinienne du Jésus de l'Évangile, création géniale qui aurait permis de donner au christianisme sa dimension universelle et de le faire accepter du monde grec; « le Jésus auquel Paul s'est converti n'est pas le prédicateur du Royaume de Dieu », écrit l'un d'entre eux (A. Loisy, dans *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, V, 1914, p. 289-331, surtout 326-331).

Par ailleurs, nous lisons cette phrase, écrite cette fois par un croyant : « Die eigentliche Heilslehre des Paulus mit ihren anthropologischen und soteriologischen Gedanken ist keine Vorsetzung der Predigt Jesu » (R. Bultmann, dans *R. G. G.*, IV, 1028). Il faut observer que la présentation du salut, fort différente, d'un point de vue formel, dans Paul et dans les synoptiques, ne doit pas amener à nier leur parenté doctrinale. Au contraire, on peut souligner la fidélité de Paul au Christ de l'Évangile, dans sa vie et sa personne (cf. J. Cambier, *Paul, Apôtre du Christ et prédicateur de l'Évangile*, dans *N. R. Th.*, LXXXI, 1959, surtout p. 1013 sq., 1018), fidélité qui se retrouve dans la sotériologie de Paul comparée à la prédication de Jésus. De fait, Jésus s'oppose radicalement aux Pharisiens qui se croient justes, c.-à-d. des sauvés, à cause de leurs œuvres; on se rappelera la parabole du pharisien et du publicain (Luc., XVIII, 9-14) dont la doctrine correspond bien au précepte de douceur-humilité comme condition de l'intelligence du salut (Matth., XI, 25-30; Luc., X, 21 sq.) : non pas celui qui se fie à sa propre justice, mais celui qui se confie à la miséricorde de Dieu sera justifié (Luc., XVIII, 14). Paul expose le même message, mais dans un ton différent et selon une systématisation théologique plus structurée. Bultmann nous dit aussi que la notion et le culte du Seigneur Jésus seraient venus à Paul « d'un christianisme hellénistique prépaulien » (col. 1029). Par rapport au Jésus de l'Évangile, le Seigneur Jésus de Paul serait en tout cas une nouvelle construction (cf. *Theol. des N. T.*, 185 sq.).

Il est important de remarquer que la perspective bultmanienne, culturellement différente de l'école libérale et qui lui est même religieusement opposée, nous paraît, d'une certaine manière, également compromettre la foi chrétienne. Si l'école libérale étudie le Jésus de l'histoire en excluant *a priori* une explication surnaturelle de l'événement, l'école bultmanienne, au contraire, récusant le terrain de l'histoire évangélique qui, nous assure-t-on, ne peut rien nous apprendre de critiquement certain sur Jésus (R. Bultmann, *Jésus*, Tubingue, 1951 [2], p. 11, par ex.), propose la foi au Christ-Dieu prêché par Paul. Ainsi, d'un côté comme de l'autre, S. Paul serait l'inventeur d'un Christ auquel les premiers refusent la foi au nom de l'histoire, et auquel les seconds adhèrent par la foi, indépendamment de l'histoire et sans qu'on puisse rien affirmer de son historicité. Le résultat pratique, pour ce qui concerne la théologie paulinienne qui nous intéresse ici, est que celle-ci est présentée comme une pensée trop différente de la doctrine du Christ des synoptiques. D'une part, nous sommes en droit de refuser une hypothèse de travail qui exclut la possibilité du surnaturel; d'autre part, si les récits historiques évangéliques ne satisfont pas à ce que souhaiterait tel critique moderne (à cause de cela, Bultmann refuse un examen qui ferait courir des risques à la foi de ce critique moderne; voir un bon exposé du problème dans L. Malevez, *Le message chrétien et le mythe*, Desclée-De Brouwer, Paris, 1954), ils restent cependant des pages d'histoire, qu'il faut lire en tenant compte de leur genre littéraire propre. Que la théologie de Paul apparaisse, par rapport à la prédication de Jésus, comme une synthèse théologique différente, cela va de soi; mais il ne s'en suit pas qu'elle présente un *donné* différent; elle rejoint la Personne et la doctrine du Christ historique. Pour nous, Paul, auteur d'une réflexion chrétienne géniale, *demande* à notre foi d'accepter la divinité du Seigneur Jésus-Christ, qui est bien le Christ historique dont parlent les Synoptiques, et il nous propose son Évangile qui se rattache à la prédication du même Christ historique (pour les allusions de Paul aux « dits et faits » du Christ, voir *infra*, § II).

I. Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. — Les promesses de Dieu et le don du renouveau à tous les hommes.

1° *La révélation de Dieu.* — D'une manière générale, dans l'ensemble des livres de l'A. et du N. T., comme dans les écrits de S. Paul, Dieu ne révèle pas direc-

tement qui il est; mais il fait connaître, dans une action salvifique, ce qu'il est : puissance et amour miséricordieux se manifestant à travers une action ou une histoire qui est celle de la préparation et de la réalisation de notre salut. Une théologie chrétienne qui, par son système de pensée et sa structure philosophique, ne serait pas culturellement apparentée à cette orientation de l'esprit, s'intéresse légitimement à la théologie paulinienne du point de vue ontique; mais une synthèse de théologie proprement paulinienne doit essayer de garder le point de vue paulinien qui est principalement fonctionnel et, dans son exposé, se laisser conduire par les centres d'intérêt de S. Paul (à noter, cependant, que certaines notations ontiques des auteurs sapientiels de la diaspora hellénistique ont été reprises par lui).

Paul, en tant que Juif, connaissait le Dieu tout-puissant et miséricordieux de l'A. T.; il nous parle de la première révélation personnelle qu'il reçut du Christ comme étant la révélation du *Fils de Dieu*. L'expression est déjà mentionnée dans le premier schéma de prédication paulinienne, en I Thess., I, 9 sq.; mais il semble que Paul n'en tira que plus tard la formule précise de Dieu qui se révèle à nous comme un Père à qui nous sommes rattachés comme des enfants, dans la Personne du Christ, suivant une réalité « spirituelle ». La formule est très claire dans le récit de sa vocation : ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί (Gal., I, 16); sa vision inaugurale lui aura donc appris que le Dieu de la Bible est le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Nous rencontrons cette dernière expression à partir des grandes épîtres, surtout dans les formules de salut et de bénédiction liminaires (Gal., I, 3; I Cor., I, 3; II Cor., I, 2 sq.; Rom., I, 7; Phil., I, 2; Col., I, 3; Ephes., I, 2 sq.; Philem., 3) et aussi, et d'une manière plus caractéristique, dans des formules à saveur liturgique : la formule de serment accompagnée d'une bénédiction de II Cor., XI, 31, l'exhortation à l'union en vue de louer le Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ de Rom., XV, 6; l'expression se retrouve équivalemment dans I Cor., XV, 24. Elle nous apparaît comme étant la révélation de l'amour paternel de Dieu pour nous, appelés à devenir des fils du Père par la foi en la mort et la résurrection du Christ. Le Seigneur Jésus ressuscité nous donne l'Esprit et les richesses spirituelles : la possession de l'Esprit assure l'appartenance au Fils (Rom., VIII, 9) et la qualité de véritable enfant du Père (Rom., VIII, 14). Ainsi, la révélation des trois Personnes divines est la révélation d'un mystère d'amour divin qui se manifeste dans l'histoire des hommes pour les aimer comme Dieu aime, c.-à-d. pour les transformer et les recréer.

2° *La création.* — L'amour de Dieu Père s'est manifesté dans la création et, après le péché, dans la recréation ou rédemption des hommes; c'est en tant que Père qu'il nous a aimés. Dans la création comme dans la recréation, c'est par son Fils qu'il exprimera cet amour (cf. I Cor., VIII, 6). Quand Paul discourt de la création du monde et de l'homme, il ne fait pas à proprement parler une cosmogonie ou une anthropologie paulinienne, mais, — tout comme l'A. T. et, la plupart du temps du moins, dans la littérature apocalyptique, — une présentation pragmatico-religieuse de la création du monde et des hommes. Elle souligne le dessein d'amour de Dieu, l'unité de ce dessein et la fidélité de Dieu à celui-ci malgré le péché des hommes. Ce que Dieu a réalisé, à la fin des temps, est l'achèvement de son plan; S. Paul présentera la première période de l'histoire du monde en démarquant les éléments caractéristiques de la seconde. Ainsi, Dieu a créé toutes choses, au ciel et sur terre, par l'intermédiaire de son Fils qui est son image (déjà en II Cor., IV, 4) et celui-ci ■ marqué toutes choses du signe de Dieu : tout est créé pour Dieu, à la gloire du Père (voir surtout Col., I, 15-17 *a*). De ce point de vue religieux, les Juifs considèrent qu'il y avait tout d'abord le monde présent en attente du salut à la suite du péché de l'homme; en traitant ce thème, les auteurs apocalyptiques ont appliqué leur curiosité à la description du monde terrestre et des sphères célestes, dont Paul n'a guère fait que reprendre quelques vocables (cf. Col., I, 16 et Ephes., I, 21); les mêmes Juifs considérèrent ensuite le monde futur où le peuple de Dieu serait définitivement sauvé par Dieu et par son Messie. Chez Paul, on pourrait distinguer trois étapes : 1. le monde créé qui attend son salut après le péché du premier Adam; — 2. le monde déjà sauvé en espérance par la venue du Christ et la foi dans le Christ (cf. Gal., IV, 2; V, 5; Rom., I, 3; VIII, 24 sq.; XV, 13; Ephes., II, 13), monde dont ne font pas encore partie les païens (cf. Ephes., II, 12); — 3. enfin, le monde céleste, glorifié dans le Christ, qui se réalisera à la fin de la phase eschatologique actuelle (I Thess., IV, 16 sq.; I Cor., XV, 24 sq.) Il y a une valeur commune qui apparente les première et deuxième périodes à la troisième, et qui, par souci pastoral, est soulignée dans cette dernière : nous participons déjà maintenant au monde glorieux de la lumière et nous devons le faire dignement en vivant dans la sainteté (I Thess., V, 4-6; Rom., XIII, 11-14; Ephes., V, 8-14). Ainsi donc, les formes juives ont été adaptées pour exprimer les réalités chrétiennes nouvelles.

S. Paul formule sa théologie de la création grâce à un emploi particulier du mot κόσμος; le sens de l'homme est intimement lié au sens de ce monde. La création du monde a été voulue par Dieu pour la manifestation visible de sa gloire (Rom., I, 20); le monde est la sphère où vivent les hommes (I Cor., XIV, 10), avec parfois cette nuance religieuse d'être une sphère où vivent les pécheurs (I Cor., V, 10) et où sont honorées les idoles (I Cor., VIII, 4). Le monde, chez Paul, peut aussi désigner les hommes en général (I Cor., I, 27), avec parfois une insistance sur la totalité des hommes (thème stoïcien employé en I Cor., III, 22; IV, 9), et parfois une référence explicite au Dieu à qui tout homme doit rendre hommage (Rom., III, 19). Κόσμος signifie encore, — la coloration religieuse est ici essentielle, — le monde présent par opposition au monde futur (I Cor., VII, 31, 33, 34; II Cor., VII, 10); l'hostilité religieuse du monde présent à Dieu peut être soulignée, comme dans Gal., IV, 3 ou Col., II, 8, 20. Enfin, κόσμος signifie tous les hommes qui refusent Dieu et s'opposent à lui, comme en I Cor., VI, 2; XI, 32. Quand Paul parle du monde ancien qui sera anéanti (II Thess., II, 8; I Cor., II, 6; XV, 24) ou qui sera renouvelé (II Cor., V, 17; cf. le même thème appliqué à l'homme, en II Cor., IV, 6 et Col., III, 9 sq.), il décrit l'histoire du salut où l'homme est le bénéficiaire de la miséricorde salvifique de Dieu. Le monde est le cadre de vie de l'homme et il participe à la signification religieuse de celui-ci; il le verra donc condamné avec lui et sauvé avec lui. Mais, dans les propositions de ce genre, nous pensons que l'affirmation porte avant tout sur l'homme; d'où, le sens difficile à préciser des versets Rom., VIII, 21 sq., par ex. (cf. *infra*, *Eschatologie*, col. 380). Paul utilise les thèmes de l'anéantissement et du renouvellement du monde ancien en vue d'exprimer l'idée religieuse du salut eschatologique apporté par le Christ; il n'y a ici aucune contradiction dans sa théologie comme le croient certains auteurs qui semblent confondre une vérité exprimée avec les manières littéraires diverses de l'exprimer (M. Goguel, dans son *Introduction* comme dans son ouvrage, *Le christianisme primitif*, nous semble commettre plusieurs fois cette erreur).

3° *L'anthropologie.* — Les mêmes principes doivent nous aider à comprendre l'anthropologie de Paul. Ici également, il n'a pas l'intention de prendre parti entre la conception anthropologique grecque qui distingue deux éléments dans l'homme (la dichotomie σῶμα-πνεῦμα se retrouve, par ex., en I Cor., v, 3; vii, 34, et avec σάρξ-πνεῦμα en II Cor., vii, 1, — un texte très particulier, comme on sait, — et Col., ii, 5) et l'anthropologie sémitique à trois éléments (la trichotomie sémitique sous la formule πνεῦμα-ψυχή-σῶμα se retrouve en I Thess., v, 23). En reprenant ces formules, il veut soit exprimer la présence spirituelle d'un apôtre, corporellement absent (cf. I Cor., v, 3; Col., ii, 5), soit insister sur la totalité de la personne (c'est le sens de la trichotomie en I Thess., v, 23, de la dichotomie en I Cor., vii, 34; II Cor., vii, 1). D'une manière générale, Paul emploie la manière grecque, mais cette préférence n'est pas dictée par des raisons doctrinales; ce doit être une adaptation de son vocabulaire au milieu où il vit; ces formules peuvent être considérées d'une certaine manière comme faisant partie d'un genre littéraire : le langage courant non scientifique. S'il est utile de noter que S. Paul n'enseigne pas une conception anthropologique précise, il est plus important de remarquer que ces formules sont fonctionnelles : elles veulent exprimer le sens religieux de l'homme. Celui-ci est un être créé pour louer le Seigneur (cf. Rom., i, 21), mais qui a refusé de reconnaître Dieu (Rom., i, 21) et est passé sous la domination du péché, par la faute du premier Adam (Rom., v, 12); à un certain moment de l'histoire, il est passé, par l'initiative du Père, de la puissance des ténèbres dans le royaume du Fils unique de Dieu (Col., i, 13; Eph., ii, 5 sq.). Depuis le Christ, et pour autant qu'il adhère au Christ par la foi, l'homme est un être justifié, réconcilié, devenu fils de Dieu avec le Christ, héritier avec lui et qui ressuscitera comme lui : c'est l'essentiel de ce que Paul veut dire sur l'homme. Le fait humain est situé par lui dans l'histoire du salut et celle-ci reçoit son visage concret et sa signification religieuse à partir de la figure historique du Christ; pour ce qui est de la période d'avant le Christ, il en reconstituera la trame comme en creux, en antithèse avec le Christ; c'est ainsi que, par opposition à la réconciliation et à la vie nouvelle rétablies par le Christ en faveur de tous les hommes, l'histoire du premier Adam est celle d'une faute qui entraîne la mort pour tous les hommes. Sans doute le matériel exégétique de la présentation des deux Adam existait avant Paul : cf. Philon, *Legum Allegoriæ*, 31 (Cohn-Wendland, i, 69) et *De opifice mundi*, 46 (Cohn-Wendland, i, 46), mais celui-ci s'en sert d'une manière originale pour exprimer, dans une réflexion religieuse personnelle, la révélation chrétienne qu'il a eue du Christ. Paul fait ici de l'histoire à la manière des premiers chapitres de la Genèse : il indique des faits religieux réels sans rien nous décrire de leur déroulement proprement historique.

Après l'indication de cette ligne religieuse générale, il faut rappeler ici, comme appartenant à la même perspective, quelques formules « fonctionnelles » auxquelles nous avons déjà fait allusion. Les plus importantes sont souvent constituées en un couple antithétique, comme σάρξ-πνεῦμα; aux termes déjà mentionnés il faut encore ajouter νοῦς-συνείδησις.

Σάρξ, dans S. Paul, signifie le corps humain (Gal., vi, 13), la nature humaine (Rom., iv, 11), le genre humain (Rom., xi, 14), une personne, un être vivant (Rom., iii, 20 : une tournure typiquement sémitique), la nature humaine où l'on souligne le caractère de faiblesse (Rom., vi, 19; II Cor., x, 3), la chair de péché (Gal., iii, 3; Rom., vii, 5; Eph., ii, 3). Le mot passe ainsi d'un sens assez neutre à celui d'hostilité à Dieu. Il est significatif que le mot κρέας (employé deux fois par Paul pour désigner les viandes offertes aux idoles : I Cor., viii, 13 et Rom., xiv, 21) ne soit jamais utilisé pour désigner une personne, comme c'est le cas en grec profane (cf. Liddell-Scott, *sub verbo*); il ne sera donc pas affecté d'une coloration religieuse; par ailleurs, il n'aura pas de signification péjorative, ce qui est exclu par le fait que la *doctrine* dualiste grecque ou orientale au sujet de la création n'est pas reprise par Paul; le dualisme n'y paraît plus guère que dans quelques formules qui n'ont plus le sens philosophique grec mais une valeur de thème littéraire exprimant désormais la pensée religieuse paulinienne.

Σῶμα signifie le corps humain (Rom., iv, 19; I Cor., vii, 34); il ne doit plus être un instrument de péché depuis que, par le baptême, il est consacré au Christ et à l'Esprit (I Cor., vi, 12-20) et qu'il fait partie de la personne humaine (cf. I Thess., v, 23, que nous interprétons dans une perspective sémitique; I Cor., v, 3). Le mot désigne aussi, suivant la manière sémitique de parler, la personne humaine (II Cor., iv, 10; Rom., xii, 1; Col., i, 22); à ce sens il faut rattacher la locution σῶμα Χριστοῦ de I Cor., x, 16 sq., par ex., qui désigne la Personne du Christ. Σῶμα a également le sens religieux péjoratif de faiblesse, de péché, de mort (Rom., vi, 6 *b*; vii, 24; Col., ii, 11); σῶμα peut désigner l'homme pécheur, tout comme σάρξ, par ex., en Rom., viii, 13, la variante de D (qui lit σάρξ au lieu de σῶμα) confirmant cette interprétation (cf. une explication différente de ce fait dans Bultmann, *Theol. des N. T.*, p. 193). Enfin, après la résurrection (la nôtre tout comme celle du Christ, selon I Cor., xv), notre corps deviendra « spirituel », c.-à-d. que la sanctification de tous les fidèles, opérée par l'Esprit depuis la résurrection du Christ (Rom., i, 3), atteindra son achèvement en la personne entière des chrétiens; ce dernier trait montre bien que, chez Paul, le corps n'est pas une chose intrinsèquement mauvaise. De fait, la libération de l'homme par le Christ ne doit pas le délivrer de son corps, mais « restituer » l'œuvre de Dieu : en supprimant le péché, le Christ efface la condamnation (κατάκριμα de Rom., viii, 1) et, à la phase finale, la mort (I Cor., xv, 26). Paul propose la résurrection finale comme parfaite, « corporelle » (I Cor., xv; c'est dans ce sens qu'il faut lire les versets difficiles II Cor., v, 1-5).

Πνεῦμα présente la même complexité que σάρξ et que σῶμα. Laissant de côté les passages où le mot désigne certainement l'Esprit de Dieu, une Personne divine (I Cor., vi, 19; II Cor., xiii, 13; Rom., v, 5; viii, 9), nous distinguerons un sens neutre selon lequel πνεῦμα désigne la partie supérieure de l'homme (I Cor., ii, 11; v, 3; vii, 34; Rengstorf nous semble exagérer la coloration religieuse de I Cor., v, 3 et de Col., ii, 5, dans *Th. W.*, vi, 434); il peut signifier parfois la personne humaine (I Cor., xvi, 18). Au sens religieux, πνεῦμα exprime la participation du fidèle à la vie « spirituelle » (par ex., Rom., viii, 6; viii, 15; II Cor., iii, 6; Col., i, 8); ce dernier emploi peut prendre la signification très particulière de charismes de l'Esprit (par ex., I Thess., v, 19; I Cor., xiv, 12).

Νοῦς est un mot de la culture grecque et que l'on trouve bien attesté dans la LXX (pratiquement dans les écrits sapientiaux et IV Macch.). Normalement il désigne, chez Paul, la partie supérieure de l'homme, par opposition au corps : son intelligence (II Thess., ii, 2; I Cor., xiv, 14 sq.; Rom., i, 28; vii, 23, 25; xii, 5; Phil., iv, 7; Ephes., iv, 17). En règle générale, c'est cette partie supérieure qui est transformée en πνεῦμα, en vie « spirituelle »; cependant, il arrive parfois que le mot νοῦς lui-même prenne ce sens religieux fort, mais nous ne le rencontrons avec cette signification qu'à l'occasion d'une citation de la LXX (Is.,

XL, 13 dans I Cor., II, 16 *a* et dans Rom., XI, 34) ou du commentaire de ce même texte (I Cor., II, 16 *b*; Rom., XII, 2 nous semble suivre la règle générale).

Καρδία vient à Paul de la LXX, où le cœur est surtout le siège de l'intelligence; chez Paul, le mot désigne la partie supérieure de l'homme : intelligence (II Cor., III, 15; IV, 6; Ephes., I, 18), volonté (I Cor., IV, 5; VII, 37; II Cor., IX, 7), et ce que nous appelons la sensibilité (II Cor., II, 4; Rom., IX, 2; Col., II, 2); le sens peut aussi rester très général et le mot exprime alors l'intériorité (I Cor., XIV, 25; Rom., X, 1), la sincérité (Rom., VI, 17; Eph., VI, 5); dans ce cas, et employé en antithèse à ἐν σαρκί, il peut signifier, tout comme πνεῦμα, ce qui est spirituel et qui vient de Dieu, par opposition à ce qui est charnel, légal et qui est proprement le fait de l'homme (cf. Rom., II, 28 sq., où le sens spirituel de καρδία vient des réflexions religieuses de Jérémie sur la circoncision).

Συνείδησις, le jugement de l'esprit pratique, la conscience qui juge, revient une quinzaine de fois chez Paul (seulement trois emplois dans la LXX) et est un mot proprement grec. Ψυχή ne présente pas d'intérêt spécial, du point de vue religieux; nous voudrions seulement faire remarquer que son emploi relativement peu fréquent vient sans doute du fait que, d'une part, dans la langue juive, le mot *néphèsh* (auquel correspond ψυχή) ne joue pas le rôle religieux du mot *ruaḥ* (πνεῦμα) et que, d'autre part, dans les formules grecques, c'est le couple σῶμα (σάρξ)-πνεῦμα qui a influencé la langue de Paul. Le mot n'aura donc pas ici de coloration religieuse particulière et il désignera la vie de quelqu'un (II Cor., I, 23; Phil., II, 30), sa personne (Rom., II, 9; XIII, 1); il pourra, comme dans la LXX, être l'équivalent d'un pronom personnel (II Cor., XII, 15).

Nous voudrions terminer ce paragraphe sur l'anthropologie paulinienne par deux remarques. La première est que Paul, qui souvent utilise matériellement les formules anthropologiques grecques, reste influencé par la mentalité juive quand il exprime les réalités chrétiennes. Le couple σάρξ-πνεῦμα constitue, à ce point de vue, un exemple typique qui d'ailleurs, nous le reconnaissons, est fort discuté par les auteurs. La formule ne doit sans doute pas venir à Paul de son éducation juive : les rabbins, en fait, n'ont pas développé le sens religieux du mot *baśar*-chair, comme l'A. T. aurait pu le leur suggérer (cf. par ex., Gen., VI, 3, 12) : pour exprimer la faiblesse profonde et naturelle de l'homme, ils ont préféré parler de l'instinct mauvais (cf. Strack-Bill., III, 330 sq.). On doit rappeler aussi que le couple esprit-chair se trouve en Marc, XIV, 38 (parall. Matth., XXVI, 41); mais ce dernier emploi semble se rattacher littérairement au pessimisme de la littérature apocalyptique; on retrouve d'ailleurs cet emploi de chair-esprit dans les textes de Qumrân, par ex. dans le *Rouleau de la Règle* (IV, 20 sq.; cf. aussi III, 6-9) et dans les *Hymnes* d'action de grâces (IV, 29). Le couple grec a pu être repris plus facilement; suggéré par la formule apocalyptique chair-esprit (cf. *supra*, col. 347), il est devenu chez Paul l'antithèse théologique σάρξ-πνεῦμα; σάρξ y reprend toute la signification morale péjorative du mot dans la Bible; quant à πνεῦμα, coloré par la locution πνεῦμα ἅγιον. il se rattache, dans l'A. T., à l'esprit de Dieu, c.-à-d. à une intervention de Dieu (Is., LXIII, 8-14; LI, 13), qui, chez S. Paul, devient la participation de l'homme à la vie de l'Esprit. Ainsi, ces mots sont devenus des désignations de valeurs religieuses. Nous sommes assez loin du sens de la formule anthropologique grecque, et un passage comme I Cor., V, 5 peut, à notre avis, illustrer cette différence. Le verset ne désigne pas les deux composantes anthropologiques d'une personne, ici de l'incestueux de Corinthe, dont le corps (σάρξ) serait ainsi livré à Satan pour que son esprit (πνεῦμα) soit sauvé au jour du Seigneur; c'est l'homme tout entier (τοιοῦτον) que, dans cette condamnation-malédiction, on livre à Satan (cette dernière expression peut signifier des épreuves diverses) pour qu'il soit châtié en tant que *pécheur* (εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός), afin qu'au jour du Seigneur, devenu πνεῦμα, renouvelé dans l'Esprit, il soit sauvé. En somme, la ruine doit se réaliser dans sa chair de péché afin qu'au jour du Seigneur son renouvellement dans l'Esprit fasse de lui un sauvé.

Une seconde remarque concerne Rom., VII, 7-25, souvent expliqué autrefois dans un sens subjectif (situation religieuse de chaque homme) et, de plus en plus aujourd'hui, dans un sens objectif (situation de l'humanité sous la Loi juive, avant le Christ). Pour Bultmann (*Römer 7. und die Anthropologie des Paulus*, dans *Imago Dei*, Giessen, 1932, p. 53-62), le texte parle de la justice légale qui ne peut justifier, alors que le Juif lui attribue ce pouvoir. La tension ne réside pas entre la volonté de faire le bien et l'impossibilité psychologique de le réaliser, dit Bultmann, mais dans le *fait* de chercher la justice d'une manière qui ne peut nous l'accorder, et donc d'agir ainsi à l'encontre du bien que nous avons en vue : la justification divine. Il y a autre chose, pensons-nous. Le texte exprime fondamentalement l'impossibilité du Juif, devenu « péché », « chair », « mort », « condamnation », de réaliser le bien, et cela parce qu'il est « sous la vétusté de la Loi » et pas encore « sous la nouveauté de l'Esprit » (Rom., VII, 6, verset qui introduit notre section; ce verset doit être expliqué par ce que Paul écrivait, quelques mois plus tôt, dans II Cor., III, 4-18, spécialement les ℣. 6, 12, 17). Le Juif aussi, comme tout homme, doit attendre la délivrance du Christ (Rom., VII, 25). A côté de ce sens fondamental, et en fonction de la conception de la foi chez Paul, qui souligne la faiblesse des fidèles auxquels il rappelle qu'ils ne sont sauvés qu'en espérance (voir toutes les exhortations morales de l'apôtre), il y a aussi, dans notre péricope, une allusion assez claire à la faiblesse de l'homme. C'est cette coloration anthropologique pessimiste qui, à tort nous semble-t-il, est trop souvent retenue comme la signification fondamentale de la péricope. Ce n'est pas le seul cas où la tendance moralisante et un certain « concordisme théologique » ont laissé dans l'ombre la portée essentielle d'une affirmation paulinienne.

On le voit, l'anthropologie paulinienne n'en est pas une, au sens strict du mot : les notions anthropologiques sont des thèmes littéraires qui servent à l'apôtre à expliquer l'histoire religieuse de l'homme. Celui-ci est toujours placé en face de Dieu-Père, son créateur; malgré sa faiblesse, il est toujours appelé à le louer. Il n'a qu'à reconnaître sa condition de pécheur (=σάρξ) devant Dieu pour être transformé par lui et devenir πνεῦμα dans le Christ (cf. II Cor., III, 17 sq.). En développant quelque peu les thèmes anthropologiques pauliniens, intimement liés à l'exposé de sa doctrine sur le salut, nous avons déjà eu l'occasion de parler du péché et de la Loi. Il suffira, pour notre dessein, d'ajouter quelques précisions concernant ces deux notions.

4° *Le péché.* — Le péché a été introduit dans le monde par le premier Adam, et, avec le péché, la mort qui est son salaire (Rom., VI, 23). La mort a régné sur tous les hommes qui tous ont péché en Adam (Rom., V, 12-14; I Cor., XV, 21 sq.). S. Paul constate un fait sans en déduire notre théologie plus précise du péché originel (cf. A. Gaudel, dans *D. T. C.*, XII, 317). Par ailleurs, le texte de I Cor., XV, 45 sq. ne contredit pas l'affirmation que la mort est, non pas un fait naturel inhérent à la création de l'homme, mais

une conséquence du péché. Dans le dernier passage cité, en effet, Paul se place dans une toute autre optique. Il caractérise la situation d'Adam par antithèse à celle du Christ et à l'œuvre nouvelle réalisée par le Christ, sans avoir l'intention de nous apprendre quelque chose sur la nature mortelle de l'homme créé par Dieu ou sur les circonstances de sa création.

Le péché est entré dans le monde par un seul homme (on a souvent souligné la personnification de ἡ ἁμαρτία dans Rom., v, 12); il s'est installé dans la personne de l'homme et il domine l'homme (Rom., vi, 12) devenu « charnel » et vendu au péché (Rom., vii, 14), devenant un corps de péché (vii, 24) et soumis à la loi du péché (vii, 23). Ainsi, le désordre actuel et tous les péchés « actuels » sont la conséquence d'un « régime », d'un système introduit dans la création de Dieu par le péché du premier Adam. S. Paul ne fait pas l' « histoire » de la vie du premier homme, il ne diminue pas la responsabilité des péchés « actuels » et de l'esclavage des hommes : ce sont là des questions auxquelles il ne pense pas ici. Son propos est de décrire l'œuvre du Christ qui seul, — la Loi n'y a rien fait, au contraire, — nous délivre de la domination du péché et de la mort (cf., par ex., Gal., v, 1; Rom., vi, 14, 22 sq.; vii, 24 sq.). De même que, dans la Bible, le premier péché fut une désobéissance à Dieu pour se procurer soi-même son bien, ainsi tout péché est au fond une recherche de soi, à l'exclusion de Dieu, une confiance en l'homme (πεποιθέναι ἐν σαρκί, Phil., iii, 4), une vanterie qui mise sur l'homme. Au contraire, S. Paul ne peut accepter de vanterie que dans le Christ Seigneur ou dans ses propres faiblesses à travers lesquelles se manifeste le mieux la force divine (II Cor., xii, 9 sq.). A l'opposé de l'apôtre, ses concurrents de Corinthe, qui ont des « prétentions » humaines, ne peuvent glorifier Dieu; ils se cherchent eux-mêmes. C'est là, vis-à-vis de Dieu, une attitude de mensonge par laquelle ces « prophètes de mensonge » se rattachent à Satan, le père du mensonge, comme Adam et comme Ève qui fut séduite par le démon (II Cor., xi, 3-15). Le régime du péché est personnifié parce que rattaché à Satan qui, à travers lui, agit par sa puissance; Satan continue son œuvre contre Dieu et contre son royaume parmi les hommes : c'est ainsi qu'il contrecarre les travaux apostoliques de Paul (I Thess., ii, 18), dirige ses manœuvres parmi les fidèles (I Cor., vii, 5; Eph., vi, 11, 16), se sert pour cela des puissances de ténèbres qui, depuis le péché, président aux destinées et à l'histoire du monde (cf. I Cor., ii, 8) et mettent leur puissance au service du démon (Eph., vi, 12); elles le feront d'une manière violente à la fin des temps (cf. II Thess., ii; surtout ii, 9), mais seront toutes définitivement vaincues, à la fin (I Cor., xv, 24-28; cf. Rom., xvi, 20).

L'universalité du péché n'a pas été diminuée par la Loi accordée par Dieu aux Juifs, dit Paul; au contraire, les précisions qu'elle apportait attisaient leur concupiscence (Rom., vii, 7 sq.); la Loi, qui devait préparer à la venue du Christ, est comparée à un « pédagogue » qui maintient tout le monde sous sa férule. La conclusion est que la Loi elle-même a inexorablement enfermé tous les hommes, Juifs comme Gentils, dans le péché et ses conséquences, les plaçant sous le régime du péché. Les listes de péchés que Paul énumère pour décrire la société païenne, comme aussi la mention des péchés du peuple juif (Rom., ii, 1; iii, 20; I Cor., x, 1 sq.), ont surtout comme but de manifester le régime de péché qui dominait l'humanité; c'est la présentation des « péchés actuels » dans la pensée de Paul. Pour ce qui est des péchés commis par des chrétiens, Paul n'avait pas intérêt, dans les écrits occasionnels que constituent ses épîtres, à nous en présenter un tableau complet et une théologie. Il constate l'existence du péché dans ses communautés chrétiennes, ou encore des messagers l'en instruisent; de là ses exhortations morales à fuir surtout l'orgueil, le mensonge et toutes sortes de fornication. Nous connaissons des cas où il a dû réagir sévèrement (par ex., contre les prétentions et l'orgueil de ses opposants à Corinthe, surtout dans II Cor., x-xiii et particulièrement xi, 3-15), et contre l'inceste de Corinthe (I Cor., v). Il n'est pas le théoricien d'un « *pecca fortiter, crede fortius* »; il croit à l'action de Dieu *acceptée* par les croyants, et il sait que cette acceptation est à renouveler continuellement par la répudiation du levain mauvais du péché dont nous avons été purifiés par le Christ ressuscité (I Cor., v, 7).

5° *La Loi.* — Nous avons déjà, à propos du péché, rencontré la Loi, mais dans une utilisation polémique : la Loi a fait abonder le péché dans le peuple élu plutôt que de l'en délivrer; cela fait partie de la présentation théologique paulinienne, mais n'est pas pour autant une pièce fondamentale de sa pensée religieuse profonde, même si, pendant sa vie, elle a dû lui servir assez souvent dans sa lutte contre les judaïsants.

En fait, S. Paul sait bien que la Loi est sainte (Rom., vii, 12), bonne (vii, 6) et même spirituelle (vii, 14), c.-à-d. qu'elle a été donnée par Dieu pour la sanctification du peuple qu'il s'est choisi. Aussi affirme-t-il, tout comme le Christ, qu'il ne veut pas la supprimer mais l'affermir (Rom., iii, 31; voir Matth., v, 17-20). Mais, tout comme le Christ devait combattre ceux qui s'appuyaient sur la Loi comme sur leur moyen d'obtenir le salut et la justice, Paul qui, depuis sa révélation du Christ, sait qu'elle est imparfaite, se voit obligé, par les nécessités de la polémique, d'en marquer fortement l'imperfection. Il joue sur la distinction « Loi-régime religieux » et « Loi-ensemble de préceptes ». En tant qu'économie religieuse, la Loi ne donnait pas aux Juifs la possibilité d'accomplir les préceptes qu'elle imposait à des êtres encore charnels (Rom., viii, 3); ce thème est développé dans une perspective polémique : bien plus, — et nous avons ici le second sens, — les défenses de la Loi ont aiguisé la concupiscence et fait se multiplier les péchés (cf. Gal., iii, 19; Rom., iv, 13-15; I Cor., xv, 56, etc). Vue dans cette perspective, la situation religieuse des Juifs se rapprocherait de celle des Gentils : ceux-là (cf. Rom., ii-iii, 20) comme ceux-ci (Rom., i, 18-31) se voient enfermés sous le péché (Rom., iii, 9; xi, 32; Gal., iii, 22) et ont besoin de la miséricorde de Dieu pour être sauvés. Paul corrige quelque peu ce tableau assez noir des deux fractions religieuses de l'humanité avant le Christ : les Gentils peuvent néanmoins connaître Dieu et lui obéir (Rom., ii, 14); et les Juifs surtout ont reçu une Loi (= un régime religieux) et les privilèges que sont les oracles divins (Rom., iii, 2), l'Alliance, les promesses, etc. (Rom., iii, 2; ix, 4 sq.). Mais cette Loi ne pouvait les justifier ni les œuvres de la Loi (Gal., ii, 16; iii, 12; Rom., iii, 20). La Loi, comme un pédagogue prévu par Dieu pour son peuple élu, devait le mener au Christ (Gal., iii, 24) qui seul peut justifier et qui est l'aboutissement de la Loi (Rom., x, 4). D'ailleurs, ceux qui, dans l'A. T., ont été justifiés et réconciliés avec Dieu, ne l'ont pas été par les œuvres de la Loi, mais par leur foi, comme c'est sans doute le cas de David (Rom., iv, 6-8) qui s'est humilié devant Dieu, et comme c'est certainement le cas d'Abraham dont la Loi, survenue des siècles plus tard, atteste qu'il fut justifié grâce à sa foi dans le Christ, « son descendant » (Rom., iv; cf. la même affirmation, dans une perspective théologique différente, dans Hebr., xi, surtout les ℣. 39 sq.). En fait, dit S. Paul, la Loi apportait la mort; c'est le régime de l'Esprit qui devait apporter

la vie (II Cor., III, 6). L'échec de la Loi postulait la venue du Christ. Le régime chrétien devait apprendre à l'homme à ne faire fond que sur Dieu (cf. Jer., IX, 22, utilisé plusieurs fois dans les épîtres); l'homme religieux de l'A. T. était, de ce fait, poursuivi jusque dans une institution divine : il était forcé de perdre complètement l'assurance de faire lui-même son salut et de ne placer sa confiance qu'en Dieu dont le salut est accordé en régime de *grâce* par le Christ. Tout est grâce, effet de la miséricorde divine : cela est vrai pour les païens, pour les Juifs (cf. *supra*, 352) et aussi pour les chrétiens « spirituels » (cf. I Cor., IV, 7).

6° *Le plan de salut du Père.* — Dépendant de formules de l'A. T., Paul insiste sur l'initiative du Père dans le plan de salut de l'humanité. C'est le Père qui a livré son Fils à cause de nos péchés (Rom., VIII, 32; Gal., I, 4), parce que sa volonté était de nous arracher au « monde présent » qui est mauvais et, par Jésus-Christ, de faire de nous ses enfants (Eph., I, 5). La volonté divine se réalisera suivant une sagesse divine qui fait fi des moyens humains dans la prédication du message (I Cor., I, 21 sq.), afin de bien montrer que le salut est le résultat de la seule force du Père (Rom., I, 16 sq.). La parole de Dieu, acceptée en foi, *accomplit* l'œuvre du Père dans les croyants (I Thess., II, 13). C'est là le mystère de l'amour du Père réalisé dans le Christ (cf. Rom., XVI, 25-27; Eph., I, 9; Col., I, 9), dont Paul a une connaissance profonde (Eph., III, 4), parce que Dieu, en lui donnant sa vocation, l'a associé à la prédication du mystère du salut (cf. I Cor., I, 1; II Cor., I, 1; Col., I, 1); cette même volonté salvifique le conduit et le garde à travers les péripéties de son apostolat (Rom., I, 10; XV, 32). D'ailleurs, la vocation de tous les fidèles est prévue et voulue par l'amour du Père (cf. Rom., VIII, 29 sq.; Eph., I, 3-5). Eph., I, 3-14 est une synthèse de l'histoire de l'amour du Père pour nous; pareillement, mais d'une manière un peu différente, Col., I, 12-20. Selon S. Paul, notre vocation chrétienne à la sainteté est le fait du Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, depuis toute éternité, l'a décidée dans son amour et pour sa gloire. Toute la création, marquée par l'empreinte du Fils, image du Père, est aussi, suivant la volonté du Père, réconciliée et « récapitulée » par le Christ sur la croix. C'est lui qui a établi le Christ ressuscité, en puissance de sanctifier selon l'Esprit (Rom., I, 3), et qui reste fidèle dans le don de son amour accordé à son Église (I Cor., I, 4, 9); il lui fait comprendre le mystère de sa volonté salvifique (cf. I Cor., II, 7; Rom., XVI, 25; Eph., I, 9), donne aux croyants de vouloir et de réaliser son dessein (Phil., II, 13) et assure leur persévérance jusqu'au jour de la parousie de Notre-Seigneur Jésus-Christ (I Cor., I, 8); car le Père qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera également par sa puissance (I Cor., VI, 14; cf. XV; II Cor., IV, 14; Rom., VIII, 11).

Ce plan de salut, voulu par l'amour du Père, était annoncé dans l'Écriture par les prophètes (cf. Rom., I, 2). On pourrait résumer une bonne partie de la théologie paulinienne avec les textes de l'A. T. cités par Paul, mais lus par lui à la lumière de l'Esprit (cf. II Cor., III, 4 sq.). Ce faisant, Paul n'a fait que suivre les traditions exégétiques anciennes en honneur chez les Juifs; c'est d'ailleurs une habitude universelle, dans les religions positives, de relire les textes anciens en les adaptant à l'évolution religieuse contemporaine. Chez les Juifs, le livre de Daniel « relit », sous une inspiration divine (Dan., IX, 2 sq.), les soixante-dix années de Jérémie (Jer., XXV, 11 sq.; XXIX, 10). Les méthodes exégétiques des rabbins facilitaient ces adaptations; celles-ci d'ailleurs servaient à appuyer et à asseoir la tradition reçue; il en est de même chez Paul. Mais, chez l'apôtre, il y a également la continuation d'une tradition chrétienne inaugurée par Jésus lui-même, qui lit les textes de l'A. T., et tout particulièrement certains passages concernant le Messie et son royaume, en fonction de la Personne et du royaume de Dieu qu'il vient fonder (comparer ses idées messianiques avec la secte de Qumrân, à propos du Docteur de justice et surtout du « reste » qui sera sauvé). Paul s'insère dans ce courant, mais d'une manière très originale. Prenant son départ dans sa « révélation » du Seigneur Jésus, sa réflexion religieuse, soutenue par l'Esprit du Christ (cf. II Cor., III, 17), fera une lecture charismatique de la Loi pour construire une théologie personnelle. Ainsi, techniquement, il suit les habitudes religieuses de son milieu; théologiquement, sa lecture de l'A. T. donne à la Loi sa vraie profondeur qui révèle l'amour de Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, riche en miséricordes pour nous sauver tous dans le Christ (Eph., II, 4 sq.; Gal., III, 22).

II. Le Seigneur Jésus-Christ, don du Père et salut des croyants (cf. Rom., III, 24 sq.; Eph., I, 7). — C'est par son Fils que le Père nous a sauvés, libérés du péché. Le Père n'a pas épargné son Fils (Rom., VIII, 32), mais il l'a fait péché pour nous (II Cor., V, 21) et il l'a livré à la mort (Rom., VIII, 32). Le don du Père s'est manifesté en la force salvifique de la mort du Christ, cette mort étant toujours associée à la vie et à la résurrection. La foi est ainsi la source de notre libération du péché et de notre réconciliation avec le Père, parce que, dans le baptême, elle nous rattache intimement au Christ qui devient notre justice, notre sainteté, notre rédemption (I Cor., I, 30), notre vie. La croix du Christ est, selon S. Paul, le résumé de la prédication chrétienne (I Cor., II, 2), de la sagesse de Dieu (I Cor., II, 6-16) comme du mystère de Dieu (Eph., I, 6-10 et aussi Rom., XVII, 25-27, à rapprocher de Rom., I, 16. La variante que P et d'autres témoins introduisent en I Cor., II, 1, — lisant τὸ μυστήριον au lieu de τὸ μαρτύριον — est une confirmation de l'interprétation de ce point de théologie paulinienne).

1° *Les dits et les faits du Christ.* — On le voit, ce que Paul a principalement mis en relief, c'est le premier élément de la tradition chrétienne primitive : *le Christ est mort et ressuscité.* Si ce fut là le centre de sa réflexion religieuse, qu'en est-il devenu, dans la théologie paulinienne, des dits et des faits historiques de la vie de Jésus? Paul rappelle quelques points concrets concernant le Christ de l'histoire. Annoncé par les Écritures (Rom., I, 2), Jésus est né d'une femme (Gal., IV, 4; cf. Luc., II, 7) et de la race de David (Rom., I, 3; cf. Luc., II, 4). Dieu l'a envoyé sous le régime de la Loi (Gal., IV, 4; cf. Luc., II, 22 sq.), à la fin de cette période (Gal., IV, 4; cf. Marc., I, 15 et Matth., IV, 17). Jésus institua la Cène, la nuit où il fut livré (I Cor., XI, 23; cf. les trois synoptiques); tout comme les synoptiques, Paul témoigne en cet endroit que Jésus vécut une vraie vie humaine avec tout ce que cela comporte de limitation, de « faiblesse », dira Paul; cette faiblesse (II Cor., XIII, 4) est la condition humiliée qu'il accepta par l'incarnation (cf. Phil., II, 6-8) et qui lui permit d'obéir à son Père (cf. Rom., V, 19) en acceptant la mort sur la croix (Phil., II, 8).

Dans le résumé doctrinal qu'est Rom., I, 3 sq., tout l'Évangile paulinien est exprimé dans le ℣. 4; le ℣. 3 qui rappelle la condition humaine de Jésus n'est qu'une introduction préalable à l'exposé de l'œuvre salvifique. Cette formulation est caractéristique de la pensée fondamentale de Paul : dans son Évangile, l'incarnation du Sauveur est un point d'histoire présenté comme condition de la réalisation du salut des hommes. Les autres passages de Romains, résumés de l'Évangile paulinien parallèles à I, 4, n'auront pas à

revenir sur l'incarnation (voir Rom., I, 16 sq.; III, 21-26; XVII, 25-27; il en sera encore ainsi dans les résumés doctrinaux que sont Eph., II, 4-10; III, 2-13). De même, en Gal., IV, 4, second passage où Paul parle explicitement de l'incarnation du Christ, celle-ci est présentée comme une condition et un préliminaire à l'œuvre de la rédemption.

Avant sa mort, Jésus s'est formé des apôtres. Paul se fait l'écho du collège apostolique des Douze (I Cor., XV, 5); il en rapproche les frères du Seigneur (I Cor., IX, 5) parmi lesquels il cite Jacques (Gal., I, 19); parmi les Douze, il cite Jean et surtout Pierre qu'il nomme habituellement Céphas. A ce dernier apôtre il accordera une importance spéciale et un rôle de chef (Gal., I, 18; cf. la place de Κηφᾶς dans l'énumération de I Cor., IX, 5) qu'il fait remonter à un acte du Christ Jésus (Gal., II, 7 sq.).

Le Christ, dit S. Paul, fut mis à mort, comme cela avait été prédit par les Écritures (I Cor., XV, 3), il fut crucifié (II Cor., XIII, 4; I Cor., I, 13); déposé dans un tombeau, il ressuscita le troisième jour (I Cor., XV, 4; Rom., VI, 4). Tous ces faits sont mentionnés dans les évangiles synoptiques.

Il y a aussi des allusions à la doctrine de Jésus; il est vrai que leur petit nombre est depuis toujours un sujet d'étonnement. Il faut citer, d'une manière générale, la fidélité enseignée par S. Paul à deux traditions doctrinales remontant à l'enseignement chrétien primitif : la tradition concernant la Cène (I Cor., XI, 23-26) et celle concernant la résurrection de Jésus (I Cor., XV, 1 sq.). On notera le sens de la tradition enseignée par Paul : accepter celle-ci est, en fait, se rattacher au Christ (cf. I Thess., IV, 3-12; II Thess., III, 6-12; I Cor., XI, 2-16). On se rappellera encore la qualité de fidélité au Christ que Paul s'attribue en tant qu'apôtre (cf. I Cor., IV, 1 sq.). La doctrine de la mort rédemptrice du Christ, réparation des péchés des hommes (cf. les évangiles synoptiques, dans les annonces de la passion, par ex.), est un point du message du Christ que Paul a fort développé (cf. un résumé dans Rom., III, 23-26). Il cite certaines paroles du Christ : en I Cor., VII, 10, sur l'indissolubilité du mariage (cf. Marc., X, 12); en I Cor., IX, 14, sur le salaire que mérite l'ouvrier évangélique (cf. Luc., X, 7). Il faut voir très probablement, dans la formulation de II Cor., X, 1, le rappel d'une doctrine évangélique fondamentale : la douceur-humilité proposée par le Christ (cf. Matth., XI, 29). Dans la même ligne, le Christ des évangiles proclame qu'il est venu non pas condamner mais faire miséricorde (Matth., XII, 7); et Jésus promet la justification au pécheur qui implore la miséricorde divine, mais pas au pharisien qui calcule sa justice sur ses bonnes œuvres (cf. Luc., XVIII, 9-14) : on connaît l'importance accordée par Paul à cette doctrine de la miséricorde divine, source de toute justice (sur cette question, voir A. Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu*, Texte und Unters., 1904; W. D. Davis, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956, p. 136-146; H. Riesenfeld, *Le langage parabolique dans les épîtres de saint Paul*, dans *Littérature et théologie pauliniennes*, Desclée-De Brouwer, 1960, p. 47-59).

Les derniers auteurs cités se sont efforcés de découvrir d'autres dépendances doctrinales de S. Paul par rapport au Christ de nos évangiles. Mais l'essentiel n'est pas de multiplier ces contacts; en général, la Personne et la prédication du Christ jouent un rôle assez discret dans les écrits pauliniens. L'important est de constater que Paul avait conscience de prêcher le même Christ que prêchaient les apôtres de Judée (cf. Gal., II, 2) et auquel croyaient les Romains qui ne l'avaient pas connu par l'intermédiaire de Paul (Rom., I, 8), le même que prêchait Barnabé (cf. I Cor., IX, 6), lequel était fort apprécié par les apôtres de Jérusalem (cf. Act., IV, 36; XI, 22; Gal., II, 9*b*). Le Christ que Paul désire voir prêcher partout (Phil., I, 18) est celui qui s'est manifesté personnellement dans l'histoire et dont la doctrine, rapportée dans nos évangiles synoptiques, doit être connue de Paul (sur le lien entre Paul et le Jésus de l'histoire, voir aussi M. Goguel, *Jésus*, Paris, 1950², p. 86 sq. et H. Lietzmann, dans son commentaire sur I Cor., p. 57, 65). Que Paul ne cite pas plus souvent les paroles de Jésus, cela ne prouve pas que les communautés pauliniennes avaient peu d'intérêt pour les dits et les faits du Christ; les autres lettres apostoliques n'en parlent guère davantage; le but de ces lettres n'était pas de rappeler l'Évangile, mais d'éclairer et d'asseoir des points de doctrine mal compris, ou de rappeler des exhortations pastorales utiles. Par ailleurs, Paul était apôtre, non pas pour écrire le message chrétien, mais pour le prêcher et le transmettre : ses lettres ne sont qu'un moyen subsidiaire et très partiel d'accomplir son ministère. Si message et tradition évangélique se recouvrent, il n'en est pas de même du message et de l'Écriture. Il nous semble même que l'on irait contre la pensée de Paul si l'on réduisait le message chrétien aux résumés que constituent nos évangiles et aux écrits occasionnels que sont les lettres apostoliques. Enfin, l'exemple des lettres d'Ignace d'Antioche peut être éclairant dans notre cas. Matthieu seul est assez clairement utilisé par Ignace, par contre fortement influencé par les lettres pauliniennes, surtout par Éphésiens et par I Corinthiens. On ne niera cependant pas que, au début du II^e^ s., les évangiles jouent le rôle le plus important dans la première formation des chrétiens d'Asie Mineure; ce fait n'impose pas qu'ils doivent être cités dans les lettres d'Ignace, bien que ce dernier eût pu sans doute multiplier les paroles du Seigneur sur les persécutions, sur la patience dans les souffrances, sur la récompense promise à ceux qui restent fidèles. Ignace a préféré, pour son propos, s'en référer davantage à S. Paul, tout comme des théologiens et des prédicateurs le font parfois aujourd'hui, sans nier ou minimiser pour autant les dits et les faits évangéliques.

2° *Le Christ, notre salut.* — Paul a une manière très personnelle de comprendre le message chrétien; prenant comme point de départ sa vision de Damas, il n'enseigne rien de neuf sur la mort du Christ, mais il en souligne l'importance et il construit toute sa théologie sur la *valeur salvifique de la mort et de la résurrection* du Christ pour tous les croyants (cf. les deux synthèses de Romains et d'Éphésiens). Cette valeur vient de ce que Jésus est Dieu, — ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, Phil., II, 6, — qu'il est le Fils du Père qui l'a ressuscité et que, depuis sa résurrection, il opère par l'Esprit-Saint en qui il sanctifie tous ceux qui croient (Rom., I, 4). C'est pour cela que le Seigneur Jésus, par sa mort en croix et sa résurrection, résume notre salut venant du Père et qu'il est, pour le croyant, le don salvifique du Père, c.-à-d. libération du péché et réconciliation avec le Père (II Cor., V, 18 sq.), notre sagesse, notre justice, notre sainteté (I Cor., I, 30; II Cor., V, 21), notre vie spirituelle (Phil., I, 21). En effet, le Christ est devenu notre malédiction pour nous racheter de la malédiction du péché (Gal., III, 13), il a été fait péché par le Père pour nous réconcilier avec son Père (II Cor., V, 18 sq.; Rom., V, 11). En s'humiliant et en prenant la faible nature humaine (Phil., II, 6 sq.), il a accepté par sa mort d'humiliation de réaliser, pour ceux qui s'y rattachent par la foi (II Cor., XIII, 4), le plan de sagesse de Dieu (I Cor., II, 6 sq.), sagesse qui paraît un scandale aux Juifs et une folie aux Gentils, mais qui, pour les élus, est la force salvifique qui les justifie (I Cor., I, 23 sq.) : c'est là l'Évangile qui lui a été révélé par le Christ et

que Paul a prêché (Rom., I, 16 sq.); Paul l'appelle aussi le mystère du salut, prédit et préparé par les prophètes (cf. Rom., XVII, 25 sq.), qui libère les croyants de la Loi (Rom., VI, 14; VII, 4) et leur rend la liberté des enfants de Dieu (Gal., IV, 5; Eph., I, 5).

3° *Le Christ, notre justice.* — Personne, ni Juif ni Gentil, ne pouvait se libérer du péché dans lequel les hommes étaient enfermés (cf. Rom., I, 18-III, 20; XI, 32; Gal., III, 22); le Christ nous en a libérés parce qu'*il s'est fait notre justice.* Ce mot, chez S. Paul, recouvre une réalité fort complexe : il est tributaire de l'A. T., et il en reprend les sens, mais en les approfondissant et en montrant les réalités déjà annoncées dans la justice ancienne; il exprime les richesses nouvelles qui sont propres aux chrétiens et qui manifestent la richesse et la sagesse du mystère du salut divin (cf. Rom., XI, 23 sq.; XVII, 25-27). En affrontant la perspective juive, Paul a été amené à insister sur la justice gratuite de Dieu, qui ne peut en aucune façon être méritée par les œuvres; la polémique judéo-chrétienne a encore accentué cet aspect de la justice paulinienne, au risque de laisser apparaître cette dernière valeur comme le centre de sa théologie.

Si elle ne constitue pas la valeur religieuse fondamentale de sa théologie, elle en est cependant une donnée à ce point caractéristique que le régime religieux nouveau inauguré par le Christ y est qualifié comme celui de la justice de Dieu; par cette dernière expression, Paul entend en tout premier lieu que la bonté miséricordieuse de Dieu veut sauver tous les hommes. L'expression « justice de Dieu », dans un contexte donné, prend aussi la nuance historique de don salvifique que Dieu, à un moment de l'histoire (Rom., III, 26) et indépendamment des œuvres et du régime de la Loi (Rom., III, 21), accorde gratuitement à tous ceux qui ont la foi. Les croyants rendent hommage à Dieu, le seul auquel ils doivent leur salut, et ils reconnaissent ainsi qu'en fait l'homme n'est rien et que Dieu est tout (Rom., III, 21 sq.). La justice paulinienne a aussi une signification concrète : les biens célestes et la nouveauté de vie que Dieu, dans sa miséricorde, accorde à tous ceux qui ont la foi; ces biens célestes ont été révélés, c.-à-d. apportés à la fin des temps par le Christ. Les trois nuances signalées, — bonté miséricordieuse de Dieu, don du salut, les biens célestes, — peuvent d'ailleurs se rencontrer dans le même texte, comme c'est le cas sans doute pour Rom., I, 17, qui fait précisément partie d'un résumé doctrinal célèbre (I, 16 sq.). Le Christ lui-même est dit notre justice parce que, dans sa mort propitiatrice (ἱλαστήριον), Dieu a montré sa justice en faveur des croyants (Rom., III, 25 sq.; V, 1). Au sens concret, le Christ est encore notre justice parce que le don de la vie éternelle qu'est la justice nouvelle, c'est la vie du Christ à laquelle nous participons spirituellement. Dans ce sens, Paul dira que, pour lui, vivre c'est le Christ (Gal., II, 20; Phil., I, 21). La justification inaugure donc une nouvelle étape dans l'histoire de l'humanité dont le début est comparable à la création : dans les deux cas, le Christ intervient comme intermédiaire du Père (cf. Col., I, 15, 17).

4° *Le Christ, premier-né de la création nouvelle.* — On sait que l'antithèse « homme charnel » et « homme spirituel » était utilisée dans divers courants philosophiques grecs et que, dans la perspective de la révélation juive, elle a été présentée par Philon en partant du texte de Gen., I, 27 et II, 7 (*Legum allegoriæ*, I, 12, dans Cohn-Wendland, I, p. 69; *De opificio mundi*, 46, dans Cohn-Wendland, I, p. 46), mais le *rapprochement entre le Christ et Adam*, dans la perspective chrétienne, est le fait de Paul. Non seulement il parle d'une nouvelle création dans le Christ (Gal., VI, 15; II Cor., V, 17), de l'homme ancien charnel et de l'homme nouveau spirituel (Col., III, 9 sq.; Eph., IV, 22-24; Rom., VIII, 12-14), mais le Christ est représenté comme le nouvel Adam dont la venue en ce monde est mentionnée en Gen., I, 27, tout comme celle du premier Adam est décrite en Gen., II, 7. Depuis la mort et la résurrection du Christ, les choses anciennes sont mortes et un monde nouveau a été introduit. Ce renouveau demande à passer dans la vie pratique : puisque le Christ, notre Pâque, a été immolé, les chrétiens doivent vivre la Pâque en se purifiant du levain du péché (I Cor., V, 6-8). C'est cela pratiquer la justice nouvelle; celle-ci peut se résumer en un seul précepte : la charité fraternelle (Gal., V, 14; Rom., XIII, 8-10; I Cor., XIII; Col., III, 14), à l'imitation du Père miséricordieux (Col., III, 12-17). Car, à côté des verbes à l'indicatif qui décrivent la justice nouvelle, il y a, chez Paul, les nombreux impératifs des exhortations pastorales recommandant les mœurs chrétiennes, non plus comme des bonnes œuvres en vue d'obtenir la justice, mais comme l'expression de la justice chrétienne reçue de Dieu. La polémique antijudaïsante contre les œuvres pourrait constituer un risque de minimiser l'importance concrète des œuvres. Sans doute, Paul demandait déjà dans Romains que les œuvres témoignent de la nouveauté de vie et de la fin de l'esclavage du péché (cf. Rom., VI, surtout 15-23; VII, 4-6; dans le même sens, Col., I, 10). Mais la synthèse théologique où la justice et les œuvres sont toutes deux conservées dans la perspective du don de Dieu, chacune ayant sa place et sa valeur propres, sera donnée en Eph., II, 4-10 : nous sommes sauvés gratuitement par la miséricorde de Dieu, écrit Paul; ce don du Père comporte et notre création nouvelle dans le Christ et les bonnes œuvres que nous avons à pratiquer, celles que le Père nous a préparées (cf. surtout II, 9 sq.); cette dernière synthèse théologique de Paul, plus complète et qui précise davantage notre effort dans l'acceptation de la justice entièrement gratuite de Dieu, ne permet pas plus la vanterie humaine que la doctrine de Romains; car elle laisse à Dieu seul tout l'honneur d'un salut accordé par la grâce du Christ.

5° *La vie du Christ dans les croyants.* — S. Paul, à partir des grandes épîtres, insiste sur la *communion de vie du chrétien avec le Christ;* de là viennent les nombreux mots composés avec le préfixe συν- qui expriment notre assimilation, par grâce, à la vie spirituelle du Fils de Dieu : c'est ainsi, par ex., que le croyant est crucifié avec le Christ (Gal., II, 19), qu'il souffre avec lui pour être glorifié avec lui (Rom., VIII, 17), et avoir le même corps glorieux (Phil., III, 21); il ressuscitera avec le Christ (Col., II, 12 sq.) puisqu'il a été rendu conforme à sa mort (Rom., VI, 4; Phil., III, 10). La conformité avec le Christ, la vie d'union au Christ est produite par la foi (διὰ πίστεως, ἐν πίστει) et par le baptême βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν (Gal., III, 27, en parallèle avec le thème mystique du vêtement) qui nous unit mystérieusement à la mort et à la résurrection du Christ (cf. Rom., VI, 3 sq., 8). Plusieurs thèmes, comme ceux de la vie dans le Christ, de justice de Dieu, sont associés assez régulièrement dans S. Paul avec l'Esprit-Saint et la vie de l'esprit : nous reviendrons plus loin sur les richesses nouvelles vécues dans l'Esprit.

6° *La croix du Christ, centre de la théologie paulinienne.* — La caractéristique originale de la pensée religieuse paulinienne n'est pas, du point de vue formel, la justice ou la justification, souvent présentée comme la valeur paulinienne capitale; comme nous l'avons dit plus haut, l'accent que S. Paul lui donne est dû surtout aux nécessités de la polémique. Nous admettons qu'elle a dû être le point de départ de sa réflexion

chrétienne, bousculant et corrigeant sa foi juive (cf. Phil., III, 4 sq.) et aussi la perfectionnant (cf. Rom., IV; voir *supra*, *L'homme religieux*, col. 313); mais, concrètement, elle ne souligne pas l'essentiel ni ne constitue le sommet de la théologie paulinienne. Ce dernier rôle est joué par la Personne du Seigneur Jésus de qui Paul a reçu une connaissance plus parfaite de Dieu et de son salut accordé gratuitement à tous les hommes. D'une manière plus précise la grande nouveauté est *la croix du Christ* (qui, pour S. Paul, signifie et sa mort en croix, victoire sur les puissances de péché, et en même temps sa résurrection, gage de vie pour les hommes) : elle est le centre et aussi le résumé du régime religieux nouveau. De fait, elle est le résumé de la sotériologie paulinienne et le point de rencontre des différents thèmes qui décrivent le régime religieux apporté par le Christ. En effet, c'est par la mort en croix du Christ que nous sommes réconciliés avec Dieu et sauvés (Rom., v, 10; cf. II Cor., v, 17-21), que nous obtenons la rédemption et le pardon des péchés (Eph., I, 7); c'est aussi par l'obéissance du Christ jusqu'à la mort de la croix que tous les hommes obtiennent la justice (Rom., v, 9, 12-21, spécialement ℣. 19; cf. Phil., II, 8). La croix du Christ, c'est la réalisation du plan de sagesse de Dieu (I Cor., I, 21-24), mystère caché qui nous a été révélé dans la mise en croix du Christ (I Cor., II, 7 sq.); ce mystère de la volonté salvifique de Dieu en faveur de tous les Gentils qui ont la foi dans le Christ est l'objet de l'Évangile prêché par Paul (cf. Rom., XVII, 25-27; Col., IV, 3). Parce que le Christ a été obéissant jusqu'à la mort de la croix, le Père l'a exalté (Phil., II, 8 sq.), le ressuscitant d'entre les morts et plaçant toutes choses et toutes puissances sous son pouvoir (Eph., I, 20 sq.; I Cor., XV, 24 sq.). Le Christ mort et ressuscité est ainsi la cause de notre mort au péché et de notre résurrection (I Cor., XV); le Christ mort et ressuscité récapitule toutes choses en sa Personne, à la gloire du Père (Eph., I, 10-12).

L'intelligence du mystère du Christ et sa libre acceptation sont données par l'Esprit; en ce sens, le Christ, la grâce du Christ, est là où est l'Esprit, et l'Esprit inaugure le régime religieux nouveau, celui de la liberté chrétienne (cf. II Cor., III, 17).

III. L'ESPRIT DU PÈRE. — 1° *Le régime de l'Esprit.* — S. Paul a rattaché à l'Esprit-Saint la vie nouvelle et la sainteté, le régime religieux nouveau et ses richesses apportées par le Christ. Il a été guidé dans sa réflexion religieuse, peut-être par des paroles du Seigneur Jésus promettant à ses disciples d'envoyer son Esprit, certainement par des textes de l'A. T., où l'Esprit est lié à un régime religieux nouveau. De fait, un des passages les plus caractéristiques de l'A. T., sur l'Esprit de Dieu, créateur d'un peuple nouveau qui possédera la sainteté, l'intériorité et la fidélité, un esprit nouveau, c'est l'oracle d'Ez., XXXVI, 25-28 qui décrit la restauration messianique du peuple élu. Or, Paul le cite une première fois, dans la plus ancienne épître que nous avons de lui, en I Thess., IV, 8, dans une exhortation morale sur la sainteté et la pureté; mais il faut surtout signaler la citation de ce texte en II Cor., III, 3, qui introduit toute une explication sur le rôle de l'Esprit dans le régime religieux inauguré par le Christ (II Cor., III, 1-18); le résultat de l'action apostolique à Corinthe est, selon l'apôtre, la réalisation de la communauté spirituelle décrite dans l'A. T.

Ce renouveau spirituel a certes été apporté par la rédemption du Christ; c'est lui qui est notre justice, notre sanctification; c'est lui qui nous a rachetés pour que nous vivions un régime de liberté religieuse (Gal., V, 1, 13). Mais c'est dans l'Esprit-Saint que nous le comprenons et que nous en vivons. Le thème de la libération, très accentué dans la théologie paulinienne, y est lié à l'œuvre du Christ : c'est Jésus-Christ qui, obéissant à l'amour du Père, a libéré les pauvres mortels du régime de la Loi, du péché et de la mort (Rom., VII, 24 - VIII, 2), en introduisant dans le monde le régime nouveau de l'Esprit (cf. Rom., VIII, 4 *b* sq.). Si le Père a envoyé son Fils parmi les hommes pour opérer leur rédemption (ἐξαγοράσῃ) et leur accorder la filiation divine (Gal., IV, 4 sq.), le même Père a envoyé son Esprit dans le cœur des croyants (Rom., V, 5) pour leur apprendre à connaître qui est Dieu : depuis qu'ils sont devenus ses enfants et, avec le Christ, les héritiers du royaume, le mot « Père », prononcé dans l'Esprit, résume désormais toute prière chrétienne. L'Esprit est ainsi à l'œuvre depuis la mort et la résurrection du Christ (cf. Rom., I, 4), c.-à-d. que là où il y a la foi au Christ mort et ressuscité pour nous, l'Esprit est présent comme principe de libération du monde ancien et comme source du renouveau spirituel et des richesses chrétiennes (II Cor., III, 17).

2° *La liberté-libération.* — « Tout homme est menteur », dit Paul (Rom., III, 4) en citant Ps., CXVI, 11; le mot signifie ici, comme en d'autres endroits de l'A. et du N. T., la malice essentielle du péché par laquelle les hommes pécheurs se rattachent à Satan (cf. par ex., II Cor., XI, 3-15); le contexte de la citation sur « l'homme menteur » (Rom., III, 4-19) ne permet pas d'hésitation sur le sens du mot : en face de Dieu, vrai et juste, l'homme est « menteur » et pécheur. La rédemption a été réalisée gratuitement par la mort de Jésus (Rom., III, 24; I Cor., I, 30; Eph., I, 7) qui nous a mérité de passer du royaume des ténèbres et du péché au royaume du Fils de Dieu (Col., I, 14) et d'être nous-mêmes des fils de Dieu (Gal., IV, 5; Eph., I, 5). Cette rédemption du péché nous libère par le fait même de Satan, des puissances qui ont partie liée avec lui, y compris de la mort; l'Esprit prépare graduellement les croyants à cette transformation, dès maintenant (II Cor., III, 18), et il donne le ferme espoir aux croyants qui possèdent les gages de l'Esprit de recevoir un jour définitivement la rédemption parfaite (Rom., VIII, 23); ce jour-là, qui est celui de la parousie du Seigneur, la mort elle-même sera définitivement vaincue par lui (I Cor., XV, 26). En attendant, nous possédons cette liberté en espérance (Rom., VIII, 20 sq.) et dans la faiblesse de la chair; mais c'est précisément pendant cette période provisoire, et en attendant la libération définitive, que l'Esprit-Saint vient à notre secours dans notre service de Dieu (cf. Rom., VIII, 26).

Nous l'avons déjà vu, la Loi, don de Dieu à son peuple, est fondamentalement sainte et bonne; Paul la tient pour telle; il l'a présentée comme l'auxiliaire du péché pour les besoins de la polémique qui lui faisaient durcir par moments sa synthèse théologique; d'une manière bien positive, cependant, et pour défendre la liberté spirituelle de ses fidèles, Paul déclare ceux-ci libérés du régime de la Loi et de ses prescriptions. Ici jouera l'antithèse verbale γράμμα-πνεῦμα caractérisant les deux régimes religieux, juif et chrétien. Le service de Dieu selon la Loi est vieux et caduc; les chrétiens doivent honorer leur Père dans la nouveauté de l'Esprit (Rom., VII, 6) qui a inauguré l'alliance nouvelle, celle qui donne la vie, alors que l'ancienne, à laquelle s'attachent les Juifs, ne peut plus leur apporter que la mort (II Cor., III, 6). Il y avait d'ailleurs un danger de mal comprendre la liberté chrétienne dans le sens de l'autonomie personnelle qui aboutit à la licence; les « spirituels » de Corinthe n'ont pas évité ce danger. Il faut tenir compte du fait que les exposés pauliniens sont des explications occasionnelles; celles sur la liberté sont des mises au point à l'intention des judaïsants : d'où l'insistance sur la

libération des chrétiens vis-à-vis de la Loi ; et à l'intention des Corinthiens : d'où une certaine coloration stoïcienne dans les explications de Paul qui se réfère à des formules et à des valeurs utilisées par les fidèles de ses Églises, en particulier par ceux que les commentateurs appellent parfois les « gnostiques » de Corinthe. Tout est permis, leur écrit-il, mais dans le Christ, c.-à-d. dans la mesure où votre action contribue à l'édification du Christ et de son Église (cf. les exposés sur l'impureté, en I Cor., VI, 12 sq.; sur la manducation des idolothytes, en VIII-X, particulièrement X, 23; sur l'usage des charismes, en XII-XIV, particulièrement XIV, 3). A travers toute la première aux Corinthiens, Paul dit aux fidèles de cette communauté qu'ils en sont encore restés à la mentalité païenne, qu'ils ne sont pas encore de vrais spirituels conduits par la sagesse chrétienne; celle-ci s'inspire du plan de sagesse de Dieu dévoilé dans la mort salvifique du Christ (I Cor., I, 18 sq.). Cette liberté-là délivre de tout asservissement humain, — et cela vaut aussi pour les relations des fidèles avec leurs apôtres-prédicateurs, — ce que n'avaient pas compris ceux qui se liaient davantage à Apollos, ou à Paul ou à un autre apôtre. Vis-à-vis des apôtres (I Cor., II, 5) comme vis-à-vis de tous les hommes (VII, 23 *b*) et de tout le reste du monde (I Cor., III, 22; Gal., IV, 3 sq.; Col., II, 20), les fidèles sont libres, mais pour appartenir au Christ et, par lui, louer Dieu (cf. I Cor., III, 21-23; VIII, 6). La liberté dans le Christ ne donne donc pas à l'homme l'autonomie personnelle, prétention orgueilleuse de tout pécheur qui, à l'exemple d'Adam, veut se soustraire à la toute-puissance divine, mais une libération de l'esclavage vis-à-vis de tout ce qui n'est pas Dieu. Le croyant est libéré du péché et il n'est plus comptable envers les prescriptions de la Loi, en tant que celle-ci est un ensemble d'ordonnances à accomplir minutieusement et complètement; il est libre de toute domination proprement humaine pour n'être lié qu'au Christ Jésus. A l'encontre de ce que croyaient les Corinthiens, la sagesse des parfaits enseigne la vraie liberté spirituelle qui est un service du Christ dans l'Église du Christ; dans cette perspective paulinienne, le fidèle acceptera docilement les traditions chrétiennes; car, pour S. Paul, liberté spirituelle reçue par la foi en Dieu et traditions ecclésiales à garder fidèlement sont deux valeurs complémentaires qui permettent au chrétien d'exprimer concrètement sa fidélité à l'Esprit et au Christ qui se continue dans l'Église du Christ (cf. *infra*, *L'éthique chrétienne*, col. 376).

3° *Les dons de l'Esprit.* — La fidélité — expression concrète de la foi-confiance des fidèles — est une condition indispensable pour vivre les richesses de l'Esprit qui, avec la foi et la charité, sont déversées dans le cœur des croyants. Les richesses nouvelles sont vraies et authentiquement spirituelles, quand la liberté du spirituel ne lui est pas prétexte pour un quelconque esclavage du péché (cf. I Cor., VI, 12 sq.; Rom., VI, 6 sq.), mais qu'elle contribue à l' « édification » chrétienne de la communauté, dans un service mutuel de charité (Gal., V, 13). C'est l'Esprit-Saint qui donne l'intelligence de celui-ci. De fait, la vraie foi, celle qui opère en charité (Gal., V, 6), peut aussi être appelée une *connaissance* conditionnée par la charité (cf. Gal., IV, 9; I Cor., VIII, 25; Eph., III, 19); et S. Paul caractérise sa foi en l'appelant la connaissance du Christ crucifié (I Cor., II, 2; Phil., III, 10), la connaissance spirituelle du Christ (II Cor., V, 16; Phil., III, 8). La connaissance spirituelle conditionne la vie nouvelle du fidèle (cf. καινὴ κτίσις de II Cor., V, 17), la profondeur de la vie chrétienne et apostolique; S. Paul prie pour voir augmenter cette connaissance chez les fidèles de ses communautés (Eph., III, 14 sq.). L'apôtre a bien marqué que l'Esprit-Saint est la source de la connaissance approfondie que les fidèles peuvent avoir de la sagesse de Dieu (cf. l'exposé sur la sagesse chrétienne de I Cor., II, 6-16 et la synthèse doctrinale, écrite vers la fin de sa vie, en Eph., III, 2-13), et cela vaut tout spécialement pour l'apôtre Paul lui-même (cf. I Cor., II, 16 et Eph., III, 4). Cette connaissance conditionne aussi — et c'est là un critère pour l'authenticité de la vie chrétienne — la liberté spirituelle du fidèle, la profondeur de sa prière et l'exercice de la charité fraternelle.

La connaissance de foi est ainsi à l'origine des richesses de l'Esprit dans les fidèles; la foi des fidèles accueille la parole transformante de Dieu (I Thess., II, 13), parole toute-puissante à travers laquelle le fidèle constate *la force de l'Esprit :* il y a, à travers elle, suivant une expression de la philosophie moderne qui traduit bien ἐν ἀποδείξει πνεύματος (I Cor., II, 4), « une monstration de l'Esprit » (cf. déjà I Thess., I, 2-10 décrivant bien comment l'Esprit montre sa force dans le déploiement des richesses chrétiennes à l'occasion de la proclamation de la parole de Dieu dans une communauté; remarquer surtout le ℣. 5 : ὅτι τὸ εὐαγγέλιον οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πληροφορίᾳ πολλῇ. Cf. encore Gal., III, 5; Rom., XV, 13; Eph., III, 6 *b* sq.; Col., I, 29). Celle-ci apparaît d'autant plus clairement que le message est transmis dépouillé des prestiges de la sagesse et de l'éloquence humaines (I Cor., II, 4 sq.) et par un apôtre dont la faiblesse fait mieux constater la force de Dieu à l'œuvre dans sa vie (Gal., IV, 13; I Cor., II, 3; II Cor., XII, 1-10).

Parmi les richesses de l'Esprit, les plus voyantes sont les grâces extraordinaires appelées *charismes*, « ce cadeau de noces du Christ à son Église » (Guthyar). S. Paul cite en premier lieu les charismes de connaissance : sagesse et prophétie, et celui de l'apostolat qui comporte les deux précédents; ensuite les charismes de l'action : le don des miracles, des guérisons, des services charitables dans la communauté et du gouvernement de celle-ci; enfin celui de la glossolalie et de l'interprétation des langues étrangères (cf. I Cor., XII, 28). Notons d'ailleurs que la définition de certains charismes n'est pas très stricte (cf. la prophétie, I Cor., XIII, 1-3; ou en XIV, 3), et que la liste n'en est pas uniforme (cf. Rom., XII, 6 sq.; Eph., IV, 11). Mais ce qui apparaît très clairement, c'est que les charismes sont donnés pour l'édification dans le Christ de toute la communauté (I Cor., XII, 7; XIV, 4; 13-19), que leur exercice doit être informé par la *charité de Dieu* que l'Esprit-Saint verse en nos cœurs et qui se manifeste en charité fraternelle : sans cette charité, les charismes ne sont pas une valeur chrétienne ni une valeur authentiquement spirituelle; d'ailleurs, la description et l'éloge que S. Paul donne de la charité sont concrètement ceux de la vie chrétienne (I Cor., XIII). S. Paul la cite en premier lieu parmi les fruits de l'Esprit; c'est qu'elle est la source des autres et qu'elle les comprend en quelque sorte, tout comme il est vrai que l'accomplissement de ce précepte inclut tous les autres (cf. Gal., V, 14; Rom., XIII, 8-10). De fait, tous les biens spirituels apportés par la foi sont résumés dans les souhaits liminaires des épîtres par les mots χάρις (le don gratuit apporté par le Christ) et εἰρήνη (la *paix* messianique et l'ensemble des biens qu'elle comporte); or, le mot ἀγάπη prend aussi ce sens en Eph., VI, 23. La charité fraternelle est la manifestation, dans l'Église, de la charité divine pour nous, et elle s'affirme principalement par l'unité spirituelle de tous les fidèles dans la même Personne du Christ, dans un seul Esprit, une seule et même espérance de salut, une seule foi, un seul baptême au seul Seigneur Jésus qui nous rattache au seul Dieu, le Père de tous (cf. Eph., IV, 3-6).

Les autres fruits de l'Esprit sont énumérés à la suite de la charité en Gal., v, 22. Nous ne pouvons discuter ici le sens complexe du mot « esprit » dans ce dernier verset. Il est probable que πνεῦμα a ici, comme assez souvent chez S. Paul, le sens personnel d'Esprit-Saint en même temps que le sens réel de participation du fidèle à l'Esprit (= grâce, justice); l'exégète aurait tort de vouloir préciser, en l'appauvrissant, le sens complexe du mot. Ces nuances diverses ne changent d'ailleurs pas la signification de notre verset : les fruits de l'Esprit dans le fidèle ont leur source dans l'action de l'Esprit-Saint; ce sont la joie, la paix, la patience, la mansuétude, la bonté, la fidélité, l'humilité-douceur, la tempérance. Avec quelques manuscrits grecs, la Vulgate ajoute *castitas;* le mot a dû être introduit d'après la description de la conduite spirituelle de l'apôtre en II Cor., vi, 6 sq., où, avec la chasteté, on peut relever la connaissance de la vérité et la force.

En parlant des nombreux charismes qui doivent édifier l'Église autour de la Personne du Christ (I Cor., xii, 1-12, surtout le ℣. 12), S. Paul insiste sur l'*unité* que le Christ et aussi l'Esprit donnent à l'ensemble des fidèles par le baptême et l'eucharistie (I Cor., xii, 13). Il est probable que l'idée d'unité, liée à l'Esprit-Saint en même temps qu'aux sacrements de baptême et d'eucharistie, doit influencer l'exégèse d'Eph., iv, 3-6. De fait, après l'exhortation pastorale à pratiquer l'humilité-douceur et le support mutuel (iv, 2), Paul propose, comme à son habitude, la raison religieuse : c'est là conserver l'unité établie dans l'Église par l'Esprit-Saint. L'idée de l'unité dans l'Esprit, τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος, est développée, en un premier temps, par le couple ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα. Indépendamment de l'influence purement formelle du couple littéraire hellénistique bien connu, celui-ci, dans notre contexte, rappelle fort les formules de I Cor., xii, 13 : πάντες ἐς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν... πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν (noter que ce dernier texte, tout comme Eph., iv, 8 sq., contient l'énumération de groupes d'hommes qui sont ramenés à l'unité par le baptême et l'eucharistie). Le début d'Eph., iv, 4 mentionnerait ainsi les deux sacrements de l'initiation chrétienne, et cette mention se développe alors dans une description de la vocation chrétienne, de ce qui fait son unité et rattache les fidèles au seul Dieu, Père de tous. La mention des deux sacrements de l'initiation se lit d'une manière plus explicite en I Cor., x, 1-4, sans souligner cependant l'unité qu'ils établissent parmi les fidèles, mais en insistant davantage sur la richesse spirituelle qu'ils donnent au peuple de Dieu : en décrivant l'économie ancienne, il est clair que Paul pense à l'économie chrétienne, l'identification du rocher du désert avec la Personne du Christ en est bien la preuve (x, 4 *b*).

La tradition paulinienne de *la Cène* (I Cor., xi, 17-34), bien que rappelée dans un contexte polémique (Paul combat les divisions de la communauté de Corinthe qui apparaissent jusque dans les assemblées cultuelles), nous oriente vers les mêmes conclusions : la Cène qui « représente » la mort du Seigneur Jésus doit maintenir l'union fraternelle entre les fidèles « jusqu'à ce qu'il vienne », jusqu'à la parousie du Seigneur. On consultera, sur ce texte si important, les travaux spéciaux qui étudient sa formulation littéraire et ses relations avec celui des trois synoptiques. Rappelons que Marc-Matth., d'une part, Paul-Luc, d'autre part, dépendent sans doute de traditions primitives araméennes, et cela probablement d'une manière indépendante, en ce qui concerne Paul et Luc qui, tous deux, ont davantage développé le donné primitif, mais sans pour autant dépendre de Marc. Les exégètes sont loin d'être d'accord sur ce point. Voir les indications bibliographiques à ce sujet dans les commentaires, spécialement Allo, et son étude personnelle, dans son Commentaire, 269-316; Lietzmann-Kümmel, 57 sq., 185 sq.; voir aussi l'étude de Behm, dans *Theol. Wört.*, iii, 730-743; O. Cullmann, *Le culte dans l'Église primitive*, Neuchâtel-Paris, 1945. Pour ce qui est du texte lui-même, il faut souligner la perspective historique dans laquelle Paul replace ce fait de la vie du Christ, ainsi que « le réalisme eucharistique » que l'on peut légitimement en déduire.

Nous avons déjà mentionné *le baptême*, en même temps que l'Eucharistie, dans trois textes où ces rites d'initiation sont mis en rapport avec l'unité réalisée par l'Esprit : I Cor., x, 1-4; xii, 13, et probablement Eph., iv, 3 sq.; dans la section consacrée au Christ, nous avons eu l'occasion de citer les deux autres textes importants décrivant le baptême : Rom., vi, 3 sq., et Gal., iii, 27 (cf. *supra*, col. 358 sq.). Il faut noter ici le genre littéraire des péricopes où se rencontrent les deux derniers textes : non pas un exposé liturgique décrivant le baptême, ni un exposé juridique sur la nécessité du baptême, mais un exposé théologique qui, dans les deux cas, suppose que tout fidèle des communautés pauliniennes est baptisé, et prend cette donnée comme base d'une exhortation à ne plus pécher (Rom., vi); par ailleurs, dans une perspective polémique, Paul veut souligner l'unité du peuple élu, Juifs et non-Juifs (Gal., iii). Dans les deux contextes, d'ailleurs, le thème de l'union au Christ par le baptême est lié à celui de l'union au Christ par la foi (Rom., vi, 8; Gal., iii, 26). On trouve une mention analogue du baptême et de la foi dans Ignace d'Antioche, *Lettre à Polycarpe*, vi, 2, le seul endroit, dans le *Corpus* ignatien, avec la mention disciplinaire de *Smyrn.*, viii, 2, où il soit question du baptême. Ainsi, quand en *Smyrn.*, i-iii, Ignace retrace l'histoire du salut par le Christ, il ne parle pas de la nécessité du baptême. Cependant, personne ne mettra en doute qu'au début du IIe s., tous les fidèles de l'Église d'Antioche étaient baptisés. Ce parallèle d'histoire chrétienne primitive peut éclairer les exposés pauliniens qui ne parlent pas non plus de la nécessité du baptême, mais supposent tout de même la théologie de Matth., xxviii, 18-20. Ainsi, bien que cette obligation ne soit pas explicitée en une formulation canonique, — les centres d'intérêt de sa pensée religieuse ne l'y inclinaient pas et ses écrits occasionnels ne l'y ont pas forcé, — le baptême est donc bien, chez Paul, l'entrée du croyant dans l'Église; en ce dernier se réalise mystérieusement l'acte divin qui le sauve (cf. aussi M. Dibelius, *Paulus*, 110 sq.). Mais il reste que, loin de favoriser une perspective « sacramentaliste » du baptême, où l'action de Dieu est durcie et la grâce décrite comme une possession réifiée, la théologie paulinienne constitue, au contraire, le meilleur antidote contre tout « juridisme » et « sacramentalisme », et cela par sa théologie de la foi qu'elle introduit partout comme un lien vital et vivant entre Dieu et l'homme, foi par laquelle celui-ci reconnaît et son incapacité de se sauver et la toute-puissance miséricordieuse du Père.

4° *Les attitudes du spirituel.* — Par la foi en Dieu, l'homme n'est plus comptable de sa vie que devant Dieu; il l'est seulement indirectement devant les hommes, par ex. vis-à-vis des apôtres et des chefs de communauté, en tant que ceux-ci sont serviteurs de l'autorité et des mystères de Dieu. Cette liberté du spirituel comporte, pour S. Paul, des attitudes très caractéristiques vis-à-vis des richesses de Dieu et vis-à-vis de la place qu'il doit garder dans la communauté; elles sont exprimées par les thèmes de ἀνακρίνειν-φρονεῖν-δοκιμάζειν.

La première attitude du spirituel est d'*éprouver*

toutes choses dans l'Esprit : Τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ... πνευματικῶς ἀνακρίνεται : les richesses de l'Esprit de Dieu sont appréciées spirituellement (I Cor., II, 14 sq.; exceptionnellement, on trouve l'emploi du verbe simple κρίνειν en I Cor., VII, 37; X, 15; XI, 13). Cette directive, Paul la propose déjà dans sa première lettre, en Thess., V, 21 : contrôlez les phénomènes charismatiques et conservez ce qui s'avère bon (on ne peut les écarter sans plus, les étouffer : V, 19); et il la recommande encore, pendant la dernière partie de sa vie : Phil., I, 10; Eph., V, 10. Sans doute, c'est devant Dieu, en tenant compte de la charité et de l'édification des fidèles (cf. I Cor., IX et XIII, XIV), en fidélité à la tradition chrétienne (Phil., IV, 8 sq.), en soumission à l'autorité ecclésiale en même temps qu'à l'Esprit (cf. I Cor., XIV, 32 et surtout 37; II, 16; VII, 40 *b*) que le chrétien détermine son attitude religieuse. Nous avons ici la synthèse des notes caractéristiques, — et qui sont complémentaires, — de la vie dans l'Esprit enseignée par Paul : la docilité à l'autorité de Dieu et à tout ce qui la représente, en même temps que la liberté intérieure vis-à-vis de toute créature; ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu possèdent ces deux caractéristiques d'être de vrais fils du Père, soumis à l'Église de Dieu, et de posséder un esprit filial qui est le contraire de la mentalité d'esclave (Rom., VIII, 14-16).

La seconde attitude du spirituel, corollaire de la première, est l'obligation où se trouve le fidèle de *juger lui-même* de sa conduite et de sa place dans l'Église du Christ. De fait, son comportement n'est soumis à la conscience d'aucun homme (cf. I Cor., X, 29), mais il se doit de se contrôler, par ex. d'examiner la qualité chrétienne de sa conduite en général (Gal., VI, 4), de sa soumission à l'autorité ecclésiale (II Cor., XIII, 5), de sa participation au culte eucharistique (I Cor., XI, 28). Dans les trois cas, Paul emploie le thème caractéristique de δοκιμάζειν, éprouver pour voir s'il faut approuver.

Une troisième attitude, enfin, du spirituel, à l'imitation du Christ doux et humble (Phil., II, 6-8; Gal., VI, 1 *b*; II Cor., X, 1; Eph., IV, 2) est exprimée à l'aide du verbe φρονεῖν, « penser », avoir le souci et le désir de quelque chose. Un spirituel « *pense* » *ainsi aux choses de l'Esprit* (Rom., VIII, 5; Col., III, 2); sa mentalité doit être celle qu'il voit réalisée dans la vie du Christ : φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Phil., II, 5 et qui explique le conseil donné par Paul en II, 2 : ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε... τὸ ἓν φρονοῦντες); c'est une attitude d'humilité qui permet de garder l'unité dans la communauté, parce que le fidèle n'essaie pas de se soustraire à l'autorité de l'apôtre (cf. I Cor., I, 10; II Cor., XIII, 11) et qu'il accepte, dans l'Église, la place que le don de Dieu lui a départie, sans se laisser aller à des intérêts personnels ou à des prétentions humaines (cf. Rom., XII, 3). Dans cette perspective chrétienne, chacun, dit S. Paul, acceptera sa place dans l'Église du Christ laquelle, par les dons différents de Dieu accordés aux fidèles, est diverse, mais qui est une dans le Christ et dans l'Esprit (Rom., XII, 4 sq.). Le souhait de l'apôtre est que l'union des esprits et des cœurs (τὸ αὐτὸ φρονεῖν) soit parfaite, pour que le Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ soit loué d'un même cœur et d'une même voix (Rom., XV, 5 sq.). Ainsi, la vraie notion de la liberté enseignée par S. Paul, loin de favoriser une vie chrétienne individualiste ou de justifier les divisions dans l'Église, à cause précisément de son inspiration spirituelle poussée, exige l'unité de l'Église.

Notre transformation par l'Esprit aboutira à l'Église sainte et sans tache dans la gloire céleste (II Cor., III, 18; cf. Eph., V, 27). Cette rencontre finale avec le Christ, à la parousie, se prépare par la vie en l'Église fondée par les apôtres et sur la pierre angulaire qu'est le Christ Jésus (Eph., II, 20).

IV. L'Église de Dieu. — L'Église de Dieu sur terre est fondée par la prédication du message; son unité est réalisée par le Christ et par les richesses de l'Esprit; elle s'organise et se gouverne sous la direction des apôtres, et ses fidèles se préparent à la parousie en pratiquant la vérité et la charité et en se gardant dans la sainteté.

1° *La fondation de l'Église par la prédication du message.* — Nous avons déjà rappelé que, dans les communautés pauliniennes, tous les fidèles étaient baptisés (cf. *supra*, 364). Comme souvent chez S. Paul, c'est dans une remarque occasionnelle de I Cor., I, 13 que nous découvrons sa pensée fondamentale sur l'insertion des fidèles dans une Église une : aux Corinthiens qui comprennent mal leur insertion dans l'Église de Dieu et croient pouvoir se réclamer, dans leur vie en Église, d'un apôtre-prédicateur de leur choix, Paul montrera que trop d'éléments de sagesse humaine se mêlent à leur foi chrétienne, que celle-ci les lie au Christ crucifié (I Cor., I, 13 *b*), tout comme leur baptême (I, 13 *c*), que ce Christ est un et ne saurait justifier leurs divisions (I, 13 *a*). Mais, dans la suite de son exposé, il ne développe que l'argument de la foi au message chrétien, en situant le rôle de l'apôtre et de sa prédication dans l'œuvre de la fondation de l'Église (I Cor., I, 18 - IV, 21). De fait, si en I Cor., I, 13, Paul laisse entendre que les fidèles font partie de l'Église par la foi et le baptême au Christ — et en cela il est fidèle au donné chrétien traditionnel (cf. Marc., XVI, 16) —, sa pensée explicite et habituelle insiste sur la foi à l'Évangile comme condition du salut chrétien. De là, la nécessité d'une proclamation du message que l'on puisse entendre afin d'y croire (Rom., X, 14 sq.); d'où aussi, l'importance de l'apôtre qui le proclame, le terme d'apôtre étant entendu au sens large de prédicateur du message et de fondateur d'églises : par là, les apôtres sont les fondateurs de l'Église; c'est en ce sens que, dans Eph., II, 20 *a*, les prophètes-prédicateurs sont associés aux apôtres-prédicateurs qui fondent l'Église.

Nous relevons, dans les épîtres, plusieurs résumés-types de *la prédication de l'Évangile*. Nous en rappellerons trois, chacun d'eux étant caractéristique des trois étapes de la théologie paulinienne, telles que ses épîtres nous permettent de les découvrir. Dans cette diversité de points de vue et de perspectives dans la présentation du message apparaissent, d'une manière de plus en plus claire, les éléments fondamentaux de l'Évangile paulinien qu'à la fin de sa vie l'apôtre appellera aussi le mystère du Christ.

Nous trouvons un premier résumé de prédication paulinienne en I Thess., I, 9 sq. : « (on raconte partout) que vous vous êtes détournés de vos idoles pour vous tourner vers Dieu, pour servir désormais le Dieu vivant et vrai et attendre son Fils qui viendra du ciel, lui que le Père a ressuscité des morts, Jésus qui nous préservera de la colère divine future ». Ces paroles s'adressent à des païens qui ont accepté la foi au vrai Dieu (πρὸς τὸν Θεόν) et à Jésus ressuscité dont on attend la parousie. C'est le message chrétien adapté à un milieu païen, à l'aide d'une formulation apocalyptique juive. On insiste sur la révélation nouvelle réalisée dans la mort et la résurrection du Christ, et qui doit inciter les païens à abandonner leurs idoles pour le culte du Dieu vivant.

Les formules se modifient quand Paul résume le message dans une perspective polémique contre les judaïsants : la justification, affirme-t-il, est accordée aux païens comme aux Juifs et uniquement par la foi au Christ (Gal., III, 10 sq.). La même synthèse, plus complète et dépouillée de son caractère polé-

mique, est donnée en Rom., I, 16 sq. Elle est adaptée aux anciens païens et aux anciens Juifs qui composent la communauté romaine; cette dernière situation doit sans doute être le fait de beaucoup de communautés pauliniennes, et Romains, tout comme Éphésiens, pouvaient leur être adressés à toutes (pour le caractère très général de Romains et l'hypothèse de différentes éditions de l'épître envoyées à diverses communautés, voir *Introd. à la Bible*, II, p. 454 sq.). Rom., I, 16 sq. est un dit prophétique formulé dans la perspective doctrinale juive de la justification; elle conserve la coloration apocalyptique de la première manière. C'est déjà une synthèse parfaite de l'Évangile où on souligne qu'il est la justice salvifique promise et révélée aux temps messianiques; c'est une force divine qui opère le salut en faveur du croyant; dans la suite de l'exposé on insistera sur la gratuité de ce salut accordé indépendamment de nos œuvres. Ici, comme en I Thess., I, 9 sq., il y a aussi le rappel de la colère divine qui châtiera les impies (Rom., I, 18); Paul ajoute que l'Écriture avait prédit ce régime religieux. Une formulation analogue résumant le salut apporté par le Christ avait déjà été écrite par l'apôtre, un an plus tôt, en I Cor., I, 18, mais cette fois dans une perspective polémique contre la sagesse grecque : la prédication évangélique est une force divine qui sauve ceux qui croient au message de la croix, sans recourir à la sagesse humaine. De nouveau, un texte d'Écriture (Is., XXIX, 14) était expliqué comme étant l'annonce du nouveau régime de salut (I Cor., I, 19).

Enfin, on peut reconnaître une troisième synthèse de l'Évangile paulinien dans un des sommaires d'Éphésiens : Eph., I, 3-14; II, 1-10; III, 1-13. Nous choisissons le troisième texte parce qu'il explicite davantage les éléments nouveaux de la pensée religieuse de Paul, à cette époque de sa vie. Il reprend l'idée que le salut est la révélation eschatologique du message; il l'appelle encore Évangile (III, 6), mais de préférence mystère (III, 3, 4, 9); le salut est annoncé aux Gentils qui participent comme les Juifs aux promesses réalisées par l'Évangile du Christ (συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου et cela par la puissance agissante de Dieu (κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ). Le mystère se réalise dans l'Église qui fait apparaître ainsi la sagesse infiniment variée de Dieu, — nous avons un rappel des formules de I Cor., I, 18 sq., — aux yeux de tout l'Univers; et S. Paul mentionne spécialement, à cause sans doute du contexte culturel de l'Asie Mineure, les puissances célestes (I, 10). Dans cette dernière présentation de l'Évangile et du mystère du Christ, il insiste plus qu'ailleurs sur la connaissance (III, 3, 5, 9, 10; cf. aussi la prière qui suit cet exposé et qui est toute centrée sur le thème de la connaissance religieuse), et plus particulièrement sur la connaissance privilégiée que lui, Paul, l'apôtre des Gentils, possède du mystère (III, 4, 8 sq.). Il rappelle aussi, tout comme dans la synthèse de Romains, que le salut est la réalisation du plan du Père dans la Personne du Christ Jésus, au bénéfice de ceux qui ont la foi au Christ (III, 11 sq.).

Cette présentation du message est l'aboutissement de la réflexion religieuse de Paul sur le problème du salut, en même temps qu'elle est conditionnée dans sa formulation par le milieu des Églises d'Asie Mineure où, dans un contexte de courants de gnose, ou de prégnose (cf. *supra*, col. 284), on accordait une importance particulière à la connaissance religieuse et à la sphère des puissances célestes. A cause de ce dernier élément, on parle parfois, à propos de Colossiens et d'Éphésiens, de perspective cosmique dans laquelle Paul situe l'Église de Dieu.

Dans ces résumés de l'Évangile, écrits par Paul à diverses époques de sa vie apostolique, on retrouve une même doctrine fondamentale qui s'enrichit par les apports de sa réflexion religieuse, celle-ci étant aidée par les circonstances de son ministère apostolique (cf. *supra*, 342). On peut retracer comme suit les grandes lignes du message paulinien. L'Évangile est une force divine qui, à la fin des temps eschatologiques, opère le salut pour tous les hommes, Juifs et Grecs, en les délivrant de la colère future de Dieu qui atteindra tous les impies. C'est une révélation de la justice salvifique de Dieu qui apporte la vie de l'Esprit à ceux qui croient au Christ mort et ressuscité pour nous sauver. La parole de Dieu, acceptée en foi par ceux qui se détournent de leurs idoles pour servir le Dieu vivant et véritable, agit divinement dans la personne des croyants (I Thess., II, 13) et les place dans le royaume du Fils bien-aimé de Dieu (Col., I, 13). L'homme (« chair et sang » de I Cor., XV, 50 signifie l'homme faible, livré à ses propres forces) ne peut obtenir le salut; Dieu seul peut le réaliser en celui qui se convertit sincèrement, exprimant sa foi chrétienne dans sa vie concrète et pas seulement en paroles (I Cor., IV, 20). Et S. Paul insiste sur le fait que le salut n'est pas mérité par les œuvres et qu'il ne peut être obtenu par une sagesse humaine; il reste toujours un don « spirituel » du Père accordé à l'intervention du Fils. Toute communauté fondée ainsi par la foi en la parole de Dieu fait partie, avec toutes les autres Églises, de la seule Église de Dieu, dans l'unité de cœur et d'esprit selon le Christ (Rom., XV, 5 sq.; cf. Phil., II, 3-5). Ce nouveau régime religieux avait été prédit par l'Écriture et les prophètes, et l'apôtre Paul a la vocation privilégiée d'en être le prédicateur auprès des Gentils du monde entier (I Thess., II, 16; Gal., I, 16 et II, 7 sq.; Eph., III, 8).

L'Évangile est aussi appelé par Paul le mystère du Christ. Notons que, par une formulation insistant sur la connaissance et la révélation (ἀποκαλύπτεσθαι γνῶσις, σοφία γνωρίζειν, φανεροῦσθαι), ainsi que par les thèmes qu'il reprenait à l'apocalyptique juive, l'apôtre devait être amené naturellement à donner au message le nom de « mystère de Dieu » (Col., II, 2), de « mystère du Christ » (Eph., III, 4); l'insistance progressive de Paul sur le thème de connaissance et de sagesse de Dieu explique cette évolution ou plutôt cet enrichissement du vocabulaire paulinien comme de sa pensée religieuse.

L'importance donnée à la prédication du message dans la fondation de l'Église détermine l'*importance du rôle de l'apôtre et du prophète* dans les Églises pauliniennes; ils sont chargés de proclamer l'Évangile et de mieux faire connaître la parole de Dieu, d'exhorter les fidèles et de les édifier dans le Christ; ils sont serviteurs de la parole. Paul les nomme en premier lieu parmi les membres de l'Église du Christ, en soulignant leur priorité voulue par le Père : ἔθετο ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους (I Cor., XII, 28 *a*); avec les prophètes ils sont le fondement sur lequel est bâtie la demeure spirituelle de Dieu qu'est l'Église, le Christ en étant la pierre angulaire (Eph., II, 20-22) : aussi ne peuvent-ils prêcher d'autre évangile que celui du Christ (Gal., I, 6-9; I Cor., III, 10 sq.), et ont-ils reçu aussi une révélation particulière du mystère du Christ (Eph., III, 5). Et parce que S. Paul est le responsable de l'évangélisation des Gentils, à cause de ce don particulier (Eph., III, 7) que Pierre lui-même a reconnu (Gal., II, 7-9), il a reçu une révélation privilégiée de l'Évangile (Gal., I, 16) et du mystère du Christ (Eph., III, 3 sq.). Pour l'intelligence paulinienne de l'apôtre en général et plus particulièrement pour celle de son ministère d'apôtre des nations, on se reportera à l'ensemble des caractères réalisés en sa personne et qui ont été rappelés plus haut (cf. *supra*, 319). Il

suffira d'ajouter ici une réflexion théologique importante de Paul, qui caractérise les pseudo-prophètes. Ceux-ci, au lieu d'être les serviteurs des frères à cause du Christ (II Cor., IV, 5), sont des maîtres qui régentent la foi des fidèles (II Cor., I, 24), les asservissent et les exploitent (II Cor., XI, 20); ils trafiquent de la parole de Dieu (II Cor., II, 17) et la falsifient (II Cor., IV, 2; cf. XI, 23). Allant bien plus loin que la théologie de Jérémie (Jer., XXIII, 9-40) et d'Ézéchiel (Ezech., XIII) concernant les pseudo-prophètes, Paul définit le pseudo-prophète dans l'Église chrétienne en antithèse avec l'apôtre du Christ : ils sont les serviteurs de Satan; fourbes et menteurs comme lui, ils se déguisent en apôtres du Christ et en serviteurs de la justice divine salvifique, tout comme Satan s'est déguisé en ange de lumière (II Cor., XI, 13-15). Ils sont les destructeurs de l'Église, tout comme les faux prophètes en Israël étaient la ruine du peuple de Dieu.

Les apôtres-prédicateurs et les prophètes-prédicateurs continuent le ministère des anciens prophètes en Israël; l'Église qu'ils fondent est la continuation de l'Église et de l'assemblée du désert où les Juifs ont reçu la Loi sainte, les Promesses, l'Alliance et les oracles de Dieu. Mais les Juifs ont été incrédules : ils ont refusé l'Évangile du Christ, comme autrefois ils ont été infidèles à la Loi de Dieu. Paul résume l'histoire religieuse du peuple de Dieu, à la manière de la fresque historique du ps. CVI : comblé de dons, le peuple élu a cependant été infidèle à sa vocation (cf. I Cor., X, 1-4). Comme l'auteur du ps. CVI, Paul a repris le théologoumène d'un « reste » qui a accepté le message et sera sauvé (Rom., IX, 25-29; XI, 7 sq.), en précisant que l'incrédulité de l'ensemble des Juifs a été, pour les Gentils, l'occasion du salut par la foi. La vue des Gentils sauvés par la miséricorde de Dieu amènera un jour Israël à abandonner son incrédulité et à accepter à son tour un salut qu'il ne devra qu'à la miséricorde de Dieu (Rom., XI, 11-32). Ainsi se réalisera, dans l'unique Église de Dieu, l'unité religieuse du genre humain tout entier obtenue par la mort sur la croix du Christ qui, par son unique Esprit, nous donnera accès au Père (Eph., II, 14-18).

2° *L'unité de l'Église.* — De fait, la rédemption du Christ et son message, l'action de l'Esprit dans les fidèles et les exigences de la gloire du Père conditionnent l'unité de l'Église. Celle-ci, selon S. Paul, fait partie de l'essence même et de la vocation de l'Église. L'unité de l'Église se situe au cœur du message : la prédication du Christ crucifié (I Cor., II, 2) est le seul fondement de tout l'édifice qu'est l'Église (I Cor., III, 10 sq.), et sa pierre angulaire (Eph., II, 20); les apôtres prédicateurs ne sont que des serviteurs offrant leur ministère à l'action toute-puissante de Dieu (διάκονοι..., Θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί : I Cor., III, 5-9). L'unité de l'Église est soulignée par le fait que le Christ Jésus en est le seul Seigneur, le principe de toute vie nouvelle dans les fidèles et la tête qui récapitule et ramène toutes choses à l'unité sous son autorité de Seigneur (cf. J. Cambier, *La seigneurie du Christ sur son Église et dans le monde*, dans *Irénikon*, XXX, 1957, p. 379-404). Il faut noter que dans Éphésiens, la dernière synthèse théologique que S. Paul nous ait laissée sous le nom de mystère de Dieu (le plan de salut du Père) et de mystère du Christ (la réalisation de ce plan dans la Personne du Christ), il insiste continuellement sur l'aboutissement de l'œuvre divine qui est une Église une. Ce point nous semble tellement important qu'il sera utile, pour notre propos, d'en transcrire ici les grandes lignes :

— *Eph., I, 1-23 :* Le dessein du Père est d'établir une Église une, vivant dans la sainteté, en présence de Dieu, et à sa gloire (4-6), en récapitulant toutes choses dans le Christ (9-10), dans le sceau de l'Esprit de la promesse (13-14), sous la domination du seul Seigneur Jésus (22-23).

— *Eph., II, 11-22 :* Des deux groupes religieux de l'humanité, le Christ, notre paix, fait l'unité, la fondant sur la nouveauté de vie (13-17), dans l'unité de l'Esprit qui nous ramène au Père (18) : nous sommes tous ensemble citoyens avec les saints et familiers de Dieu (19), ayant notre fondement sur la pierre angulaire qu'est le Christ, dans l'Esprit (20-22).

— *Eph., III, 1-21 :* Le mystère du Christ que Paul prêche aux nations est une révélation dans l'Esprit (cf. le thème de la connaissance : 16-19) : les nations sont unies dans la participation à l'héritage, au corps, à la promesse de salut du Christ Jésus.

— *Eph., IV, 1-24 :* L'unité fondamentale de l'Église (un seul Père, un seul Seigneur, un seul Esprit, une seule foi, un seul baptême pour tous : 1-6), vécue dans la variété des dons répartis à tous, est voulue par le Père pour construire le seul corps du Christ dans l'unité de la foi, de la connaissance et de la doctrine du Fils de Dieu, en union avec le Chef, le Christ; celui-ci donne au corps qu'est l'Église de pouvoir se perfectionner en charité jusqu'à atteindre la maturité du Christ (7-16), dans le renouvellement spirituel et la sainteté de l'homme nouveau (17-24), dans le support des autres (cf. IV, 32).

L'apôtre Paul, qui, par vocation, est le serviteur de l'action divine dans l'implantation de l'Église chez les païens (Eph., III, 7 sq.; cf. I Cor., III, 5-9) est, par le fait même, le serviteur de l'unité de l'Église. C'est pour cela que, par fidélité au Christ qui veut l'unité de son Église, l'apôtre a le devoir d'exiger la soumission des fidèles à son autorité et l'observance des traditions des Églises : ce n'est pas sa personne ou son autorité propres qu'il impose, mais il est le serviteur du Christ dans l'édification de son Église (cf. II Cor., XIII, 10).

Ainsi, la foi commune des fidèles au Christ les unit en une Église une, comme le baptême chrétien les unit mystiquement — mystérieusement, mais réellement — au Christ; la Cène, le sacrifice de l'Alliance nouvelle auquel les fidèles ne peuvent participer salutairement que dans l'unité et la charité (cf. I Cor., XI, 17-34), les unit aussi à la destinée du Christ mort et ressuscité, dans l'espérance de la parousie (XI, 26); au temps de la parousie, en effet, l'unité parfaite sera réalisée dans la reconnaissance par tous de la seigneurie du Christ (XV, 23 sq.). En attendant, la vie du Christ, à laquelle les fidèles participent, les unit entre eux de la même manière que le corps est le lien intime qui fait des membres un seul tout (I Cor., XII, 12 sq.). Cette unité, par la participation à la vie du Seigneur Jésus, doit aussi apparaître chez les fidèles dans leur manière d'imiter la vie du Christ, dont un trait fondamental signalé dans les évangiles, la douceur-humilité, est rappelé par S. Paul dans un but bien déterminé : écarter l'esprit de dispute, l'orgueil et la vanité qui ruinent l'unité de l'Église (cf. *infra*, 374).

L'Esprit-Saint est, par excellence, le principe d'unité dans l'Église de Dieu parce qu'il communique au cœur des chrétiens la charité (Rom., V, 5), principe de tous les dons de l'Esprit (Gal., V, 22), comme aussi de tous les charismes (I Cor., XIII). C'est l'Esprit qui rend possible et qui perfectionne continuellement la vie dans le Christ réunissant les fidèles entre eux (II Cor., III, 4-18); son action vise l'union des fidèles dans la participation aux sentiments du Christ, c.-à-d. dans l'humilité-douceur qui permet la patience et le support mutuel dans la charité (Eph., IV, 1-3). Rappelons que les principaux fruits de la vie spirituelle (Gal., V, 22) sont des dons favorisant l'unité, comme la charité, la paix, la patience, la bonté, la douceur, le principal d'entre eux étant la charité, lien parfait qui assure l'unité de la communauté (Col., III, 14 sq.).

Notons encore que la recommandation de la patience et du support mutuel, qui permettent à une communauté de maintenir son union, est une note réaliste qui revient fréquemment dans les exhortations pastorales des épîtres. Sur le même plan concret, la grande collecte de charité que Paul a mis plusieurs années à organiser dans ses communautés est présentée par lui comme un signe d'union entre les fractions judéo-chrétienne et helléno-chrétienne de l'Église primitive (cf. Gal., II, 10 et Rom., XV, 26-28).

L'Esprit-Saint enseigne aux fidèles à adopter une attitude et une mentalité (φρόνημα) de spirituels qui est source de vie et de paix et qui les rattache comme des enfants à un même Père (Rom., VIII, 2-18). Enfin, l'action de l'Esprit sur la vie chrétienne des fidèles et les ramenant à l'union avec le Père est aussi marquée dans les charismes qui sont rapportés aux trois Personnes divines (I Cor., XII, 4-6), mais avec une insistance particulière sur l'Esprit-Saint (XII, 7-11). Ainsi, l'unité divine conditionne l'unité de l'économie religieuse apportée par le Christ; celle-ci existe là où est le régime de l'Esprit (II Cor., III, 17); et elle nous unit au Père (I Cor., III, 21-23; VIII, 6).

Les exigences d'unité voulues par le Christ pour son Église, réalisées pratiquement par les dons et les charismes de l'Esprit-Saint, permettront à l'Église de rendre la gloire qui revient à Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ (cf. Rom., XV, 5-13, spécialement le ℣. 6).

3° *L'organisation de l'Église.* — L'unité spirituelle est aussi favorisée par une certaine organisation extérieure de l'Église. Les épîtres pauliniennes n'avaient pas pour but de nous renseigner sur l'organisation et sur le gouvernement de l'Église; S. Paul n'est ni un juriste ni un ecclésiologue, au sens technique de ce dernier mot. Cependant, quelques explications sur sa mission d'apôtre des Gentils, ensuite des démêlés avec les judaïsants l'obligeant à faire valoir son autorité; des oppositions de la part de ses propres chrétiens et qu'il a dû réduire, ainsi que certaines déficiences parmi les fidèles exigeant son intervention, soit directement, soit par l'intermédiaire d'envoyés mandatés par lui, sont autant d'occasions qui nous laissent voir quelque chose de l'organisation et du gouvernement des Églises pauliniennes. Nous avons déjà relevé l'action personnelle de Paul, fondateur et organisateur de ses communautés (cf. *supra*, 327); il suffira, pour notre propos, d'ajouter ici quelques indications concrètes témoignant d'une certaine organisation extérieure, soulignant que l'acceptation de celle-ci était, pour S. Paul, le signe d'une foi chrétienne authentique et sincère, et aussi qu'elle est une expression visible de l'unité de l'Église et un moyen de la préserver.

Mentionnons d'abord les droits et les privilèges des apôtres, rapportés en I Cor., IX, 4-14 : se faire accompagner dans leurs voyages par une chrétienne et être entretenus par les communautés qu'ils évangélisent étaient des droits reconnus aux prédicateurs, apôtres et prophètes, tant dans les églises helléno-chrétiennes que judéo-chrétiennes; S. Paul en fait remonter l'usage chrétien à une parole du Seigneur (IX, 14). Outre les apôtres et les prophètes, on rencontre d'autres termes qui désignent sans doute des fonctions de gouvernement dans la communauté. Paul cite une fois le mot « pasteur » qu'il lie étroitement à celui de didascale : τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους (Eph., IV, 11); ce sont sans doute des fonctions assez semblables, tout comme celles désignées par les termes d'apôtres et de prophètes en Eph., II, 20, ces deux mots étant intimement associés comme indiquant le groupe des prédicateurs de l'Évangile et du mystère du Christ. Les cinq termes cités dans Eph., IV, 11 signifient probablement un ministère de la parole : Τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους. Le ministère de la parole est la diaconie qui leur est commune et dont le but est l'édification du corps du Christ (IV, 12), c.-à-d. la fondation de l'Église. Mais pour comprendre la portée que ces mots peuvent avoir, il faut se rappeler que la diaconie de Paul est également celle de la parole (I Cor., I, 16 sq.; IX, 16 sq.); et, cependant, Paul exerce une autorité que les circonstances le forcent parfois à revendiquer avec une grande énergie (cf. surtout II Cor., X-XIII). D'ailleurs, ceux qui s'acquittaient de ce labeur apostolique et prophétique dans la communauté de Thessalonique (τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν... καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς) sont appelés par S. Paul προϊσταμένους, et il demande aux fidèles de les reconnaître comme tels et de les aimer tout particulièrement (I Thess., V, 12 sq.); une recommandation semblable est adressée aux Corinthiens à qui Paul demande de se soumettre à Stéphanas, à cause de sa diaconie en faveur des saints. Peut-être certains chrétiens, nommément cités par l'apôtre et dans la maison desquels la communauté tenait ses réunions, remplissaient-ils cette fonction, comme Aquila dans diverses églises de la gentilité (Rom., XVI, 3 sq.), Philémon à Colosses (Philem., 2), Caius à Corinthe (Rom., XVI, 23), Nymphas à Laodicée (Col., IV, 15). En Rom., XII, 8, Paul recommande le zèle à ces « présidents » de communauté et il assimile leur ministère à un charisme (cf. Rom., XII, 3 sq.).

Dans la troisième liste importante des charismes, — outre Rom., XII, 3 sq. et Eph., IV, 11 sq., — on relève encore le don qui permet de « gouverner ». En fait, il n'est pas aisé de distinguer ici ce qui relève du charisme divin (cf. ἔθετο ὁ Θεός de I Cor., XII, 28, καὶ αὐτός (le Christ) ἔδωκεν de Eph., IV, 11) et ce qui a dû apparaître extérieurement comme une fonction institutionnelle. Le cas de Paul et de quelques-uns de ses collaborateurs est plus clair. Nous savons comment Paul gouvernait ses communautés (cf. *supra*, 327); il faudra aussi admettre l'autorité nécessaire de certains frères envoyés par lui pour intervenir dans la direction et la réforme d'une communauté; ce fut le cas de Timothée (I Cor., IV, 17) et de Tite (II Cor., XII, 18) dans la communauté de Corinthe. On est fondé à croire que, vers la fin de sa vie, devant l'élargissement toujours plus grand de son champ d'apostolat et après l'expérience de ses emprisonnements multipliés, à Césarée et à Rome, qui le coupaient de toutes ses communautés pendant plusieurs années, Paul a établi des fondés de pouvoir ayant mandat pour diriger des communautés, selon l'image qui nous est tracée dans les Pastorales et dont nous acceptons l'historicité (cf. *supra*, 281). Nous avons d'ailleurs une attestation explicite de Paul concernant l'existence d'une hiérarchie ecclésiale à deux degrés, dans Phil., I, 1 : saluant l'Église locale, il mentionne particulièrement les « épiscopes » et les diacres; cette notation est d'autant plus précieuse que l'emploi de ces mots désignant clairement une fonction ecclésiale ne se rencontre plus que dans I Tim., III, 2 et Tit., I, 7 pour le mot ἐπίσκοπος, et en I Tim., III, 8, 12 pour διάκονος. L'indication de Phil., I, 1 est intéressante, malgré l'imprécision concernant le service ecclésial de l' « épiscope » et du diacre, parce qu'elle nous est fournie en passant et décrit une structure ecclésiale normale dans la communauté de Philippes que Paul connaissait et aimait particulièrement. La hiérarchie ecclésiastique des décades suivantes ne sera pas une innovation, mais seulement un développement et une précision des charges anciennes, en fonction des exigences de la vie et de l'extension de l'Église dans le monde.

Dans l'organisation de l'Église, Paul conserve jusqu'au bout l'initiative et la charge de l'évangélisation des Gentils, non par un besoin de domination (cf. par ex., Phil., I, 18), mais en raison de la diaconie reçue du Christ pour l'édification de l'Église une. Le même souci d'unité l'avait d'ailleurs porté à reconnaître l'autorité de l'apôtre Pierre (Gal., I, 18; II, 2, versets que certains critiques jugent en contradiction avec les affirmations d'indépendance exprimées par Paul dans le même chapitre; au lieu d'affirmer une contradiction dans les textes, on devrait essayer d'en déterminer le sens précis, au besoin à la lumière d'une autre hypothèse de travail : le rôle de Pierre dans l'Église, tel qu'il peut se dégager de la tradition primitive et même des évangiles et qui, dans son principe, n'est pas discuté ni limité par Paul). « Unité de tout l'apostolat, avec suprématie de l'apostolat à Jérusalem et autorité de l'apôtre sur les églises : c'est tout ce qu'il faut pour placer le peuple chrétien, dans sa sujétion aux apôtres, sous le signe de l'unité » (L. Cerfaux, *L'Église*, p. 196).

4° *La morale selon l'Évangile de Paul.* — La morale de S. Paul, tout comme la prédication de son Évangile dont elle découle, est centrée sur la connaissance spirituelle du Christ mort et ressuscité, connaissance qui nous fait vivre du Christ (cf. Rom., I, 4; II Cor., V, 16) et à la gloire du Père. « Vivre c'est, pour moi, le Christ » a-t-il écrit (Phil., I, 21), c'est la vie nouvelle de celui qui est réconcilié avec le Père (II Cor., V, 17 sq.), une vie selon l'Esprit (Rom., VIII, 2 sq.) et qui glorifie le Père.

1. *La vie chrétienne, témoignage du Christ ressuscité.* — Comme c'est le cas pour d'autres points importants de sa doctrine, Paul nous donne la clé de sa conception de la morale chrétienne à l'occasion d'un cas pratique à résoudre dans une de ses communautés (I Cor., V : le scandale de l'inceste de Corinthe) : la vie morale des fidèles, explique-t-il, est *une célébration de la Pâque chrétienne;* celle-ci continue spirituellement le rite des pains azymes : c'est sans le vieux levain du péché que l'on célèbre la mort et la résurrection du Christ (I Cor., V, 7 sq.). Ne pas pécher n'est pas avant tout la prescription négative d'un code de morale, mais la conséquence et comme la célébration liturgique de l'union mystérieuse du fidèle avec le Christ, depuis que, par le baptême, il a revêtu le Christ (Gal., III, 27); par le baptême, il est lié à la mort du Christ, enseveli avec lui et mort au péché, pour vivre désormais avec lui et célébrer le mystère pascal à la gloire du Père (cf. Rom., VI, 1-14). Le Christ est devenu notre justice et notre sainteté; par vocation chrétienne, nous sommes obligés à la sainteté et à la pureté (I Thess., IV, 3-8; Eph., I, 4), et il nous faut la garder comme la livrée blanche qui nous habilitera à être avec le Christ, lors de sa parousie, pour vivre éternellement avec lui : ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν (I Thess., V, 10 *c*).

Vivre selon le Christ c'est tout particulièrement vivre et sentir (φρονεῖν) comme le Christ, *imiter le Christ-Serviteur, dans sa douceur-humilité,* dans sa patience (II Cor., X, 1; Phil., II, 6 sq.; Eph., IV, 2), dans le service d'obéissance au Père qu'il a poussé jusqu'à la mort. Cette disposition chrétienne fondamentale est bien expliquée par S. Paul en Phil., II, 1-11 : à l'encontre de la vanité et de l'égoïsme, l'humilité (ταπεινοφροσύνη, *ℵ*. 3) permet de garder l'union des esprits et des cœurs (ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, τὸ ἓν φρονοῦντες, *ℵ*. 2), à l'imitation de la Personne du Christ qui s'est humilié pour accomplir son service et pousser son obéissance au Père jusqu'à la mort. L'humilité du Christ qui explique son obéissance est donnée en exemple parce que son imitation par les fidèles sauvegardera l'unité de l'Église par la docilité de ses membres; ce fait est souligné dans la partie qui précède (II, 1-5) comme dans celle qui suit (II, 12-18) le cantique christologique proposant l'exemple du Seigneur Jésus (II, 6-11). Contre des pseudo-apôtres qui, par leur opposition à Paul, ruinent l'unité de la communauté de Corinthe et l'authenticité de sa vie chrétienne, l'apôtre écrit la réprimande la plus vigoureuse que nous possédions de lui pour ramener une communauté à l'unité par la docilité (II Cor., X-XIII), en lui présentant de nouveau l'exemple de la douceur-humilité du Christ (X, 1 *a*). Dans Col., III, 12-15, ces dispositions de miséricordieuse bonté, de douceur-humilité, de patience et de support mutuel, à l'exemple du Christ, en y ajoutant la charité qui les résume toutes, sont également proposées comme moyen de réaliser la vocation chrétienne dans l'unité (III, 15 *b*); dans un passage parallèle, en Eph., IV, 1-6, l'explication présente avec plus de force encore, d'une part, la douceur-humilité qui s'exprime en patience et en support mutuel et, d'autre part, l'unité de l'Église qu'elle sauvegarde. Paul reprend ici un trait caractéristique de la morale évangélique : la douceur-humilité, dont la péricope des Béatitudes donne une description concrète et dont le Christ formule le précepte à l'intention de ses disciples, se proposant lui-même à leur imitation (Matth., XI, 29). Si l'humilité du Christ explique son obéissance de Serviteur-Souffrant jusqu'à la mort de la croix (Phil., II, 6-8), elle permettra aux fidèles de rester unis en un même corps (cf. Eph., IV, 1-6) où chacun accomplit son service propre suivant le don qu'il a reçu du Christ (IV, 7-16). Ainsi, la vie morale est centrée sur l'unité de l'Église dans le Christ.

Sans doute le péché se commet-il dans les communautés pauliniennes : Paul sait bien que les fidèles, délivrés du péché par le Christ, doivent, en fait, le rejeter continuellement de leur vie (par ex., I Cor., V, 6; selon une autre interprétation, παλαιὰν ζύμην désignerait *uniquement* l'incestueux), et accepter patiemment et généreusement la sainteté que le Christ leur a méritée. Cependant, dans les lettres que nous possédons, il n'a pas beaucoup insisté sur le regret des fautes commises par les fidèles et sur *le sentiment de conversion* qu'ils doivent entretenir en eux. A propos des difficultés survenues à Corinthe, il mentionne « la douleur surnaturelle qui opère une conversion salutaire » (II Cor., VII, 10); c'est le seul endroit où, dans S. Paul, le terme μετάνοια s'applique à la seconde conversion, celle qui suit le baptême. Le manque d'insistance sur ce point pourrait s'expliquer en partie par notre documentation qui est partielle et occasionnelle, et aussi par la préoccupation théologique dominante de Paul proclamant que la foi au message chrétien sauve tout croyant (pour cette dernière explication, cf. aussi A. Descamps, *Théologie du péché*, Desclée, 1960, p. 122). Mais c'est là une réponse incomplète; l'examen, non seulement des thèmes littéraires dont l'étude est si fructueuse, mais aussi de l'ensemble de l'œuvre paulinienne, peut nous fournir des indications utiles sur le détail qui nous occupe ici. Une première remarque serait à formuler sur le thème même de la μετάνοια dans la littérature biblique; dans celle-ci les prophètes et les hagiographes parlent de la conversion et de la recherche de Yahweh, à l'occasion de l'infidélité du peuple élu qui a cessé d'adorer Dieu pour se tourner vers les faux dieux; le peuple est invité à revenir à Yahweh dont il a abandonné le culte et l'Alliance. Tout le N. T. est sous l'influence de cette conception prophétique de la μετάνοια — conversion au culte du vrai Dieu. La réflexion chrétienne a peu à peu employé le mot pour signifier la seconde pénitence; encore celle-ci était-elle, au début, présentée comme une vraie conversion à la suite d'une apostasie, tout comme dans l'A. T. (cf. Hebr., VI, 4 sq.). Cependant, la notion elle-même de conversion-

amendement, à la suite d'une faute, se rencontre dans l'A. T. (cf. déjà le cas de David); dans les évangiles (voir la conversion à la douceur-humilité demandée par Jésus, dans Matth., XVIII, 3; la correction d'un frère qui doit se convertir de son péché, dans Matth., XVIII, 15-17; le repentir d'un fidèle, à la suite d'une faute contre la charité fraternelle, dans Matth., XVIII, 21 sq.; dans le passage parallèle de Luc., XVII, 3 sq., Luc emploie déjà le mot μετανοεῖν); dans S. Paul, sans pour autant être rattachée au grand thème de la μετάνοια qui garde généralement son sens originel de première conversion (voir une première exception dans S. Paul, en II Cor., VII, 9 sq.; dans Apoc., I-III, μετάνοια sera employé plusieurs fois dans le sens de la seconde conversion; dernière exception dans le N. T. : Luc., XVII, 3).

D'ailleurs, si S. Paul reprend les fidèles de ses communautés en leur rappelant les péchés qui se commettent par eux, c'est en vue de leur « conversion » à une vie meilleure, et celle-ci est même espérée pour l'inceste de Corinthe qui est « charnel » (σάρξ) maintenant et que l'on désire voir devenir « spirituel » (πνεῦμα; cf. *supra*, col. 349). La conversion véritable comporte une première démarche négative, le renoncement au mal, et une seconde qui est positive, l'attachement au bien. Paul, qui sait notre inclination au péché, définit la vie spirituelle du chrétien comme une mise en croix de sa « chair » avec ses passions et ses convoitises pour vivre selon l' « esprit » (Gal., V, 16-24) : c'est là la vraie liberté chrétienne qui ne peut s'exercer en vrai service de charité (V, 13 sq.) sans cette conversion. Cette transformation est l'œuvre de l'Esprit (II Cor., III, 18). Enfin, à côté des chrétiens « spirituels », il y a les psychiques à qui Paul souhaite de devenir de vrais spirituels (I Cor., II); il prie pour que ses fidèles aient une connaissance plus parfaite du mystère de Dieu (Eph., III, 14-19), et pour qu'ils croissent jusqu'à la maturité du Christ (Eph., IV, 13). Tout cela fait partie de ce que nous appelons maintenant la conversion seconde qu'un chrétien doit pratiquer continuellement : cette note réaliste n'est pas absente de la morale paulinienne.

Dans toute la Bible, le péché est parfois caractérisé, et sa malice résumée par le mot mensonge que les auteurs inspirés rattachent à Satan, père du mensonge, par opposition à la vérité qui se rattache à Dieu. Chez Paul aussi, Satan est le menteur et le séducteur par excellence (II Cor., XI, 3, 14) à qui se rattachent les pseudo-apôtres (II Cor., XI, 13-15); renoncer au péché c'est « déposer le mensonge » (Eph., IV, 25) ou, positivement, *vivre dans la vérité et la charité :* ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ (Eph., IV, 15); se rappelant que la pratique de la charité fraternelle résume toute la Loi (Gal., V, 14; Rom., XIII, 8-10), — et ici également Paul fait écho à un enseignement précis de Jésus (Matth., XXII, 39 sq.), — on peut considérer Eph., IV, 15 comme une des formules qui résume la morale paulinienne.

Dans cette perspective de service de Dieu, à l'imitation du Christ, ajoutons un dernier point : l'obéissance et le respect que les chrétiens se doivent de témoigner aux autorités civiles (Rom., XIII, 1-7). S. Paul n'en parle qu'incidemment; sans doute le fait-il parce qu'il s'adresse à une communauté qui s'est développée au centre de l'Empire et que la *pax romana* a beaucoup favorisé sa prédication de l'Évangile dans le monde. D'une façon générale, cependant, Paul ne s'intéresse pas à ce que l'on appelle aujourd'hui une morale engagée : sa perspective est prophétique et eschatologique. Il refuse de discuter des ambitions sociales des chrétiens que nous disons être légitimes : ce qui compte à ses yeux c'est la fidélité à la vocation chrétienne elle-même (cf. I Cor., VII, 17-24).

2. *La Morale, vie selon l'Esprit.* — La vie chrétienne est devenue concrètement possible depuis que, par sa mort libératrice, le Christ a obtenu, pour le croyant, les promesses de l'Esprit (Gal., III, 13 sq.) et la qualité d'enfants de Dieu (Eph., I, 5) en faveur de laquelle l'Esprit lui-même, présent dans le cœur des fidèles, porte témoignage et par l'intelligence qu'il en donne (Gal., IV, 5 sq.) et par les prières qu'il suggère (Rom., VIII, 26 sq.). La morale du fidèle du Christ ne peut donc ressembler à celle d'un esclave; elle est celle d'un enfant de la maison du Père; d'où, *la liberté spirituelle* qui doit la caractériser.

Nous avons déjà rappelé les attitudes fondamentales du spirituel qui résultent de l'action de l'Esprit-Saint dans nos vies (cf. *supra*, col. 364 sq.). Il suffira de préciser ici que la liberté possédée par le fidèle grâce à sa connaissance spirituelle du mystère du Christ ne peut lui servir de prétexte au péché, à l'indocilité ou au manque de charité. Au contraire, le régime spirituel est la seule situation qui permette l'accomplissement de la Loi divine (Rom., VIII, 4). La liberté spirituelle ne peut que rapprocher le chrétien du Christ, son Seigneur, et des fidèles, ses frères. On n'est fidèle au Seigneur invisible que si on accepte de manifester l'unité visible de son corps qu'est l'Église, unité voulue par le Christ, et qui se réalise par la docilité librement acceptée par les spirituels; tout comme on n'aime le Christ Jésus que si on l'aime visiblement présent et vivant dans ses frères pour qui le Christ est mort (cf. I Cor., VIII, 11, 13). La liberté chrétienne est *une liberté de service;* quand, comme Paul, on possède pleinement la liberté dans le Christ, on pousse ce service jusqu'au bout et en faveur de tous afin de gagner tout le monde au Christ : « se faire tout à tous en vue du salut par l'Évangile » (I Cor., IX, 22 sq.) est une autre formule caractéristique de la morale paulinienne.

3. *L'éthique chrétienne, un culte à la gloire du Père.* — Un dernier aspect important de la morale paulinienne lui vient de ce qu'elle est la conséquence d'une théologie de la foi qui s'exprime dans une perspective cultuelle; celle-ci avait déjà été utilisée par S. Paul pour exprimer l'excellence de son apostolat (Rom., XV, 16; Phil., II, 17). L'éthique des enfants de Dieu vise essentiellement l'obéissance à la volonté du Père, à l'imitation du Seigneur Jésus (cf. Phil., II, 8); et le renouveau dans l'Esprit (II Cor., III, 18 *b*) permet de connaître la volonté du Père et de l'accomplir.

Tous ces thèmes sont repris dans un logion (Rom., XII, 1-2) qui, pour le contenu, est un sommaire de morale paulinienne, et, pour la forme littéraire, une exhortation à coloration cultuelle. Après avoir exposé longuement la justice chrétienne par la foi, Paul termine par une doxologie en l'honneur du Père (Rom., XI, 33-36); puis il enchaîne : « Et, au nom de la miséricorde du Père (de laquelle miséricorde nous recevons tous une justice gratuite : XI, 32), je vous exhorte à offrir vos personnes, — τὰ σώματα — comme *un sacrifice vivant et saint* qui soit agréable au Père : c'est là votre sacrifice spirituel (la traduction : « le culte que la raison demande de vous » nous semble un faux sens; « spirituel » s'impose comme traduction de λογικός, qui n'est employé qu'ici par S. Paul, à cause de l'explication qui suit au ℣. 2). N'acceptez pas de faire partie des êtres de ce monde-ci, mais transformez-vous par ce renouveau spirituel qui vous permettra de discerner la volonté de Dieu, le bien, la perfection, ce qui lui est agréable » (Rom., XII, 1-2). Ces deux versets constituent, par leur contenu et par leur forme, la meilleure présentation de la morale paulinienne, expression vivante de la justice par la foi.

La morale selon l'Évangile de Paul pourrait se résumer comme suit : c'est un service du Seigneur

Jésus et des frères, conditionné par une intelligence « spirituelle » de la volonté du Père, que l'on accepte d'accomplir comme des enfants, avec la liberté d'enfants de Dieu instruits par l'Esprit-Saint, et avec la docilité d'un serviteur, à l'imitation du Christ Jésus. Ce service qui s'exprime en charité et vise à l'édification de l'Église prendra très souvent, à l'égard des frères, le visage concret du support mutuel et celui de la patience soutenue par l'espérance de la parousie du Seigneur Jésus. Le fidèle sait que sa vie chrétienne est le sacrifice spirituel qu'il doit offrir au Père.

Liberté spirituelle en vue d'un service chrétien dans l'Église, continuation de la vie et de l'obéissance du Christ pour réaliser ce service, celui-ci étant une louange sainte à la gloire du Père, telles sont les caractéristiques fondamentales de la morale des fidèles du Christ qui, par l'Esprit, rendent gloire au Père. Pour que celle-ci fût parfaite, il faudrait qu'elle fût adressée au Père dans une unité parfaite (Rom., xv, 6); sans doute, cette perfection ne se réalisera-t-elle pleinement qu'au ciel, lorsque les fidèles auront atteint la maturité du Christ. Cependant, d'une certaine manière, cela se réalise déjà sur terre; de même que sur terre, étant sauvés en espérance, nous sommes, à cause de l'amour du Père pour nous, réellement des élus (Rom., viii, 24, 28-30), ainsi, d'une manière anticipée, l'Église céleste du Christ existe dès ce monde-ci et glorifie Dieu parfaitement. Car nous sommes déjà la Jérusalem d'en-haut (Gal., iv, 26), les concitoyens des saints et les familiers de Dieu formant, par le Seigneur Jésus-Christ, le temple spirituel de Dieu (Eph., ii, 19-22). Ce caractère céleste, déjà accordé à l'Église du Christ sur la terre, est une anticipation de la gloire avec laquelle l'Église apparaîtra aux siècles futurs, et elle est en même temps un gage de cette manifestation eschatologique.

V. L'ESCHATOLOGIE : LA FIN, LA PAROUSIE DU SEIGNEUR JÉSUS; LA GLOIRE DU PÈRE. (Pour de plus amples développements, cf. art. PAROUSIE, iv, *Les Épîtres Pauliniennes*, col. 1361-1384). — Le fait que le message paulinien se présente comme *la proclamation d'un événement eschatologique* souligne un caractère spécifique de l'Église chrétienne sur terre : elle inaugure déjà la fin des temps. L'insistance sur le salut par la foi en Dieu fait prendre une conscience plus vive du fait que nous sommes sauvés en espérance et de notre totale dépendance de Dieu; cela accentue la tension eschatologique dans la vie des fidèles qui, par anticipation, vivent dans l'Église céleste et sont ainsi invités à juger de toutes choses dans la perspective eschatologique. C'est dans ce sens que Paul propose d'envisager les problèmes de la perfection chrétienne (cf. I Cor., vii : le célibat, conseillé à ceux qui peuvent le garder, s'impose à l'apôtre qui se place devant l'image de ce monde qui passe et devant la brièveté du temps présent; vii, 29-31). Toute la vie chrétienne, d'ailleurs, pour être bien comprise, doit être placée dans cette lumière, et elle doit être vécue dans cette orientation (cf. I Thess., v, 1 sq.; Rom., xiii, 8-10, le précepte de la charité fraternelle, éclairé par les versets suivants 11-14; Eph., v, 8 sq.); les tribulations présentes font partie de la lutte finale menée contre l'Église : le mystère d'iniquité s'oppose dès maintenant au mystère du Christ et à son Église. C'est pourquoi il y a tant d'exhortations à la patience : c'est la vertu caractéristique des chrétiens pendant cette courte période qui précède le Jour du Seigneur, comme elle fut le fait du Christ-Serviteur pendant la passion qui précéda sa glorification (Phil., ii, 6-8); dans ce sens, on peut dire que Paul, au milieu de ses tribulations sans nombre et à travers sa faiblesse qui s'appuyait sur Dieu, a expérimenté lui-même avant de la recommander aux autres une patience que l'on pourrait dire eschatologique. L'événement eschatologique consiste, en fait, pour nous, à être « avec le Christ pour toujours » (I Thess., iv, 17) : lui être uni, en cette vie, par la foi et la patience, c'est déjà être avec lui dès maintenant (I Thess., v, 10). D'ailleurs, les fidèles du Christ qui, comme Paul, sont déjà des « parfaits » (I Cor., ii, 6) ne font plus partie des « psychiques » qui appartiennent à ce monde-ci; ils n'ont plus qu'à attendre pour leur corps, lui encore « psychique », la transformation en corps « spirituel » (I Cor., xv, 42 sq.), quand viendra la fin (xv, 24).

1° *La fin.* — Le terme τέλος exprime, chez Paul, *la fin définitive de ce monde-ci* et l'introduction du monde céleste par la parousie du Seigneur (I Cor., i, 8; xv, 24; II Cor., iii, 13); il possède déjà cette signification dans le message primitif (Marc., xiii, 7, 13 et parall.). Pour ceux que le Christ n'introduira pas dans la vie éternelle (Rom., vi, 22), τέλος prend la signification péjorative de ἀπώλεια, ruine finale (I Thess., ii, 16 *c;* II Cor., xi, 1; cf. Phil., iii, 19). Le Christ mort et ressuscité, supprimant le régime de la Loi pour introduire celui de la justice salvifique par la foi, peut, dans ce sens, être appelé τέλος (Rom., x, 4); de ce fait, l'Évangile de Dieu, prédit par les prophètes et réalisé par le Fils suivant la force de l'Esprit (Rom., i, 1-6), est la révélation eschatologique de la justice de Dieu par la foi dans le Christ (cf. δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ ἀποκαλύπτεται de Rom., i, 17; νυνὶ δέ... δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανέ ρωται de Rom., iii, 21). De là, la coloration eschatologique dans la formulation paulinienne du message, plus accentuée dans les premières épîtres, mais qui apparaîtra encore dans les dernières. Notons que c'est là un autre point où la réflexion personnelle de Paul est très fidèle au donné évangélique primitif (pour la coloration eschatologique du message paulinien, cf. *supra*, col. 367).

La fin proprement dite est *le Jour du Seigneur* (I Thess., v, 2; II Thess., ii, 2; I Cor., i, 8); tout comme dans l'apocalyptique des évangiles, il est représenté comme une période de lutte finale où les ennemis du Christ seront anéantis (II Thess., ii; I Cor., xv, 24 sq.). Ce jour doit nous trouver revêtus de la livrée blanche, c.-à-d. de la sainteté irréprochable des élus (I Cor., i, 8) : c'est le jour du jugement où toute action sera dévoilée et recevra châtiment ou récompense (I Cor., iii, 10-15; cf. Rom., ii, 16); cependant, il faut noter qu'en principe S. Paul n'écarte aucun fidèle, même le plus grand pécheur, du salut final (I Cor., v, 5; cf. *supra*, 349). Ce jour-là, le salut acquis par le Christ, et que nous possédons en espérance et par anticipation, sera réalisé parfaitement et d'une manière définitive : tout ce qui est ennemi de Dieu et du Christ sera réduit à néant; la parousie du Christ sera la reconnaissance parfaite de sa seigneurie sur toutes choses, et le Christ pourra la remettre à son Père, lui offrant ainsi la gloire de toute la création.

2° *La destruction des ennemis de Dieu et du Christ.* — La destruction des forces du mal est exprimée, chez Paul, par un terme technique qui lui est propre : καταργεῖν; plus rarement on rencontre le vocabulaire, habituel dans la LXX et dans les évangiles, de ἀπώλεια-ἀπόλλυμι, dont le participe ἀπολλύμενοι désigne ceux qui sont voués à la ruine éternelle. Sur les vingt-sept emplois de καταργεῖν dans le N. T., nous en rencontrons un seul chez Luc, avec l'acception profane de « rendre improductif » (Luc., xiii, 7), et vingt-quatre emplois dans les épîtres pauliniennes dont une vingtaine avec l'acception religieuse de « destruction définitive au dernier jour »; c'est là un sens technique proprement paulinien et qui a été repris en Hebr., ii, 14 et en II Tim., i, 10.

Ainsi, seront « réduites à néant » les valeurs religieuses de l'Ancienne Alliance qui auront terminé leur rôle historique providentiel, à la mort et résurrection du Christ qui inaugure le début de l'ère eschatologique (II Cor., III, 7, 11, 13 sq.; Eph., II, 15) : c'est bien la Loi, en tant que régime religieux ancien qui est vouée à la destruction (d'où, la force du mot καταργεῖν dans Gal., V, 4 : les Galates judaïsants qui acceptent la circoncision renversent le rôle et la valeur fondamentale des deux économies religieuses), et non pas les préceptes de la Loi que les fidèles du régime spirituel nouveau peuvent et doivent observer (Rom., III, 31; VIII, 4). Même les valeurs religieuses proprement chrétiennes, comme les charismes, qui n'ont qu'un rôle temporaire, disparaîtront pour toujours. A un étage inférieur, le monde matériel, qui ne doit durer qu'un temps, sera détruit (I Cor., VI, 13), et S. Paul insiste surtout sur la destruction des valeurs proprement humaines, comme la sagesse et les honneurs, qui se sont affirmées en dehors de Dieu et n'auront pas été assumées par le Christ (I Cor., I, 28). La raison en est que la seigneurie du Christ doit pouvoir être proclamée parfaitement sur toutes choses, à la fin des temps. Aussi c'est principalement tout ce qui, pendant ce siècle-ci, a été l'ennemi du Christ et de son Église, qui sera voué à la ruine éternelle, comme notre corps de péché (Rom., VI, 6); comme aussi les princes de ce monde (I Cor., II, 6) parmi lesquels Paul cite les Principautés, les Dominations et les Puissances (I Cor., XV, 24), et cela parce qu'ils se sont opposés au plan salvifique de Dieu et au règne du Christ; il en sera de même de la mort, la dernière puissance ennemie du Christ à être détruite (I Cor., XV, 26, 54 sq.). Cette ruine sera surtout le fait de Satan, des pseudo-prophètes, ses suppôts (II Cor., XI, 3-15; pour Satan, voir Hebr., II, 14) et de tous les adversaires de l'Évangile (Phil., I, 28; III, 19). S. Paul, suivant en cela le schéma habituel des livres apocalyptiques, annonce pour les derniers temps une recrudescence de l'action des forces ennemies de Dieu et du Christ; celles-ci sont appelées symboliquement l'Apostasie et l'Adversaire (II Thess., II), noms qui désignent tous ceux qui, dans la lutte eschatologique du temps présent, ont partie liée avec Satan contre le Christ (cf. *Introd. à la Bible*, II, 399 sq.); elles seront réduites à néant par la venue et la parousie du Seigneur Jésus (II Thess., II, 3 sq.).

3° *La parousie du Seigneur Jésus.* — A ce moment-là, le Seigneur Jésus détruira tous ses adversaires et leurs sortilèges trompeurs et sataniques « d'un souffle de sa bouche » (II Thess., II, 8 sq.); d'une manière toute aussi soudaine et, pour reprendre les formules apocalyptiques utilisées par Paul, « en un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette des derniers jours... nous serons nous aussi transformés » (I Cor., XV, 52), c.-à-d. que les fidèles du Christ ressusciteront; et S. Paul insiste, à l'intention des Grecs spiritualistes, sur le fait qu'ils ressusciteront avec leur corps, lui aussi transformé et renouvelé : il l'appelle « spirituel » par opposition à l'état actuel de notre corps qui est « psychique » (I Cor., XV, 44 sq.). En réponse sans doute à une question des Corinthiens, il ajoute cette précision : l'éclat de la gloire des élus sera aussi varié que celui des astres.

Définitivement délivrés du péché et revêtus désormais de gloire (pour la situation contraire créée par le péché, cf. Rom., III, 23), nous serons pour toujours avec le Seigneur (I Thess., IV, 17; la variante de *B*, πάντοτε ἐν κυρίῳ ἐσόμεθα est un bon commentaire; elle souligne l'identité de notre vie avec celle du Christ: nous serons « chrétiens » pour toujours). De nouveau, en ce dernier passage, S. Paul reprend le scénario des écrits apocalyptiques, décrivant la venue du Messie du haut des cieux et la montée de tous les fidèles emportés sur les nuages (cf. aussi I Cor., XV, 23), allant comme en un cortège à la rencontre du Christ dans les airs. Nous proposons de comprendre de la même manière l'imagerie apocalyptique de Rom., VIII, 18 sq., reprenant l'idée du renouvellement de la création (cf. le thème de « nouvelle terre et de nouveaux cieux » dans Apoc., XXI, 1 sq.) et le thème apocalyptique des douleurs de l'enfantement (cf. Matth., XXIV, 19; Apoc., XII, 2). Le sens fondamental de ce passage sera commenté par Paul en Phil., I, 23 : la destinée du chrétien, après sa mort, c'est d' « être avec le Christ ». C'est là une certitude pour le fidèle : l'apôtre parle de l'assurance que l'Esprit met au cœur des enfants de Dieu et qui est une espérance eschatologique basée sur l'amour de Dieu et du Christ pour nous (Rom., VIII, 31 sq.). Sur la rencontre anticipée avec le Seigneur à l'instant même de la mort envisagée par II Cor., V, 6-9 et Phil., I, 20-24; cf. J. Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩ, 153-191; A. Feuillet, dans *D. B. S.*, art. Parousie, col. 1376-1378, 1380-1381.

4° *La glorification finale du Père.* — Il est intéressant de noter comment le thème de la gloire du Père, déjà mentionné antérieurement dans les grandes épîtres (cf. par ex., Gal., I, 5; Rom., XVII, 25-27; ce dernier texte annonce déjà les formules des épîtres de la captivité), prend une place importante dans la dernière étape de la construction théologique de Paul; il s'exprime par les mots δόξα, ἔπαινος, ou par le couple formé de ces deux mots, comme en Phil., I, 11; Eph., I, 6, 12, 14; celui-ci ne se retrouve pas ailleurs, dans le *Corpus paulinien*, et il en est de même pour l'expression caractéristique : « le Père de la gloire, ὁ πατὴρ τῆς δόξης » (Eph., I, 17). Ce vocabulaire est l'indice d'une réflexion théologique plus développée de Paul sur ce point précis; et nous aurons à accorder une attention particulière aux épîtres de la captivité pour parler de la gloire du Père, d'après S. Paul.

« Être avec le Christ » définitivement, c'est reconnaître sa seigneurie sur toutes choses; à ce moment-là, le Christ remettra au Père sa royauté et Dieu sera, à cause du Christ, pleinement accepté par tous les hommes. C'était là le but de l'obéissance du Christ poussée jusqu'à la mort : il a reçu le titre de Seigneur pour que le Père soit glorifié par toute la création reconnaissant le souverain empire de Dieu par l'intermédiaire du Christ (Phil., II, 10 sq.). Le Christ nous a libérés de l'esclavage du péché et même de la sujétion à toute créature pour que, par le Christ, nous appartenions à Dieu (I Cor., III, 21-23); toute la création vient du Père par le Seigneur Jésus-Christ, et c'est par le Christ Jésus que nous devons retourner au Père (I Cor., VIII, 6). La réalisation de la justification chrétienne a pour but la gloire du Père; déjà en cette vie, nous devons tout faire à la gloire du Père (I Cor., X, 31). Le Christ a établi l'unité parmi les hommes par sa mort sur la croix, afin que, dans l'unité du même Esprit, nous ayons accès au Père, formant déjà sur terre la cité céleste de la parousie (cf. Eph., II, 14 sq.). Cette unité que Paul prêche aux chrétiens en cette vie afin qu'ils louent Dieu dignement (cf. Rom., XV, 6) sera réalisée au ciel, où le Père sera glorifié parfaitement par tous les élus. Dans les siècles futurs éclatera la richesse inouïe de sa bonté manifestée par le Christ Jésus (Eph., II, 4 sq.), et les êtres célestes, les Principautés et les Dominations, connaîtront la sagesse infiniment variée du Père qui s'est déjà manifestée dans le mystère de l'Église du Christ (Eph., III, 10).

La connaissance religieuse du mystère divin, c.-à-d. du salut par la foi au Christ, connaissance donnée par l'Esprit-Saint à tous les êtres de la création doués d'intelligence, aux êtres célestes comme aux êtres terrestres, est appelée la récapitulation universelle dans

le Christ, dont le but est la gloire du Père (Eph., I, 9-14).

Conclusion générale. — 1° *La pensée et la vie de S. Paul.* — La vie religieuse de Paul a commencé par une éducation juive pharisienne, et elle fut nourrie par la doctrine de l'A. T.; cette préparation providentielle au christianisme joua d'abord en sens contraire, comme ce fut le cas pour beaucoup de pharisiens contemporains du Christ. La révélation du Seigneur Jésus sur le chemin de Damas fut à l'origine d'une connaissance religieuse renouvelée qui changea l'orientation de la vie de Paul; du persécuteur de l'Église elle fit l'apôtre du Christ; elle l'investit, au nom du Christ, de la diaconie de la réconciliation avec Dieu, au profit des Gentils (II Cor., V, 16-21). Le juif nationaliste et particulariste devint le type de l'homme accordé à tous les peuples, et le défenseur de la Loi devint le théologien de la liberté spirituelle.

L'intervention du Christ Jésus dans la vie de S. Paul est capitale pour l'intelligence de sa religion et de sa théologie; dès lors, la justice salvifique de Dieu devient le salut par la foi au Christ; l'œuvre de Dieu est celle qui est réalisée dans la Personne du Christ et celle qui est réalisée en nous par l'Esprit de Dieu, à cause du Christ. Ainsi, tout est centré sur le Christ : l'optique fondamentale de Paul est christologique (pour la différence avec l'épître aux Hébreux, voir, par ex., C. Spicq, dans son Commentaire, I, 325 sq.; selon cet auteur, la ligne centrale d'Hébreux serait théologique, par opposition à celle de Paul qui est christologique. Voir, dans un sens différent, *Introd. à la Bible*, II, p. 549 sq. : on reconnaîtra plutôt que la perspective christologique est centrale dans les deux théologies, bien que diversement exploitée; de fait, dans Hébreux, la session du Fils à la droite du Père et le caractère « céleste » qu'elle confère au Christ Jésus prennent la place accordée par S. Paul à la mort-résurrection du Christ qui conditionne son action spirituelle sur les fidèles). Le Christ Jésus ponctue toutes les étapes de la vie religieuse de Paul : sa vocation chrétienne est inaugurée par une christophanie (Gal., I, 16); il a défini sa vie chrétienne : « Pour moi, vivre c'est le Christ » (Phil., I, 21); la survie ou l'eschatologie sera le fait d' « être pour toujours avec le Christ » (I Thess., IV, 17; cf. II Cor., V, 8; Phil., I, 23). L'Apôtre insiste presque uniquement sur le rôle et l'action du Christ au cours de ces trois étapes, quand il parle de sa propre personne; on le comprendra : Paul explique sa vie religieuse chrétienne en fonction de la nouveauté qui l'a transformée, c.-à-d. en fonction de la Personne du Seigneur Jésus. A ses chrétiens, surtout des anciens païens, il expose le salut apporté par le Christ en le situant dans l'ensemble de l'économie divine; le Christ en constitue toujours le point de départ et le résumé (cf. Gal., III, 2; I Cor., I, 18, 24; II, 4; voir aussi I, 30).

Tout au long d'une histoire sainte, Dieu a préparé le salut d'un peuple élu par une économie religieuse, la Loi, qui était un pédagogue introduisant le peuple élu dans un régime nouveau, spirituel. L'Esprit de Dieu, qui permet de comprendre le régime chrétien et qui le réalise dans l'Église, donne du même coup la véritable intelligence des Écritures et de l'histoire sainte passée (I Cor., X, 1 sq.; IX, 9 sq.; II Cor., III, 4 sq.). On a souvent souligné le rôle attribué par Paul aux trois Personnes divines dans l'œuvre de notre salut; l'initiative en est rapportée à l'amour du Père, cet amour miséricordieux se réalise dans la mort rédemptrice de Jésus-Christ, son Fils, et par la force agissante de l'Esprit; on retrouve la même ligne dans la description de la vie chrétienne dans l'Église et dans la présentation de l'eschatologie. En suivant la pensée de S. Paul, on peut relever l'action des Personnes divines dans la destinée chrétienne. *Le schéma sotériologique* présente le salut comme l'œuvre de l'amour du Père qui se réalise dans la mort et la résurrection du Christ et que l'Esprit, à l'occasion de la foi à l'Évangile et des sacrements, nous fait comprendre et accepter dans notre vie : c'est pour cela que la rédemption du Christ transforme les croyants en des spirituels qui sont les enfants du Père (cf. Rom., VIII). Le schéma de la vie chrétienne en Église, que l'on pourrait appeler *le schéma chrétien ecclésial*, présente notre vie chrétienne comme la vie du Christ en nous, vécue en Église et apparaissant comme une « monstration » de l'Esprit de Dieu, à la gloire du Père. *Le schéma eschatologique* achève définitivement la conformité entre la destinée des fidèles et celle du Christ : les « spirituels » seront ressuscités par le Père pour être toujours avec le Christ, à la gloire du Père. Le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ est à l'origine et à la fin de la destinée des chrétiens qui deviennent ses enfants par l'action du Christ Jésus et de son Esprit.

En mettant en relief l'action rédemptrice du Christ qui nous délivre du péché, en soulignant le rôle de l'Esprit-Saint dans la vie chrétienne, Paul n'a fait que reprendre et approfondir des données de la prédication du Christ lui-même. La pensée théologique de Paul, diverse dans sa structure et son expression par rapport au message évangélique primitif, n'est pas pour autant une doctrine différente : elle ne constitue pas une rupture avec les évangiles, mais une fidélité au Christ des évangiles, dans une intelligence spirituelle de sa Personne et de son œuvre replacées dans le plan du Père. La pénétration spirituelle que l'apôtre a du Christ ne l'empêche d'ailleurs pas de confronter son Évangile avec la prédication des apôtres de Jérusalem (cf. Gal., I et II); la fidélité au Christ qu'il proclame de lui-même (I Cor., IV, 1 sq.) et qu'il exige des autres apôtres-prédicateurs (I Cor., III, 10 sq.) est bien un attachement inconditionné au Christ de nos évangiles; et cela lui permet d'insister tellement sur l'unité de l'Église fondée sur l'unique Christ Jésus qui peut en être appelé la pierre angulaire, la tête, le premier-né, le seul Seigneur.

La vie concrète de Paul est le témoignage et le reflet de cette doctrine : sa vie est la continuation de celle du Christ (Gal., VI, 14; II Cor., IV, 10 sq.; Phil., I, 23; III, 10), et il est l'imitateur du Christ parce qu'il est un spirituel. La vie de Paul réalise sa vocation d'apôtre du Christ et de prédicateur fidèle de son Évangile; elle est, au milieu des fidèles, le témoin vivant de la mort en croix du Christ. C'est pourquoi son action apostolique n'est pas une conquête triomphale du monde païen au Christ, mais un combat où, à travers la faiblesse de l'homme, triomphe la force de Dieu.

Il faut encore signaler, dans la religion et la doctrine de Paul, une tension entre deux pôles de sa pensée qui sembleraient devoir s'exclure, mais qui doivent être maintenus dans une synthèse de vie harmonieuse : la liberté et la docilité chrétiennes. Supprimer l'un de ces deux pôles ou en diminuer l'importance, c'est supprimer une tension caractéristique de l'esprit paulinien, et c'est défigurer l'image de sa personne et fausser sa doctrine. D'une part, l'intelligence spirituelle de la libération acquise par le Christ donne au fidèle paulinien *la liberté spirituelle* dans l'action chrétienne; d'autre part, cette libération conditionne et permet une liberté de service; celle-ci, tout comme celle du Christ qu'elle continue, s'accomplit *dans l'obéissance et la docilité* en Église. Cette tension provient du fait que nous ne sommes sauvés qu'en espérance et que, pendant le temps de l'Église sur terre, il nous faut vivre les richesses nouvelles dans

une perspective de foi et d'espérance, dans la docilité aux traditions et à l'autorité de l'Église. Paul est le prédicateur d'une foi qui s'exprime, et dans la liberté spirituelle des enfants du Père qui leur est enseignée par l'Esprit, et dans la docilité chrétienne d'un serviteur, à l'imitation du Christ Jésus. La liberté n'existe que là où on connaît le Christ (cf. II Cor., III, 17); il n'y a pas de liberté enseignée par l'Esprit là où il n'y a pas la docilité et le service accompli en douceur et humilité chrétiennes. Tout comme le Christ est mort et est ressuscité à la gloire du Père (Phil., II, 6-11), ainsi, la libération-liberté vis-à-vis du péché et, au moins en espérance, vis-à-vis de la mort, nous a été obtenue par le Christ pour rendre gloire au Père; ainsi, par la foi, c.-à-d. en reconnaissant l'action toute-puissante de Dieu en toutes choses, tout, dans la création, retourne au Père en action de grâce, celle-ci étant l'expression de l'adoration spirituelle des enfants de Dieu.

2° *L'influence de l'apôtre Paul dans l'Église du Christ.* — Notre documentation actuelle ne permet peut-être pas d'écrire, à propos de l'apôtre : « Il est mort isolé, au milieu de l'indifférence générale des croyants... » (M. Goguel, *La naissance du christianisme*, p. 222); il est cependant vrai que, de son vivant, Paul était persécuté par les Juifs, contrecarré par les judaïsants et discuté dans ses propres communautés; ces épreuves démontrent que la fondation de l'Église chrétienne dans le monde est l'œuvre de Dieu qui se manifeste à travers la faiblesse humaine : c'est là un acte de foi en action; et les années qui ont suivi la mort de l'Apôtre semblent l'avoir continué et confirmé; de fait, les communautés pauliniennes n'apparaissent pas comme une réalisation visible extraordinaire de l'action apostolique efficace de Paul. Au contraire, son titre d'apôtre, son zèle couronné par le martyre sont cités dès le début (*I Clem.*, V sq.); au cours des siècles, son exemple a inspiré et soutenu tous les grands apôtres de l'Église du Christ.

Quant à son influence doctrinale sur la pensée et la vie de l'Église, elle est sans égale. Le paulinisme est chronologiquement la première expression théologique importante de l'Évangile du Christ; sa profondeur et la difficulté de son intelligence furent très tôt remarquées (cf. II Petr., III, 16) et cela l'empêcha sans doute de jouer un rôle doctrinal important avant la fin du II^e^ s., avec S. Irénée (S. Justin, cependant, mentionne déjà la justification paulinienne, dans *Dialogue avec Tryphon*, XXIII, 3; XLII, 3; CXIX, 6). Depuis lors, au contraire, son influence n'a jamais cessé dans l'Église, et elle a marqué spécialement tous les renouveaux spirituels, théologiques et apostoliques, au cours de l'histoire de l'Église. « Die Geschichte des « Paulinismus » ist die Geschichte des Römerbriefes... Die grössten Stunden in der christlichen Geistesgeschichte sind zugleich Stunden des Römerbriefes » a écrit P. Althaus (dans son commentaire paru dans *N. T. D.*, p. 3). Cela est fort juste; cependant, il ne faudrait pas négliger la grande influence des épîtres aux Corinthiens, et cela surtout depuis S. Jean Chrysostome. Il reste que la méditation et la prédication de la doctrine de Romains ont souvent accompagné les efforts de renouveau chrétien (pour ce dernier point, cf. S. Lyonnet, *Quæstiones in epistolam ad Romanos*, Rome, 1955, p. 6-11).

La tradition ecclésiale universelle a en somme reconnu la vocation exceptionnelle que Paul avait conscience d'exercer dans l'Église; elle voit en lui l'interprète génial et fidèle de la doctrine chrétienne et l'apôtre fidèle de l'Évangile prêché par le Christ en Galilée.

BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Bibliographie générale.* — A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tubingue, 1933. — R. Bultmann, *Zur Geschichte der Paulus-Forschung*, dans *Theol. Rundschau*, N. F., I, 1929, col. 26-59; VI, 1934, col. 229-246; *Neueste Paulusforschung, ibid.*, VIII, 1936, p. 1-22. — A. M. Denis, *S. Paul dans la littérature récente*, dans *Eph. Theol. Lovan.*, XXVI, 1950, p. 383-408. — S. Lyonnet, *Bulletin d'exégèse paulinienne*, dans *Biblica*, XXXII, 1951, p. 104-113, 281-297, 432-439, 569-586; XXXIII, 1952, p. 240-257. — J. Coppens, *L'état présent des études pauliniennes*, dans *Eph. Theol. Lovan.*, XXXII, 1956, p. 363-372. — B. M. Metzger, *Index to periodical Literature on the Apostle Paul*, Leyde, 1960 (ce recueil de 2 987 études, résultat du dépouillement de 114 revues depuis leur fondation jusqu'en 1957, perd une partie de sa valeur par le fait qu'il néglige systématiquement la bibliographie périodique que constituent les divers *Recueils* et *Festschrifte* ainsi que plusieurs revues scientifiques importantes, alors qu'il est encombré de publications de deuxième ou de troisième ordre ou écrites dans des langues pratiquement pas connues dans le monde savant).

2° *Introductions et commentaires.* — On consultera les pages 3 sq., 375 sq., 389 sq., 764 de l'*Introduction à la Bible*, II. — Aux commentaires on pourra ajouter *The Interpreter's Bible*, 12 vol., New York, Nashville, dont les vol. 9-11, parus en 1954-1955 sont consacrés au *corpus paulinien*. — R. Bultmann, *Paulus*, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV, 1929, col. 1020-1045. — E. Fascher, *Paulus*, dans *Encycl. Pauly-Wissowa, Suppl.*, VIII, 1956, col. 431-466.

3° *Influences culturelles sur Saint Paul.* — Cf. *Introduction à la Bible*, II, 376. — R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die hymnisch-stoische Diatribe*, Gœttingue, 1909. — Ad. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911. — H. Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, Gœttingue, 1913. — D. Daube, *Jewish Missionary Maxims in Paul*, dans *Studia Theologica*, I, fasc. I-II, Lund, 1947, p. 158-169. — D. Daube, *Paul and Rabbinic Judaïsm*, dans *Church. Quart. Rev.*, CXLVII, 1948, p. 71-80. — S. Talmon, *The Teaching of the Pre-Pauline Church in the Dead Sea Scrolls*, dans *Journ. Jew. Studies*, III, 1952, p. 111-118, 139-150; IV, 1953, p. 1-13, 49-58, 93-103, 139-153. — P. Benoit, *S. Paul et Qumrân*, dans *Bull. du Comité d'Études*, III, 1959, p. 435-440. — S. Schultz, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus*, dans *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, LVI, 1959, p. 155-185. — W. Grundmann, *Der Lehrer der Gerechtigkeit von Kumran und die Frage nach dem Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus*, dans *Rev. de Qumrân*, II, 1960, p. 237-260. — P. Benoit, *Qumrân et le Nouveau Testament*, dans *N. T. S.*, IV, 1961, p. 276-296, surtout p. 289-295.

4° *Histoire et personnalité de S. Paul.* — Cf. *Introduction à la Bible*, II, 377. — A. Sabatier, *Saint Paul*, Paris, 1912^4^. — W. Grundmann, *Die Apostel zwischen Jerusalem und Antiochia*, dans *Z. N. T. W.*, XXXIX, 1940, p. 110-137. — W. G. Kümmel, *Jesus und Paulus*, dans *Judaïca*, IV, 1948, p. 1-35. — H. F. von Campenhausen, *Der Urchristliche Apostelbegriff*, dans *Studia Theologica*, 1948, p. 96-130. — M. Goguel, *De Jésus à l'Apôtre Paul*, dans *Rev. Hist. Phil. Rel.*, XVIII-XIX, 1948-1949, p. 1-29. — R. Schnackenburg, *Paulus als Künder des Heilsbotschaft in seinen Gemeinden*, dans *Paulus*, XXI, 1949, p. 1-8, 81-94. — Ph. H. Menoud, *La vie de l'Église naissante*, Neuchâtel, 1952. — E. Benz, *Paulus als Visionär*, Mayence, 1952. — C. K. Barret, *Paul and the « Pillar » Apostels*, dans *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan*, Haarlem, 1953, p. 1-19. — H. Metzger, *Les routes de S. Paul dans l'Orient grec*, Neuchâtel, 1954. — J. Demmeler, *Selbstwertbewusstsein und Demut. Das Verhältnis der beiden Tugenden in den Paulusbriefen*, Rome, 1955. — W. Prentice, *St Paul's Journey to Damascus*, dans *Zeitschr. Neut. Wiss.*, XLVI, 1955, p. 250-255. — O. Bauernfeind, *Die Begegnung zwischen Paulus und Kephas, Gal., I, 18-20*, dans *Z. N. T. W.*, XLVI, 1956, p. 268-276. — W. Propulski, *The Conversion of St Paul*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, XIX, 1957, p. 453-473. — A. P. Davies, *The First Christian. A study of St Paul and Christian Origins*, New York, 1957. — K. H. Schelkle, *Römische Kirche im Römerbrief*, dans *Z. Kath. Theol.*, LXXXI, 1959, p. 393-404. — J. Cambier, *Paul, apôtre du Christ et prédicateur de l'évangile*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, LXXXI, 1959, p. 1009-1028. — R. Bultmann, *Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte*, dans *New Testament Essays*, Manchester, 1959, p. 68-80. — P. Benoit, *La deuxième visite de S. Paul à Jérusalem*, dans

Biblica, XL, 1959, p. 778-792. — J. Dupont, *Les sources du Livre des Actes*, Desclée De Brouwer, 1960. — J. Cambier, *Connaissance charnelle et spirituelle du Christ dans 2 Cor., 5, 16*, dans *Littérature et Théologie pauliniennes*, Desclée De Brouwer, 1960, p. 72-92.

5° *Le texte des épîtres.* — H. J. Chapmann, *Pélage et le texte de Paul*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, XIX, 1923, p. 25-43. — P. Benoit, *Le Codex paulinien Chester Beatty*, dans *Rev. Bibl.*, XLVI, 1947, p. 58-82. — G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, Londres, 1953, ouvrage dont l'auteur a donné une vue d'ensemble dans *Réflexions sur l'histoire du texte paulinien*, dans *Rev. Bibl.*, LIX, 1952, p. 5-22. — H. J. Vogels, *Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster*, Bonn, 1953. — B. M. Metzger, *Annotated Bibliographie of the Textual Criticism of the New Testament, 1914-1939*, Copenhague, 1955. — J. Finegan, *The Original Form of the Pauline Collection*, dans *Harv. Theol. Rev.*, XLIX, 1956, p. 85-103.

6° *Langue et composition.* — Cf. *Introduction à la Bible*, II, 387 et les ouvrages de Bultmann et de Bonhöffer cités *supra*, sous 3°. — E. Norden, *Die antike Kunstproza*, II, Berlin, 1918³, p. 502 sq. — J. Weiss, *Beiträge zur Paulinischen Rhetorik*, dans *Theol. Stud.*, Gœttingue, 1897, p. 165-247. — A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, I, Paris, 1928, p. 317 sq. — W. Straub, *Die Bildersprache des Apostels Paulus*, Tubingue, 1937. — C. Maurer, *Der Schluss « a minore ad maius » als Element paulinischer Theologie*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, LXXXV, 1960, col. 149-152.

7° *La théologie de S. Paul.* — 1. *Études générales.* — Les théologies du N. T. dans *Introduction à la Bible*, II, 376 et 764; nous signalons particulièrement le triptyque de théologie paulinienne publié par Mgr Cerfaux, pour la méthode de recherches qu'il enseigne et les résultats exégétiques qu'il propose : L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant S. Paul*, Paris, 1948³; *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1954²; *Le chrétien dans S. Paul*, Paris, 1962. — K. Pieper, *Paulus und die Kirche*, Paderborn, 1932. — W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart, 1934. — E. Fuchs, *Christus und der Geist bei Paulus*, Leipzig, 1932. — G. Stafelbach, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus*, Fribourg-en-Br., 1932. — H.-D. Wendland, *Die Mitte der paulinischen Botschaft. Die Rechtfertigungslehre des Paulus im Zusammenhange seiner Theologie*, Gœttingue, 1935. — V. Gronbech, *Paulus und die Mystik*, Munich, 1941. — P. Bläser, *Das Gesetz bei Paulus*, Munster-en-W., 1941. — R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, Munich, 1950. — H. Mehl-Koehnlein, *L'homme selon l'Apôtre S. Paul*, Neuchâtel, 1951. — W. Grossouw, *In Christ. A Sketch of the Theology of St Paul*, Westminster, Maryland, 1952. — A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubingue, 1954². — J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague, 1954. — F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes*, Trèves, 1955. — A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, Fribourg-en-Br., 1956². — R. Knox, *L'Évangile de S. Paul*, Paris-Bruges, 1956. — W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, Londres, 1956. — C. Haufe, *Die sittliche Rechtfertigungslehre des Paulus*, Halle, 1957. — C. H. Dodd, *The Meaning of Paul for Today*, Londres, 1958. — H. J. Schoeps, *Paulus, Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tubingue, 1959.

2. *Études particulières.* — Plus encore que pour le 1., il a fallu limiter le nombre des études citées. Voir *Introduction à la Bible*, II, 375 sq., 840. — M. Meinertz, *Mystik und Mission bei Paulus*, dans *Z. N. T. W.*, XIII, 1923, p. 1-12. — J. Wobbe, *Der Charis-Gedanke bei Paulus*, Munster, 1932. — B. Brinkmann, *Die Lehre von der Parousie beim hl. Paulus u. im Henochbuch*, dans *Biblica*, XIII, 1932, p. 315-334, 418-434. — M.-J. Lagrange, *Les origines du dogme paulinien de la divinité du Christ*, dans *Rev. Bibl.*, XLV, 1936, p. 5-33. — D. Buzy, *S. Paul et S. Matthieu*, dans *Rech. Sc. Rel.*, XXVIII, 1938, p. 473-478. — P. Benoit, *La Loi et la Croix d'après S. Paul*, dans *Rev. Bibl.*, 1938, p. 481-509. — J. Lebreton, *Études sur la contemplation dans le N. T.*, II. *La contemplation dans S. Paul*, dans *Rech. Sc. Rel.*, XXX, 1940, p. 81-108. — E. G. Gulin, *Die Freiheit in der Verkündigung des Paulus*, dans *Zeitschr. Syst. Theol.*, XVIII, 1941, p. 458-481. — Fr. Büchsel, *« In Christus » bei Paulus*, dans *Z. N. T. W.*, XLII, 1942, p. 141-158. — P. Benoit, *Sénèque et S. Paul*, dans *Rev. Bibl.*, LIII, 1946, p. 7-35. — W. G. Kümmel, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, Zurich, 1948. — M. Goguel, *De Jésus à l'Apôtre Paul*, dans *Rev. Hist. Phil. Rel.*, XXVIII-XXIX, 1948-1949, p. 1-29. — J. Dupont, *Gnosis*, Desclée De Brouwer, 1949. — L. Cerfaux, *La théologie de la grâce selon S. Paul*, dans *La Vie Spirituelle*, LXXXIII, 1950, p. 5-19. — R. Schnackenburg, *Typen der metanoia-Predigt im Neuen Testament*, dans *Münch. Theol. Zeitschr.*, I, 1950, p. 1-13. — O. Cullmann, *Paradosis et Kyrios. Le problème de la tradition dans le Paulinisme*, dans *Rev. Hist. Philos. Rel.*, XXX, 1950, p. 1-11. — P. Benoit, *« Nous gémissons, attendant la rédemption de notre corps »*, dans *Rech. Sc. Rel.*, XXXIX, 1951-1952, p. 267-280. — L. Cerfaux, *Mystique paulinienne*, dans *La Vie Spir.* (Supplément), VI, 1952, p. 413-424; *La résurrection des morts dans la vie et la théologie de S. Paul*, dans *Lumière et Vie*, I, 1952, p. 61-82. — O. Gert, *Die mit syn-verbundenen Formulierungen im paulinischen Schriftum*, Diss., Berlin, 1952. — O. Kuss, *Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament*, dans *Theol. u. Glaube*, XLII, 1952, p. 401-425. — H. D. Wendland, *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen nach Paulus*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, LXXVII, 1952, col. 457-470. — J. Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, *L'union avec le Christ*, Desclée De Brouwer, 1952. — H. Greeven, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus*, dans *Z. N. T. W.*, XLIV, 1952-1953, p. 1-43. — J. Giblet, *S. Paul, serviteur de Dieu et Apôtre de Jésus-Christ*, dans *La Vie Spir.*, LXXXIX, 1953, p. 244-263. — R. Stählin, *Der Herr ist der Geist*, dans *Kosmos und Ekklesia (= Festschrift für W. Stählin)*, 1953, p. 40-54. — M.-E. Boismard, *La divinité du Christ d'après S. Paul*, dans *Lumière et Vie*, II, 1953, p. 75-110. — F. Böckle, *Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen*, Fribourg (Suisse), 1953. — A. Feuillet, *La connaissance naturelle de Dieu par les hommes d'après Rom., I, 18-23*, dans *Lumière et Vie*, 1954, p. 207-224. — L. Cerfaux, *L'antinomie paulinienne de la vie apostolique*, dans *Recueil L. Cerfaux*, II, Gembloux, 1954, p. 455-467; *L'unité du corps apostolique dans le N. T.*, dans *l'Église et les Églises*, I, Chevetogne, 1954, p. 99-110. — H. Schlier, *Die Kirche als Geheimnis Christi*, dans *Theol. Quartalschr.*, CXXXIV, 1954, p. 385-396. — A. Bertrangs, *La vocation des Gentils chez S. Paul*, dans *Eph. Theol. Lov.*, XXX, 1954, p. 391-415. — A. Viard, *Le fruit de l'Esprit*, dans *La Vie Spir.*, LXXXVIII, 1953, p. 451-470. — V. Warnach, *Taufe und Christusgeschehen nach Röm., 6*, dans *Arch. f. Liturgiewiss.*, III, 1954, p. 284-366. — F. Refoulé, *S. Paul et l'unité de l'Église*, dans *Irénikon*, XXVIII, 1955, p. 5-18. — O. Kuss, *Paulus über staatliche Gewalt*, dans *Theol. u. Glaube*, XLV, 1955, p. 321-334. — R. Schnackenburg, *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus*, dans *Münch. Theol. Zeitschrift*, VI, 1955, p. 32-53. — R. Löwe, *Das Selbstbewusstsein des Apostels Paulus*, dans *Monatschrift f. Pastoraltheol.*, XLIV, 1955, p. 385-395. — O. Kuss, *Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen*, dans *Theol. u. Gl.*, XLVI, 1956, p. 1-25; *Zur Geschichtstheologie der paulinischen Hauptbriefe*, dans *Theologie und Glaube*, XLVI, 1956, p. 241-260; *Die Formel « durch Christus » in den paulinischen Hauptbriefen*, dans *Tr. Theol. Zeitschr.*, LXV, 1956, p. 193-201. — G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, dans *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, LIII, 1956, p. 312-348. — G. Didier, *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de S. Paul*, Paris, 1956. — Ch. Masson, *L'Évangile et la sagesse selon l'apôtre Paul*, dans *Rev. Théol. Phil.*, VII, 1957, p. 95-110. — A. Dietzel, *Beten im Geist. Eine religionsgeschichtliche Parallele aus den Hodaiot zum paulinischen Beten im Geist*, dans *Theol. Zeitschr.*, XIII, 1957, p. 12-32. — W. Grundmann, *Die Uebermacht der Gnade, Eine Studie zur Theologie des Paulus*, dans *Z. N. T. W.*, XLVIII, 1957, p. 50-72. — A. Feuillet, *Le Mystère pascal et la résurrection des chrétiens d'après les Épîtres pauliniennes*, dans *Nouv. Revue Théol.*, LXXIX, 1957, p. 337-354. — H. F. von Campenhausen, *Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus*, dans *Sitz. der Heidelb. Akademie der Wiss., Philos.-Hist. Kl.*, 1957. — A.-M. Denis, *L'Apôtre Paul, prophète « messianique » des Gentils*, dans *Eph. Theol. Lov.*, XXXIII, 1957, p. 245-318; *L'investiture de la fonction apostolique par « Apocalypse »*, dans *Rev. Bibl.*, LXIV, 1957, p. 335-362, 492-515. — J. Cambier, *La seigneurie du Christ sur son Église et sur le monde d'après le N. T.*, dans *Irénikon*, XXX, 1957, p. 379-404. — F. Neugebauer, *Das paulinische « In Christo »*, dans *N. T. Stud.*, IV, 1957-58, p. 124-138. — J. Reuss, *Die Kirche als « Leib Christi » und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus*, dans *Bibl. Zeitschr.*, N. F., II, 1958, p. 103-127. — A. Feuillet, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les Épîtres pauliniennes*,

dans *Rev. Bibl.*, LXVI, 1959, p. 481-513. — R. Bultmann, *Adam und Christus nach Röm, 5*, dans *Z. N. T. W.*, L, 1959, p. 145-165. — J. Schmid, *Die alttest. Zitate bei Paulus und die Theorie vom sensus plenior*, dans *Bibl. Zeitschr.*, N. F., III, 1959, p. 161-173. — K. Prümm, *Die Botschaft des Römerbriefes. Ihr Aufbau und Gegenwartswert*, Fribourg-en-Br., 1960. Διακονία Πνεύματος (= la théologie de II Cor., I-VII), Fribourg-en-Br., 1960.

J. CAMBIER, S. D. B.

PAUVRE. — I. Dans l'Ancien Testament : 1° Vocabulaire. 2° La pauvreté, fait social. 3° Le sens religieux de la pauvreté. II. Dans le Nouveau Testament : 1° Vocabulaire. 2° Les pauvres autour de Jésus. 3° Jésus pauvre. 4° Jésus et les pauvres. 5° L'Église des pauvres. Bibliographie.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — La pauvreté est d'abord dans l'A. T. un fait social lié aux circonstances politiques et économiques. Ce fait provoque la réflexion religieuse. Elle l'envisage sous divers aspects qui seront l'objet principal de cet article. Pour étudier ceux-ci, il est utile d'examiner le vocabulaire de pauvreté de l'A. T. et la situation sociale des pauvres aux diverses étapes de l'histoire d'Israël.

1° *Vocabulaire.* — Le texte hébreu et le texte grec correspondent à des stades bien différents de la pensée biblique sur la pauvreté.

1. Pour désigner le pauvre, *l'hébreu* dispose de nombreux termes :

— אֶבְיוֹן (de la racine אבה, « vouloir », « désirer »... attestée en akkadien, égyptien, araméen, arabe) apparaît dans le Code de l'Alliance (Ex., XXIII, 6, 11). Il est employé 61 fois dans l'A. T. hébreu (9 fois dans les Codes, 17 dans les Prophètes, 24 dans les Psaumes, 10 dans les Sages, 1 en Esther). A l'origine, le mot désigne : « le pauvre considéré avant tout sous son aspect de quémandeur, de mendiant. Le mot n'exprime pas qu'un déficit, mais aussi une attente et une requête » (P. Humbert, « *Le mot biblique èbyôn* », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1952, p. 1-6, repris en *Opuscules d'un hébraïsant*, Neuchâtel, 1958, p. 187-192).

— דַּל (de la racine דלל, « être mince », « faible », « chétif », attestée en akkadien et en arabe) apparaît dans les vieux récits historiques (Jud., VI, 15; II Sam., III, 1; XIII, 4). Ce terme est employé 48 fois dans l'A. T. hébreu (5 fois dans les Récits, 4 dans les Codes, 13 dans les Prophètes, 6 dans les Psaumes, 20 en Job et Proverbes). Dans les textes anciens, il décrit le pauvre comme le maigre, le chétif.

— מִסְכֵּן (qui trouve un parallèle dans l'akkadien *muškênu* et dans l'arabe, d'où vient notre mot français « mesquin ») indique celui qui est dépendant. On ne le rencontre que 4 fois dans la Bible hébraïque, en Eccl. IV, 13; IX, 15, 15, 16.

— עָנִי (de la racine ענה II, « être courbé », « abaissé », « accablé ») apparaît dans le Code de l'Alliance (Ex., XXII, 24). Utilisé 80 fois dans l'A. T. hébreu, il est le plus courant des noms du pauvre (7 fois dans les Codes, 25 chez les Prophètes, 32 dans les Psaumes, 16 chez les Sages). Le עָנִי est « l'homme qui se trouve dans un état de capacité, de vigueur, de valeur amoindries » (H. Birkeland, *Ani und Anaw in den Psalmen*, Oslo, 1933), sous le coup d'une misère actuelle ou permanente, pauvreté économique et aussi maladie, prison, oppression.

— עָנָו semble une forme aramaïsante issue de la même racine (M. Birkeland, *op. cit.*, 16-20). Elle a souvent été confondue avec le mot précédent par les copistes, comme l'attestent les *Ketib* et *Qeré*. On la trouve à partir des prophètes du VIII^e^ s. (Am., II, 7; VIII, 4; Is., XI, 4; XXIX, 19...). Elle se rencontre 25 fois dans l'A. T. (une seule fois au singulier en Num., XII, 3; 7 fois chez les Prophètes, 13 dans les Psaumes; 4 en Proverbes et Job). Le terme a le même sens fondamental que עָנִי, mais il a pris plus facilement que les autres un sens religieux (humble devant Dieu).

— רָשׁ (participe de רוּשׁ, « être pauvre ») se trouve dès les vieux récits du livre de Samuel (I Sam., XVIII, 23; II Sam., XII, 1, 3, 4). L'A. T. l'utilise 21 fois et surtout les Sages (4 en Samuel, 1 en Psaumes, 14 en Proverbes, 2 dans l'Ecclésiaste). Il indique toujours la pauvreté au sens social, sans nuance religieuse.

Ces différents termes sont souvent employés en parallèle, ce qui tend à atténuer leurs nuances propres; mais il ne faut jamais négliger celles-ci. Avec le développement de la révélation, tout ce vocabulaire tend à prendre une signification doctrinale : exprimant d'abord une réalité sociologique, il finit par dire une attitude de foi; le pauvre devient un « client de Dieu ». La pauvreté tend à signifier ouverture à Dieu, humilité devant Dieu.

2. *Les différents traducteurs de la Septante* ont donné des traductions assez diverses des termes hébreux précédents. Cette diversité tient pour une part au vocabulaire propre à chaque traducteur; elle exprime aussi parfois une interprétation nouvelle du texte ancien.

a) En grec classique, les termes des traducteurs ont en général un sens social, sans résonance religieuse :

— l'ἀδύνατος est « le faible », sans puissance physique ou sociale.

— l'ἀσθενής a un sens analogue, mais semble surtout employé pour « le chétif », le « maladif ».

— l'ἐνδεής est « celui qui manque », et notamment l'indigent.

— le πένης est le travailleur qui peine pour vivre (selon la définition qu'en donne Aristophane, *Ploutos*, 552-553).

— le πραΰς est « le doux », « le clément », « l'apaisé ». C'est le seul terme du vocabulaire biblique de pauvreté qui présente dans la langue classique une valeur morale (F. Hauck et S. Schulz, dans *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, VI, 1958, p. 645-647; cf. C. Spicq, dans *Revue biblique*, 1947, p. 324-328).

— le πτωχός, « le blotti », est le mendiant qui ne possède rien (cf. Aristophane, *ibid.* : « la vie du πτωχός, c'est de vivre sans rien avoir »).

— le ταπεινός, appliqué à un homme, désigne celui qui est « bas », soit par nature (et notamment par condition sociale), soit volontairement (les suppliants, les quémandeurs), soit par l'action des autres (les vaincus, les humiliés). J. Coste a donné une étude pénétrante des problèmes que pose ce terme dans la Septante : *Trois essais sur la Septante à partir du mot* ταπεινός, thèse dactylographiée, Lyon, 1953.

b) L'équivalence de ces termes grecs avec les mots hébreux du vocabulaire de pauvreté n'est pas constante. Ils sont parfois interchangeables :

— אֶבְיוֹן a été traduit par πένης (29 fois), πτωχός (10), ἐνδεής (5), ἀδύνατος (4), des dérivés de δεῖσθαι (3), ταπεινός (2), ἀσθενής (1).

— דַּל par πτωχός (23), πένης et πενιχρός (10), ταπεινός (5), ἀσθενής et ἀσθενεῖν (5), ἀδύνατος (3).

— מִסְכֵּן par πένης (4).

— עָנִו par πραΰς (8), ταπεινός et ταπείνωσις (6), πένης (4), πτωχός (4).
— עָנִי par πτωχός (38), πένης et πενιχρός (13), ταπεινός et ταπεινοῦν (9), πραΰς (4), ἀσθενής (2), ἀδύνατος (1).
— רָשׁ par πτωχός (9), πένης (6), ταπεινός (1).

A côté des cas où ces variations sont à expliquer par la différence des traducteurs, il faut noter que les termes hébreux sont souvent rendus avec justesse.

Souvent aussi la Septante prolonge la spiritualisation du vocabulaire de pauvreté que nous allons constater chez les prophètes et dans les psaumes. Tantôt elle rend un terme assez terne dans l'hébreu par un mot plus spirituel (עָנִי est rendu 4 fois par πραΰς); tantôt c'est le mot grec lui-même qui prend une valeur plus haute à la suite de l'hébreu : ainsi πτωχός en Is., xxv, 3; xxix, 19, ταπεινός en Ps., xviii, 28; cxxxi, 2; Prov., iii, 34; Is., xxvi, 6; lxvi, 2; Dan., iii, 87 (cf. R. A. Gauthier, *Magnanimité*, Paris, 1951, p. 398); la même tendance apparaît dans les différents correspondants grecs de עָנִו qui est le terme hébreu le plus riche en résonances doctrinales (il faut cependant tenir compte de la confusion fréquente entre עָנִי et עָנִו).

c) Au-delà de la Septante, les versions grecques d'Aquila, Symmaque et Théodotion prolongeront cette spiritualisation du vocabulaire. Aquila, par ex., rend par πραΰς le עָנִי d'Is., lxvi, 2, que la Septante rendait par ταπεινός; de même Symmaque dans Ps., xviii, 28. Une inscription inédite récemment découverte dans les ruines de la synagogue de Besara emploie πενιχρὸς comme une qualification morale (*Revue biblique*, 1961, p. 410-411).

2° *La pauvreté, fait social.* — De Moïse à Jésus, Israël n'a jamais cessé de compter des pauvres. Mais il les considère de façons bien diverses suivant les époques et les différents genres de sa littérature.

Durant sa phase nomade initiale, le peuple de Dieu tout entier est pauvre. Il ne connaît ni riches, ni indigents. Tout est commun entre ses membres et il n'y a pas de propriété individuelle.

A l'époque des Juges et des premiers rois, la sédentarisation entraîne le partage de la terre. Les conditions économiques commencent à se différencier, mais les inégalités sociales ne sont pas encore très accentuées. Les fouilles dans les cités israélites du x^e^ s. manifestent un train de vie assez semblable entre toutes les familles (R. de Vaux, *Les institutions de l'A. T.*, i, Paris, 1958, p. 114). Déjà pourtant le Code de l'Alliance se préoccupe des esclaves (Ex., xxi, 1-11, 20-21, 26, 27, 32), des étrangers résidents (Ex., xxii, 20; xxiii, 9, 12), des veuves et des orphelins (Ex., xxii, 21-23), des indigents (Ex., xxii, 24-26; xxiii, 3, 6, 11 : successivement עָנִי, דַּל et אֶבְיוֹן).

La civilisation monarchique développe les institutions et l'économie, surtout dans le royaume du Nord. Les ministres et les fonctionnaires, les gros propriétaires, les trafiquants, en relations avec l'étranger, amassent des fortunes importantes. Les petites gens, écrasés par les fermages, les impôts, les spéculations, forment une classe de pauvres (cf. I Sam., viii, 11-17). Témoin le contraste des quartiers riches et pauvres dans les cités du viii^e^ s. (R. de Vaux, *op. cit.*, 114); témoin les attaques des prophètes de l'époque contre le luxe des grands (Am., iii, 12, 15; iv, 1; v, 11; vi, 4-7; Os., vii, 5; viii, 14; x, 1; xii, 9; Is., ii, 7, 13-16; iii, 16-24; v, 8-12; ix, 9; xxviii, 1; xxxii, 13-14).

Après la disparition du royaume d'Israël en 721, Juda reste seul, ravagé par Assur, écrasé par son tribut. L'appauvrissement est plus sensible pour les hautes classes de la société, mais il ne peut pas ne pas se répercuter sur les plus pauvres. A la fin du vii^e^ s., l'effondrement d'Assur et le règne de Josias apportent une amélioration passagère. Mais, bientôt, la suzeraineté de Babel (605), la déportation de Jojakin, des princes, des notables et des ouvriers en fer (597), la prise de Jérusalem et l'exil (586) mettent fin à la vie nationale; cette fois encore, les grands sont plus touchés que les petits dont beaucoup échappent à l'exil, mais sans sortir de la condition insignifiante qui les en a préservés.

Le retour de l'exil en 537 est une période d'austérité : la pauvreté du sol judéen, plus sensible encore après le séjour en Babylonie, l'occupation des domaines par les Juifs non exilés et par les Samaritains, les travaux de reconstruction interdisent tout luxe au Temple (Agg., ii, 3; Esdr., iii, 12) et rendent la vie difficile (Agg., i, 6-9; Zach., viii, 10). Les capitaux venus de Babylonie réintroduisent une différenciation sociale, sensible chez Néhémie (v) comme en Isaïe (lv-lxvi).

La longue paix assurée par les Perses (538-333), puis par les Ptolémée (323-198) favorise une expansion économique que la persécution séleucide (167-164) ne semble pas avoir troublée trop profondément. L'indépendance acquise par les Asmonéens (142) dut être favorable à l'économie du pays. Le faste d'Hérode enfin (37-4) atteste des ressources considérables qui n'allèrent pas d'ailleurs sans impôts, confiscations et finalement sans dettes considérables (Fl. Josèphe, *Antiquités Juives*, XVI, v, 4 et vii, 1). Mais la prospérité nationale semble avoir profité davantage aux grands qu'aux masses, dont la condition est alors assez misérable (S.-W. Baron, *Histoire d'Israël*, i, Paris, 1956, p. 351-356). Il y a toujours des pauvres en Israël (Deut., xv, 11; Macch., xiv, 7).

3° *Le sens religieux de la pauvreté.* — Devant le fait permanent de la pauvreté, la pensée religieuse d'Israël présente des réactions assez diverses suivant les époques et surtout suivant le niveau religieux des fidèles.

1. *La pauvreté châtiment.* — Des origines aux sadducéens du temps de Jésus, la vieille loi de la rétribution temporelle demeure un principe fondamental de la pensée religieuse.

Tout au long de la tradition, on trouve des textes qui affirment que l'ami de Dieu est un riche, tels Abraham (Gen., xiii, 2; xx, 14; xxiv, 35), Isaac (Gen., xxvi, 13-14), Jacob (Gen., xxx, 30), Salomon (I Reg., x). La prospérité du juste est un thème des Sages (Prov., iii, 16; xv, 6; xix, 23; xxviii, 20; Job, v, 24; xlii, 10-12; Eccli., xi, 21-25; xxxi, 11, etc.); on le retrouve dans les psaumes sapientiels (Ps., i, 1-3; cxii, 1-3, etc.).

Dans cette perspective, le pauvre peut facilement être regardé comme un pécheur. Au simple niveau de l'expérience humaine, la sagesse traditionnelle annonce la pauvreté au paresseux, à l'ivrogne, au rêveur (Prov., vi, 6-11; x, 4; xii, 11; xiv, 23; xx, 13; xxi, 17; xxiii, 20-21; xxiv, 30-34; xxviii, 19; Eccli., xviii, 33 - xix, 1 sq.). La foi yahwiste approfondit ces constatations courantes en les plaçant sous la lumière du jugement de Dieu (Deut., xxviii, 15-46; Ps., cix, 10-12; Prov., xiii, 18, 23, 25; Job, v, 1-7; xv, 25-35; xx, 20-22; xxii, 20; xxvii, 16-19...); l'impie ne peut se maintenir dans la prospérité, le juste doit réussir.

Ce jugement défavorable sur la pauvreté tient pourtant assez peu de place dans l'A. T., surtout si l'on en compare la fréquence avec celle des thèmes suivants.

2. *Le scandale de la pauvreté.* — Malgré la foi si ferme d'Israël à la rétribution temporelle, la pauvreté apparaît souvent dans l'A. T. comme un état anormal et scandaleux, devant lequel il faut réagir. Cette réaction est née manifestement de l'expérience courante, où l'on rencontre tant de justes pauvres, tant de riches impies (Mich., VI, 12; Prov., XVI, 8, 19; XIX, 1, 22; XXVIII, 6; Eccli., XIII, 17-20, etc.). Elle prend des formes différentes chez les frères du pauvre et chez le pauvre lui-même :

a) Vis-à-vis du pauvre, la tradition constante de la Bible proclame *le devoir d'assistance fraternelle.*

Le *Code de l'Alliance* se préoccupe d'adoucir la condition de l'esclave hébreu par la libération septennale et par la vengeance des torts qu'il a subis (Ex., XXI, 1-11, 20, 26-27). Il interdit la violence contre la veuve et l'orphelin (Ex., XXII, 21-23); il protège l'indigent dans ses emprunts (Ex., XXII, 24-26) et ses procès (Ex., XXIII, 6); il assure sa subsistance durant l'année sabbatique (Ex., XXIII, 11). Ces prescriptions ne sont pas pitié sentimentale pour le malheureux, ni revendication de sa dignité personnelle. Une vue plus profonde et plus religieuse les commande : celle du peuple de Dieu qui forme un tout organique, un peuple fraternel dont les inégalités sociales brisent la solidarité sacrée.

Au VIII[e] s., les *prophètes* surgissent comme défenseurs du pauvre et ils vont prolonger cette protestation jusqu'à la fin du VI[e] s. Ils dénoncent toutes les formes de l'oppression : les tributs écrasants (Am., IV, 1; V, 11-12; Is., III, 14-15), le commerce frauduleux (Am., VIII, 4-5), l'accaparement des terres (Mich., II, 1-3), la violence (Ez., XVI, 49; XVIII, 12-13; Zach., VII, 10), les jugements injustes (Is., X, 1-2; XXXII, 7; Jer., V, 28; XXII, 16), la vente comme esclaves des débiteurs insolvables (Am., II, 6; VIII, 6).

Sous l'influence des premiers prophètes, le *Deutéronome* reprend et développe les prescriptions du Code de l'Alliance : le fait est particulièrement sensible à propos de l'année sabbatique (Deut., XV, 1-18); des fêtes (XVI, 11, 14), des gages, salaires et lois de bienfaisance (XXIV, 10-22). A. Causse a analysé les « tendances caritatives » de ces décisions; il les a justement rattachées au souci de restaurer la fraternité idéale du peuple de Dieu (*Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Paris, 1937, p. 160-177).

Tous les âges d'Israël, toutes les formes littéraires proclament ce devoir d'assister les pauvres : la loi de sainteté (Lev., XIX, 9, 10, 13; XXIII, 22), les psaumes (Ps., XLI, 2; LXXXII, 3-4; CIX, 16; CXII, 9), les sages (Prov., XIV, 21, 31; XVII, 5; XIX, 17; XXI, 13; XXII, 9, 22-23; XXVIII, 3, 27; XXIX, 7, 14; XXXI, 20; Job, XXIX, 12-16; XXX, 25; XXXI, 16-20). C'est là un devoir essentiel.

b) Devant le fait douloureux de la pauvreté, c'est d'abord vers Dieu que se tournent les pauvres : *le Psautier est plein de leurs prières.*

Ils font appel au secours divin (X, 12; XXV, 16; XL, 18; LXIX, 30; LXX, 6; LXII, 2; LXXIV, 19, 21; LXXXVI, 1; LXXXVIII, 16; CIX, 22).

Ils proclament leur espoir en son intervention (IX, 13, 19; X, 17; XII, 6; XIV, 6; XVIII, 28; XXII, 27; XXV, 9; XXXV, 10; XXXVII, 11; LXXVI, 10; CXL, 13; on peut comparer les Psaumes de Salomon, V, 10-17; X, 5; XV, 2; XVIII, 3). Cette espérance, qui prend toute sa coloration messianique en Ps., LXII, 4, 12, 13 et CXXXII, 15, s'appuie sur les promesses des prophètes (Is., XI, 4; XIV, 30-32; XXIX, 19; XLI, 17; XLIX, 13; LI, 21; LIV, 11; LXI, 1; XXV, 4; XXVI, 6), comme sur la réflexion des sages (Prov., XXVIII, 8; Job, V, 15-16; XXXVI, 6-15).

Plusieurs fois, déjà, des pauvres sauvés chantent leur action de grâces, comme Jér., XX, 13 (Ps., XXII, 25; XXXIV, 3, 7; LXVIII, 11; LXIX, 33-34; CVII, 41; CIX, 31; CXIII, 7; CXLVII, 6; CXLIX, 4; I Sam., II, 8; Hab., III, 14).

L'identification de ces pauvres du Psautier a été fort discutée. A la suite de H. Graetz (1882-1883), d'I. Loeb (1892) et de A. Rahlfs (1892), on les a souvent considérés comme un véritable parti des dévots qui se serait constitué après l'exil et serait à l'origine de la plupart des textes du Psautier. Les רְשָׁעִים (méchants, impies) auxquels ils s'opposent sans cesse seraient les Juifs infidèles contaminés par le paganisme du temps. Face à ces incrédules, les « pauvres » se considéreraient comme l'Israël authentique. R. Kittel (1922) a soutenu une hypothèse analogue; A. Causse y est favorable (*Les pauvres d'Israël*, Paris, 1922; *Du groupe...*, 1937, p. 243-258).

Plusieurs auteurs ont été plus réservés : W. Baudissin (1912) voit dans les *Anawim* un mouvement religieux plutôt qu'un parti proprement dit; S. Mowinckel (1921), H. Bruppacher (1924), H. Birkeland (1933), A. Kuschke (1939), J. van der Ploeg (1950), E. Percy (1953) etc. refusent de voir dans les *Anawim* un groupe socialement organisé. Ce sont des individus malheureux qui se présentent comme des fidèles de Yahweh, face aux impies (que S. Mowinckel identifie assez arbitrairement aux sorciers et H. Kuschke aux sages).

Les individus et la communauté liturgique d'Israël reprendront souvent, au cours des âges, les psaumes des pauvres; ils s'en serviront pour présenter au Seigneur les détresses les plus spirituelles. Mais il faut sûrement maintenir à l'origine de la majorité d'entre eux une détresse temporelle réelle (E. Percy a fortement soutenu ce point de vue en *Die Botschaft Jesu*, Lund, 1953, p. 47-63).

c) Ainsi la pauvreté apparaît à la foi d'Israël comme *une épreuve* (Ps. Salom., XVI, 12-15), et donc comme un fait temporaire. Les frères de l'indigent doivent le secourir; lui-même ne doit pas perdre l'espoir. Il lui faut faire confiance au Seigneur, surmonter le scandale : c'est un peu la situation de Job.

3. *L'idéal de la pauvreté.* — L'expérience a dû apprendre assez vite aux fidèles de Yahweh ce que les sages exprimeront plus tard : que la richesse est décevante (Ps., XLIX; Eccl., V, 9 - VI, 12), qu'elle conduit facilement à l'orgueil, au désordre, à l'injustice, à la violence (Prov., XXX, 9; Eccli., XXXI, 5-7). Ainsi les meilleurs ont-ils dû être amenés à discerner la valeur spirituelle de la pauvreté.

On va suivre ici les étapes de cette découverte chez les prophètes, puis en examiner quelques expressions caractéristiques dans les psaumes, la Septante et les textes de Qumrân.

a) Les *prophètes*, ici encore, sont les initiateurs, parce que leur mission leur a fait connaître la pauvreté en leur propre vie comme en celle de leurs plus fidèles auditeurs.

Amos met déjà en parallèle le juste et le אֶבְיוֹן (II, 6), parce qu'il doit s'affronter à l'injustice des puissants.

Isaïe fait porter tout son effort contre l'orgueil qui est refus de foi chez les grands de Juda (II, 6-22; III, 9; V, 15, 21; XXIX, 14; XXX, 1) et d'Ephraïm (IX, 8-9; XXVIII, 1). Il attache donc une valeur singulière à l'humilité : il annonce le Messie enfant, signe du salut par la seule puissance de Dieu (IX, 5); il exige l'abandon total entre les mains du Seigneur (II, 22; VII, 9; VIII, 6; XXVIII, 16; XXX, 15-18). Déjà il fait une place spéciale aux pauvres dans le salut messianique (XI, 4; XIV, 30-32; XXIX, 19) et il établit un parallèle entre

עָנִו et le דַּל en XI, 4 ou le אֶבְיוֹן en XXIX, 19 et XXXII, 7 (ketib).

Sophonie est le premier des prophètes à présenter explicitement la עֲנָוָה comme une attitude religieuse; il la met en parallèle avec la justice (II, 3) et l'oppose à l'orgueil (III, 11-12) : c'est pratiquement la foi, avec une nuance d'abandon, d'humilité, de confiance; il y voit la source de toute justice (III, 13). Cette pauvreté est pour lui le trait caractéristique du « Reste » messianique, l'attitude propre du peuple idéal (H. Birkeland, *op. cit.*, p. 90). Sans doute est-ce l'humiliation nationale de Juda sous la tutelle d'Assur qui a conduit le prophète à cette intuition décisive.

Jérémie se qualifie de pauvre (אֶבְיוֹן) au moment où il chante son action de grâces au Dieu qui l'a délivré de la main de ses ennemis (XX, 13). Il désigne ainsi sa faiblesse devant leur puissance redoutable, mais aussi l'abandon absolu qui lui a permis d'être sauvé (I, 17-19; XV, 19-21; XXVI, 20-24).

Au terme de l'exil, le Livre de la Consolation voit Sion comme la cité pauvre (עֲנִיָּה, Is., LI, 21; LIV, 11). Cet adjectif pourrait désigner sa détresse matérielle, si grande alors; mais le prophète l'applique aussi au peuple racheté dont il annonce le salut (Is., XLI, 17; XLIX, 13). Il faut donc donner à ce terme une résonance analogue à celle de Sophonie (III, 12-13) sur le « Reste » messianique. Cette interprétation est fermement appuyée par les deux emplois du verbe dans le grand oracle du Serviteur de Yahweh (Is., LIII, 4 et 7).

Les oracles du retour, dans la troisième partie d'Isaïe, se situent à une période de graves difficultés économiques; les pauvres qu'ils nomment sont sans doute de réels indigents (les « humiliés » en LVII, 15; les עֲנוּיִם en LXI, 1; le עָנִי en LXVI, 2). Mais le contexte de ces oracles, où ces pauvres sont toujours situés devant le Dieu transcendant, et la tradition inaugurée par Sophonie invitent à voir dans cette pauvreté une attitude spirituelle : ouverture totale à Dieu, humilité parfaite dans le respect, l'obéissance et la componction. C'est la perfection de la foi.

C'est au début de la période grecque qu'il faut probablement situer les derniers oracles prophétiques. L'apocalypse d'Isaïe définit le peuple messianique comme un peuple de pauvres (דַּל et אֶבְיוֹן en Is., XXV, 4; עָנִי et דַּל en Is., XXVI, 6). Zacharie (IX, 9-10) surtout mérite l'attention par son originalité et par l'emploi qu'en fera Jésus : il décrit l'avènement du Messie « juste et sauveur, humble (עָנִי) et monté sur un âne »; le messie d'Isaïe (IX, 5-6) et de Michée (V, 4) était le prince de la paix dans un royaume de prospérité temporelle; celui de Zacharie (IX, 9-10) assume lui-même la pauvreté dont Sophonie et ses successeurs ont fait un trait caractéristique du « Reste » d'Israël. Jésus se reconnaîtra en cet oracle (Marc., XI, 1-10 et parallèles).

b) La plupart des *psaumes* de pauvres, nous l'avons dit plus haut, semblent avoir été à l'origine des prières d'indigents. Mais leurs demandes les plus concrètes ne se bornent pas à demander des biens matériels : les vrais fidèles de Yahweh tiennent plus à leur Dieu qu'à ses dons (Ps., XXXVII, 16; LXXXIV, 11; Prov., XV, 16; XVI, 8, 19; XXVIII, 6...). Ils désirent la faveur de Yahweh pour elle-même, et ils la sollicitent avec une humilité, un désintéressement, une confiance sincères. La pauvreté matérielle les conduit souvent à la pauvreté spirituelle. Il est clair que les psalmistes ont subi l'influence des prophètes (P. E. Bonnard a étudié ce fait à propos de Jérémie dans *Le Psautier selon Jérémie*, Paris, 1960).

On trouve aussi dans le Psautier des prières qui sont directement des prières d'humilité. Plusieurs indices le montrent :

Le psaume CXLIX, 4 met en parallèle les *anawim* et tout le peuple de Yahweh : ces pauvres ont conscience d'être le véritable Israël.

Le pauvre du psaume XXXIV, 7 (עָנִי) invite tous les *anawim* à participer à sa prière (℣. 3); il les qualifie successivement comme « ceux qui craignent Yahweh » (℣. 8, 10), « ceux qui s'abritent en Lui » (℣. 9, 23), « ses saints » (℣. 10), « ceux qui le cherchent » (℣. 11), « ses justes » (℣. 16, 20, 22), « ses serviteurs » (℣. 23).

Souvent les pauvres se situent face aux méchants (par exemple dans les ps. IX-X; XXV, XXXVII). Ceux-ci ne sont pas simplement des riches ou des puissants qui les oppriment, mais des orgueilleux, des railleurs qui ridiculisent leur foi.

Le vocabulaire des psaumes porte la trace de cette intelligence spirituelle de la pauvreté : le nom des pauvres paraît souvent en parallèle avec celui des justes (Ps., LXIX, 33-34; LXXXVI, 1-2; CXL, 13-14...); il fait fréquemment figure de titre d'honneur (cette remarque de W. Baudissin a souvent été reprise après lui).

Une des plus pures expressions de cette prière d'humilité est le psaume CXXXI où apparaît l'esprit d'enfance (thème fort rare dans l'Ancien Testament, prélude à la prière de Jésus).

c) La version des *Septante* accentue nettement la valeur de la pauvreté comme on l'a signalé plus haut à propos de son vocabulaire (cf. *supra*, col. 388).

J. Coste a montré par ex., à propos d'Is., XXV, 1-5, comment le traducteur d'Isaïe a prolongé la leçon de pauvreté spirituelle déjà présente dans le livre prophétique (*Le texte grec d'Isaïe, XXV, 1-5*, dans *Revue biblique*, 1954, p. 36-66).

On trouverait facilement d'autres indices de cet approfondissement : la πραΰτης de David en Ps., CXXXII, 1 (pour traduire ses peines עֳנוֹת), la définition de David comme un μικρός dans le psaume supplémentaire du grec CLI, 1...

d) Les *textes de Qumrân* désignent plusieurs fois les membres de leur secte comme des עֲנִיִּים (*1 QH*, V, 21; XVIII, 14; *1 QM*, XIV, 7) et des אֶבְיוֹנִים (*1 QpHab.*, XII, 3, 6, 10; *1 QH*, V, 22; XVIII, 22; *1 QM*, XI, 9, 13; XIII, 14).

Leur règle prescrit entre eux une mise en commun des biens (*1 QS*, I, 12; V, 2; VI, 17, 19, 22); celle-ci paraît assez limitée dans le Document de Damas (*C D*, XII, 8-11; XIII, 15-16; XIV, 13-14) qui peut correspondre à une autre époque de l'histoire de la secte ou à un autre milieu (J. Schmitt, *Les écrits du N. T. et les textes de Qumrân*, dans *Revue des Sciences religieuses*, 1956, p. 273-280, repris dans *Les manuscrits de la mer Morte* (colloque de Strasbourg), Paris, 1957, p. 100-107; J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris, 1957, p. 105-108); A. Dupont-Sommer préfère voir dans les possessions permises par le Document de Damas un statut propre à une catégorie spéciale de membres moins engagés dans la discipline de la secte (*Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, p. 173 (4), 175 (1). Cette discipline semble moins inspirée par la condamnation de la propriété (la Règle protège énergiquement celle de la communauté : *1 QS*, VI, 24-25; VII, 6-8) que par la souci de réaliser la fraternité parfaite de ses membres et d'anticiper le peuple messianique sans riches ni pauvres (Deut., XV, 4).

On trouve, en effet, dans les écrits de Qumrân, un véritable idéal de pauvreté spirituelle. On a dit plus haut la fréquence du titre de « pauvres » que se donnent ses membres. La עניה leur est souvent recommandée dans la Règle (*1 QS*, II, 24; V, 3; XI, 1). Le Maître de Justice se présente à maintes reprises comme un pauvre dans les *Hodayot* : il se nomme אביון (*1 QH*, II, 32; III, 25; V, 16, 18), עני (*1 QH*, II, 34; V, 13-14), רש (*1 QH*, II, 34; V, 14, 20).

II. Dans le Nouveau Testament. — 1° *Vocabulaire.* — 1. Les *Évangiles* posent un problème particulier : Jésus parlait araméen, avec un vocabulaire assez proche de celui de l'Ancien Testament hébreu. Les évangiles sont écrits en grec; sous l'influence sans doute de la *Koinè* profane, leur vocabulaire de pauvreté présente des différences sensibles avec celui des Septante : il indique surtout une condition sociale; mais l'influence de l'Ancien Testament et le substrat sémitique y ont introduit une coloration religieuse.

On ne trouve dans les évangiles ni ἔνδεής, ni πένης (πενιχρός seulement en Luc., XXI, 2).

Πτωχός est utilisé 24 fois (5 en Matthieu, 5 en Marc, 10 en Luc, 4 en Jean). Mais il indique surtout la pauvreté au sens social; il n'a de sens doctrinal, selon la tradition de l'Ancien Testament, que dans des *logia* de Jésus : Matth., V, 3 (où il est précisé par τῷ πνεύματι), surtout en des citations de l'Ancien Testament (Matth., XI, 5; Luc., IV, 18 et VII, 22).

La pauvreté spirituelle est exprimée par un vocabulaire nettement spécialisé : πραΰς (Matth., V, 5; XI, 29; XXI, 5), ταπεινός et les termes apparentés (Matth., XI, 29; XVIII, 4; XXIII, 12; Luc., I, 48, 52; XIV, 11; XVIII, 14) correspondent à l'usage des Septante. Il faut y joindre : μικρός (Marc., IX, 42 et par.; Matth., X, 42; XVIII, 10, 14), παιδίον (Marc., IX, 36-37 et par.; X, 13-15 et par.), νήπιος (Matth., XI, 25 et par.; XXI, 16).

2. *Chez Paul*, πτωχός et les termes de même racine indiquent généralement l'indigence matérielle, comme dans le grec profane du temps (II Cor., VI, 10; VIII, 2, 9). Toutefois, en Gal., II, 10 et Rom., XV, 26 où il s'agit des πτωχοὶ de Jérusalem, le terme doit avoir une nuance plus religieuse, puisqu'il désigne les « saints » (L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant S. Paul*, Paris, 2e éd., 1948, p. 103-104).

Πένης en II Cor., IX, 9 provient d'une citation du ps. CXII, 9 et désigne les indigents.

Ταπεινός indique les humbles en II Cor., VII, 6 et Rom., XII, 16; il est pris au sens défavorable de faible, effacé, en II Cor., X, 1; le verbe et le substantif correspondants marquent simplement le fait de l'abaissement, sans insister sur sa valeur religieuse (II Cor., XI, 7; XII, 21; Phil., II, 8; III, 21; IV, 12). Paul exprime plutôt cette valeur spirituelle par le mot abstrait de ταπεινοφροσύνη qui lui est familier (Phil., II, 3; Col., II, 18, 23; III, 12; Eph., IV, 2; Act., XX, 19). Dans un sens tout proche, et souvent en parallèle avec le précédent, il emploie souvent πραΰτης (I Cor., IV, 21; II Cor., X, 1; Gal., V, 23; VI, 1; Col., III, 12; Eph., IV, 2; II Tim., II, 25; Tit., III, 2). I Tim., VI, 11 préfère πραϋπαθία.

Sauf une allusion lointaine à la parole de Jésus sur l'esprit d'enfance (I Cor., XIV, 20), Paul n'utilise pas l'image des petits : il ne prend pas μικρός au sens spirituel; νήπιος est chez lui nettement péjoratif (I Cor., III, 1; XIII, 11; Gal., IV, 1, 3; Rom., II, 20; Eph., IV, 14; on ne peut retenir le mot en I Thess., II, 7 : cf. B. Rigaux, *Les épîtres aux Thessaloniciens*, Paris, 1956, p. 418).

3. *Dans le reste du Nouveau Testament*, l'emploi du vocabulaire de pauvreté est très localisé :

a) Les *Actes des apôtres* n'emploient jamais πτωχός, ni πένης, ni πραΰς, ni ταπεινός. En Act., IV, 34, ἐνδεής est sans doute une allusion à Deut., XV, 4. Le fait est d'autant plus frappant que les pauvres tiennent une place considérable dans le troisième évangile. On notera toutefois que les Actes parlent 8 fois de l'aumône (III, 2, 3, 10; IX, 36; X, 2, 4, 31; XXIV, 17), 3 fois des veuves qui sont le type classique des indigents (VI, 1; IX, 39, 41); le livre fait bien ressortir la pauvreté des apôtres (III, 6; XX, 33, cf. Matth., X, 9) et le caractère satanique de l'argent (VIII, 20). Quant aux termes apparentés à ταπεινός, on ne trouve qu'une fois la ταπείνωσις du Christ (VIII, 33 citant Is., LIII, 8; cf. Phil., II, 8) et la ταπεινοφροσύνη de Paul (Act., XX, 19).

b) L'*épître de Jacques* s'intéresse particulièrement aux indigents. Elle nomme 4 fois les πτωχοί (II, 2, 3, 5, 6), 2 fois les ταπεινοί (I, 9; IV, 6); on y rencontre encore une fois la ταπείνωσις (I, 10), une fois ταπεινοῦν (IV, 10), deux fois la πραΰτης (I, 21; III, 13).

c) La *Ire épître de Pierre* ne parle ni de πτωχός, ni de πένης, ni d'ἐνδεής. Elle emploie volontiers le vocabulaire de l'humilité : ταπεινός (V, 5), ταπεινοῦν (V, 6), ταπεινόφρων (III, 8), ταπεινοφροσύνη (V, 5). Πραΰς apparaît en III, 4 et πραΰτης en III, 15.

d) L'*Apocalypse* nomme, sans leur donner de valeur religieuse, les πτωχοί (III, 17 et XIII, 16) et la πτωχεία (II, 9). On n'y trouve ni ἐνδεής, ni πένης, ni πραΰς, ni ταπεινός, ni les termes apparentés.

2° *Les pauvres autour de Jésus.* — Le milieu de Jésus est celui qu'ont préparé les derniers siècles de l'Ancien Testament.

1. Les *pauvres d'argent* apparaissent souvent autour du Maître : mendiants, infirmes pour la plupart (Marc., X, 46; Luc., XIV, 13, 21; XVI, 20-21; Joa., IX, 8; cf. Act., III, 2-3), veuves (Marc., XII, 40; 42-43, cf. Act., VI, 1; IX, 33)... Ses auditeurs sont dans l'ensemble de petites gens qui vivent de la pêche ou du travail des champs; sans être dans la misère, ce sont socialement des petits (on a cité *supra*, col. 390, l'étude de S. W. Baron; J. Jeremias a rassemblé les données sur riches et pauvres dans la Palestine du temps de Jésus en *Jerusalem zur Zeit Jesu*, II *a*, *Reich und Arm*, Gœttingue, 1923, 2e éd., 1958; il y insiste, en particulier, sur la condition précaire des scribes qui dispensent gratuitement leur enseignement : de là leur souci du gain et les attaques de Jésus contre eux en Marc., XII, 40 et Luc., XVI, 14).

Après la résurrection, la communauté de Jérusalem comptera surtout des pauvres : témoins l'impression faite par la générosité de Barnabé (Act., IV, 37), la collecte de Paul (voir *infra*, col. 402) et peut-être l'épître de Jacques.

2. Les *pauvres d'âme* ont été préparés par les psaumes et les prophètes dont ont été nourris les auditeurs de Jésus. Ceux qui ont su entendre les appels de l'Ancien Testament à la pauvreté spirituelle reconnaissent le même appel dans le message de Jésus.

Luc présente en son évangile de l'enfance les figures les plus typiques de ces pauvres en esprit : Siméon et Anne, Marie surtout dont le *Magnificat* est, par excellence, le chant de la pauvreté.

Lorsque Marie entend l'appel de Dieu, et qu'elle en connaît les conséquences, elle se déclare « la servante du Seigneur »; elle est « celle qui a cru » (Luc., I, 38, 45). Mais il faut que l'Esprit révèle par Jean le mystère accompli en elle (Luc., I, 41-45) : alors elle peut chanter son action de grâces (Luc., I, 46-55). La plupart des expressions de son psaume sont empruntées à ceux des pauvres de l'Ancien Testament, et surtout au cantique d'Anne (I Sam., II, 1-10); il n'est pas exclu que sa rédaction actuelle soit due à quelque psalmiste des communautés palestiniennes; mais c'est un milieu où l'on connaît Marie, où l'on veut

faire communier à sa prière devant la nouveauté inouïe du salut accompli en elle.

La première partie du *Magnificat* chante l'action de grâces personnelle de Marie (*v.* 46-49) : l'exultation émerveillée de la petite vierge devant le contraste entre la Puissance du Saint d'Israël et sa propre ταπείνωσις (qui signifie son impuissance radicale; c'est justement en cette confession lucide que consiste l'humilité de Marie). Mais Marie s'oublie aussitôt pour ne plus voir que le salut de son peuple (*v.* 50-55); elle constate le renversement paradoxal des situations : Dieu rejette les orgueilleux, les puissants, les riches; il sauve ceux qui le craignent, il exalte les humbles (ταπεινοί), les affamés. Dans l'avènement du messie en pleine pauvreté, Marie voit l'achèvement de la lente découverte des prophètes et des psaumes; elle prélude aux béatitudes de Jésus. (Les auteurs qui admettent pour le *Magnificat* un substrat sémitique, hébreu ou araméen, retrouvent naturellement le vocabulaire de pauvreté de l'Ancien Testament sous les termes ταπείνωσις et ταπεινοί : ainsi P. Winter, *Le Magnificat...*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1956, p. 14; R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, 1957, p. 83-85).

3° *Jésus pauvre.* — La pauvreté de Jésus est sociale et spirituelle.

1. *Socialement*, Jésus est un pauvre. — Les évangélistes ont souligné la misère de ses origines, surtout Luc qui rapporte le dénuement de Bethléem (Luc., II, 7, 12, 16), l'offrande des pauvres présentée au Temple par ses parents (Luc., II, 24; cf. Lev., XII, 8); Matthieu raconte la fuite en Égypte (Matth., II, 12-13). De sa jeunesse, nous savons seulement qu'il n'eut pas les moyens de recevoir l'enseignement des écoles de scribes (Joa., VII, 15; cf. Marc., VI, 2), que ses compatriotes le connaissaient comme un artisan (Marc., VI, 3). Mais lorsqu'il entreprend sa mission de prophète, il renonce à son gagne-pain. Il définit sa condition : « Le Fils de l'homme n'a pas où reposer la tête » (Matth., VIII, 20) : parole précieuse par sa valeur historique qu'attestent son vocabulaire et son style concis et imagé; plus précieuse encore parce qu'elle révèle la pensée de Jésus sur sa pauvreté : il voit en elle un trait caractéristique de sa mission de Fils de l'homme. La croix sera le terme et le sommet de ce détachement : dépouillé de tout, Jésus devra confier sa mère aux soins du disciple qu'il aimait (Joa., XIX, 25-27).

2. Cette pauvreté est *volontaire.* — Jésus ne veut pas s'occuper de questions d'argent (Luc., XII, 13-15). Pour lui, le Royaume passe avant tout le reste, qui sera donné par surcroît.

Cette pauvreté spirituelle éclate surtout aux derniers jours de sa mission terrestre. Quand il vient à Jérusalem pour y mourir, il veut manifester sa messianité en un acte symbolique, à la manière des prophètes antiques. Il organise le modeste cortège des rameaux qui met en scène l'oracle de Zach., IX, 9-10 (Marc., XI, 1-10 et par.). Matth., XXI, 5 est le seul des évangélistes à citer explicitement le vieil oracle, suivant sa méthode d'argumentation scripturaire; mais il a bien saisi l'intention de Jésus : le seul oracle messianique sur lequel il veut s'appuyer est celui du messie humble et pacifique (sur les diverses interprétations de cette scène, voir V. Taylor, *The Gospel according to St Mark*, Londres, 1953, p. 451-453).

Quand il annonce à la Cène la trahison de Judas, c'est le psaume du malade pauvre et abandonné que Jésus s'applique (Ps., XLI; 10, cf. Marc., XIV, 18 et Joa., XIII, 18). Le Maître de justice, à Qumrân, s'était approprié le même texte dans ses épreuves (*1 QH*, V, 23-24); mais il ne donnait pas à celles-ci le même sens que Jésus aux siennes.

Les dernières paroles de Jésus sur la croix (Marc., XV, 34) sont le début du psaume XXII, qu'il prononce sans doute en araméen. Ces quelques mots de l'agonisant laissent entrevoir quelle a été sa prière silencieuse tout au long de cette journée effroyable : dans sa souffrance, Jésus a repris à son compte la détresse et l'espoir du psalmiste pauvre (*v.* 25); il leur a donné l'intensité et la valeur suprême, car il est alors le pauvre par excellence, celui qui s'abandonne totalement entre les mains de son Père.

Ces textes sont éclairants parce que leur situation concrète donne tout leur sens aux paroles de Jésus. Ils permettent d'interpréter le célèbre appel dont nous ignorons le contexte originel : « Chargez-vous de mon joug, mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur » (Matth., XI, 29 : πραΰς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ). Jésus reprend les mots et les thèmes de l'Ancien Testament : il est un עָנִי. Comment il a entendu cette pauvreté, c'est toute sa mission, c'est sa mort qui le manifestent.

4° *Jésus et les pauvres.* — Plus pauvre en son cœur que tous les pauvres de tous les temps, Jésus peut révéler à ses disciples le message définitif sur la pauvreté.

1. Il reprend et accomplit l'enseignement traditionnel sur le *devoir d'assistance* aux pauvres. Il pratique lui-même l'aumône (Joa., XIII, 29) et quelques disciples croient pouvoir s'appuyer sur cette pratique pour critiquer la prodigalité insensée de l'onction de Béthanie (Marc., XIV, 5). Comme ses contemporains, Jésus voit dans l'aumône l'œuvre typique de la « justice » (Math., VI, 1-4). Il la loue chez la pauvre veuve du Temple (Marc., XII, 41-44 et par.), comme chez Zachée (Luc., XIX, 8-9). Il la recommande à ses disciples (Marc., X, 21 et par.; Luc surtout a reproduit ce conseil : Luc., XI, 41; XII, 33; XVI, 9; cf. XIV, 13, 21). Sur ce point, Jésus s'en tient à la pensée traditionnelle de l'Ancien Testament; il indique ainsi implicitement que l'argent n'est pas intrinsèquement mauvais, puisqu'on peut le donner à ceux auxquels il peut servir.

Mais Jésus transforme totalement le sens de l'aumône, car il lui donne un motif nouveau : « Ce que vous avez fait à l'un des plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Matth., XXV, 40). Pour l'Ancien Testament, l'aumône était déjà un devoir sacré, une exigence de l'Alliance, un moyen de réaliser la fraternité idéale du peuple de Dieu. Jésus, maintenant, se présente comme le centre personnel et vivant de ce peuple, le terme et la source de tout amour entre ses membres.

2. Mais Jésus, qui a voulu être pauvre, appelle aussi les siens à *prendre part à sa pauvreté volontaire.* Il en fait la loi de ses disciples : une loi qu'il adapte avec souplesse aux personnes et aux situations. Il importe de reconnaître les exigences concrètes de Jésus et leur signification.

a) Les *vocations* de disciples : quand le riche se présente pour trouver la vie éternelle, Jésus l'invite à vendre ses biens, à les donner aux pauvres et à le « suivre » (Marc., X, 17-21 et par.). Il avait manifesté la même exigence, moins explicitement, en demandant à Pierre, André, Jacques et Jean de laisser leur famille et leur métier (Marc., I, 16-20 et par.), à Lévi de quitter son poste de publicain (Marc., II, 14 et par.). C'est la loi de ceux qui veulent « suivre » Jésus : il leur faut renoncer à leur maison, leur famille et leurs biens (Marc., X, 28-30 et par.). Le vrai disciple doit partager le dénuement du Fils de l'homme (Matth., VIII, 19-20). Aucun prophète, aucun rabbin n'avait présenté jusqu'ici exigence aussi rigoureuse.

b) Quand Jésus envoie ses disciples comme missionnaires au devant de lui, il leur impose d'*aban-*

donner toute ressource matérielle : argent, provisions, vêtements de rechange. Marc., VI, 8-9 le dit avec réalisme; Matth., X, 9-10 et Luc., IX, 3 et X, 4 reproduisent à peu près le même texte avec quelques adaptations (« ni or, ni argent » : Matth., X, 9; cf. Luc., IX, 3) et un peu de systématisation (« ni sandales, ni bâton » : Matth., X, 10; Luc., IX, 3 et X, 4). Cette indigence volontaire est un témoignage rendu à la seule richesse qui compte, celle du Royaume; elle est facilitée pratiquement en Palestine par les lois traditionnelles de l'hospitalité (Marc., VI, 10; Matth., X, 11-13; Luc., IX, 4; X, 5-8; XXII, 35). Enfin Jésus impose à ses missionnaires de renoncer à toute rétribution (Matth., X, 8); il se conforme ainsi à l'usage des rabbins qui exigeaient la gratuité de l'enseignement de la Tora (Hillel, contemporain de Jésus, en *Pirqê Abot*, I, 13 et IV, 6).

c) La liberté face à l'argent. — Jésus n'impose pas à tous ses auditeurs les mêmes renoncements. On trouve dans son entourage quelques personnages fortunés qui ne laissent pas tous leurs biens : ses amis de Béthanie (Marc., XIV, 3), Joseph d'Arimathie (Marc., XV, 43), Nicodème (Joa., XIX, 39), les pieuses femmes qui l'assistent (Luc., VIII, 3), Zachée (Luc., XIX, 3)... Mais à tous ses disciples, riches et pauvres, il enseigne la liberté devant l'argent (R. Koch a développé ce point de vue dans son article *Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium*, dans *Biblica*, 1957, p. 151-169). Les arguments que Jésus fait valoir sont fort variés :

Il reprend parfois le vieux thème universel de la fragilité des biens de ce monde. Les sages de l'Ancien Testament l'avaient déjà utilisé (Ps., XLIX; Eccl., V, 9 - VI, 6...) et les rabbins les suivront. Les évangiles le présentent dans les paraboles du fermier insensé (Luc., XII, 16-21), de Lazare et du riche (Luc., XVI, 19-26), dans la sentence sur les trésors de la terre, dévorés par les insectes, ravis par les voleurs (Matth., VI, 19-20; Luc., XII, 33)...

A la suite encore de quelques sages de l'Ancien Testament (Prov., XXX, 9; Eccli., XXXI, 5-7...), Jésus dénonce dans l'argent une tentation redoutable : « Il est difficile aux riches d'entrer dans le Royaume » (Marc., X, 23-27 et par.). D'après l'explication de la parabole des semailles, « la séduction de la richesse... étouffe la Parole qui ne peut porter son fruit » (Marc., IV, 19 et par.). L'exigence la plus abrupte est l'obligation de choisir entre Dieu et Mammon (Matth., VI, 24 et Luc., XVI, 13) : Mammon est ici un dieu qui réclame un culte (il faut le « servir ») et qui se dresse comme une idole en face du Dieu unique; il est une source de péché : « le Mammon d'iniquité » (Luc., XVI, 9, 11).

Ces arguments sont largement antérieurs à l'Évangile; ils appartiennent à la sagesse des nations. Jésus leur donne un sens et une valeur nouveaux : face à l'Argent, il ne dresse pas seulement un idéal humain de sagesse et de morale, mais le vrai Dieu et la valeur transcendante de son Royaume. On le sent surtout dans les paraboles du trésor et de la perle (Matth., XIII, 44-46) : pour obtenir cette valeur sans prix, source de la joie définitive, l'homme avisé doit renoncer à tous les biens de la terre. Seul compte le trésor céleste; lui seul mérite l'attachement de notre cœur (Matth., VI, 20-21; Luc., XII, 33-34) : c'est le Royaume qu'il faut « chercher d'abord » (Matth., VI, 25-33; Luc., XII, 22-31).

d) L'esprit filial. — Ce renoncement aux biens matériels et à la sécurité qu'ils assurent a finalement sa source dans la foi au Père du ciel. Les païens se préoccupent de leur nourriture et de leur vêtement; les disciples de Jésus doivent s'en remettre au Père qui sait tous leurs besoins et qui peut les combler surabondamment par sa Puissance et son Amour (Matth., VI, 8, 31-32; VII, 7-11 et par.).

La pauvreté que Jésus prêche aux siens est donc essentiellement abandon filial au Père, confiance absolue en sa bonté. Elle s'identifie ainsi aux autres requêtes de Jésus : l'esprit d'enfance (Marc., X, 14-15; Matth., XVIII, 3-4), l'invitation à se faire petit (Matth., XXIII, 12; Luc., XIV, 11; XVIII, 14).

3. *La béatitude de la pauvreté.* — En appelant ses disciples à la pauvreté, Jésus la leur présente comme un bonheur. L'expression typique de cette joie est la première béatitude du sermon sur la montagne (Matth., V, 3; Luc., VI, 20). Ce texte difficile gagne à être situé parmi plusieurs autres *logia* qui lui ressemblent.

a) « La bonne nouvelle est annoncée aux pauvres » (Is., LXI, 1). — Cet oracle de la troisième partie d'Isaïe a été utilisé deux fois par Jésus au témoignage des évangiles : dans sa première prédication à Nazareth (Luc., IV, 18) et dans sa réponse aux envoyés de Jean-Baptiste (Matth., XI, 5 et Luc., VII, 22).

Chez le prophète de l'Ancien Testament, cet oracle annonçait le salut de pure grâce que le Seigneur allait accorder aux siens, et tout spécialement aux plus déshérités : pauvres (עניים), cœurs meurtris, captifs, prisonniers.

Sur les lèvres de Jésus, le texte du prophète sert d'abord à montrer que le Royaume est là. Jésus vient d'en offrir d'autres signes à Jean-Baptiste en évoquant ses miracles qui réalisent les annonces d'Is., XXXV, 5-6 et XXIX, 18 : aveugles, boiteux, lépreux, sourds... sont guéris. Le réalisme corporel de ces infirmités suggère que les pauvres dont Jésus parle ensuite sont des pauvres bien réels, et cela correspond à la situation où se trouve le Maître : ce sont bien les plus pauvres de ses compatriotes qui ont fait à son message le meilleur accueil; mais tous les disciples ne sont pas des indigents, et Jésus ne saurait restreindre la grâce de l'Évangile à une seule catégorie sociale; à la suite des prophètes de l'Ancien Testament, il pense à tous les pauvres d'âme, à ces petits qu'il félicite son Père d'avoir éclairés par sa Parole : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout-petits » (νήπιοι, Matth., XI, 25). Les pauvres qui accueillent l'évangile s'opposent moins aux riches qu'aux orgueilleux.

b) Le Royaume est donné aux pauvres. — Plusieurs textes de Luc montrent les pauvres introduits dans le Royaume. Ils ne disent que cette grâce, sans s'arrêter sur les exigences auxquelles ils ont dû satisfaire pour y être admis. Luc, et Jésus moins encore, n'ignorent pas ces exigences; mais ils ne veulent mettre en lumière en ces textes que la grâce du salut (cf. E. Percy, *op. cit.*, p. 88-89; R. Koch, *art. cit.*, p. 159-163; J. Dupont, *Les Béatitudes*, Bruges-Louvain, 1954, 2e éd., I, 1958, p. 291-295).

En Luc., I, 51-53, Marie chante dans son *Magnificat* le paradoxe du salut messianique humblement inauguré dans la conception de Jésus : rien pour les orgueilleux, les puissants, les repus; tout pour les humbles et les affamés (pauvres réels et pauvres d'âme, surtout lorsque l'on admet le substrat sémitique du texte).

En Luc., XII, 32, Jésus félicite le petit troupeau auquel le Père a bien voulu donner le Royaume. Il indique par là la petitesse du groupe des disciples. Il y joint immédiatement un appel à l'aumône qui assure un trésor dans le ciel (Luc., XII, 33-34). Il lie ainsi pauvreté d'âme et pauvreté réelle.

La parabole de Lazare et du riche (Luc., XVI, 19-26) ne dit rien des mérites respectifs des deux personnages. Elle montre seulement le renversement de leur situa-

tion après la mort. Jésus, c'est trop clair, n'a jamais pensé que la condition sociale des hommes pouvait fixer à elle seule leur destinée éternelle : richesse et pauvreté offrent l'une et l'autre leurs tentations et leurs moyens de salut; mais, ici encore, Jésus est surtout frappé par les dangers de la richesse, par les valeurs de la pauvreté.

c) La béatitude des pauvres dans le sermon sur la montagne. — Ce *logion* célèbre se présente chez Matthieu (v, 3) et chez Luc (vi, 20) en deux formes et deux contextes fort différents. Il faut donc d'abord l'examiner chez l'un et l'autre évangéliste avant de tenter de définir le sens que Jésus lui donnait à l'origine (parmi les innombrables études de ce texte, la plus complète et la plus récente est celle de Dom J. Dupont que l'on vient de citer).

— En Luc, vi, 20, le texte est : Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

Le contexte indique nettement la pensée de Luc. Chez lui, cette première béatitude est suivie de deux autres de forme identique (construction générale, 2e personne du pluriel) qui s'adressent à ceux qui ont faim maintenant, à ceux qui pleurent maintenant. Les trois béatitudes visent donc des hommes qui souffrent actuellement dans leur corps ou dans leur cœur. Dans cet ensemble, les pauvres sont donc manifestement ceux qui sont privés des biens terrestres. Cette interprétation « sociale » est confirmée par les malédictions qui font ensuite antithèse aux béatitudes (Luc., vi, 24-26) : elles menacent les riches, les repus, les rieurs d'aujourd'hui. Ainsi les béatitudes et malédictions de Luc considèrent la condition temporelle des malheureux et des heureux de ce monde; elles en annoncent la transformation radicale par l'avènement du Royaume, comme le *Magnificat* (Luc., i, 51-53) et la parabole de Lazare et du riche (Luc., xvi, 19-26).

Luc pense donc ici aux *pauvres sociaux*, comme il le fait si souvent dans le reste de son évangile. On peut expliquer cette perspective, si constante chez lui, par sa personnalité si sensible à la souffrance des petits, par sa connaissance aussi de la misère atroce des pauvres du monde gréco-romain.

— Chez Matth., v, 3, la béatitude a pour forme : Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Cette forme à la 3e personne se retrouve dans les sept béatitudes qui suivent (la 9e béatitude de Matthieu est toute proche de la 4e de Luc par ses termes et sa forme à la 2e personne du pluriel; Matthieu n'a pas de malédictions antithétiques).

La plupart des béatitudes de Matthieu s'adressent à des hommes qui prennent personnellement une attitude spirituelle : les doux, les affamés de justice, les miséricordieux, les purs de cœur, les artisans de paix. C'est le même sens qu'indique, dans la béatitude des pauvres, le complément τῷ πνεύματι (on trouve une spiritualisation semblable dans le τὴν δικαιοσύνην du ℣. 6, le τῇ καρδίᾳ du ℣. 8). Ce complément et ce contexte indiquent nettement le sens de la béatitude pour Matthieu : elle est chez lui un appel à la *pauvreté spirituelle* (cette fonction d'exhortation qu'a chez lui la béatitude est celle du plus grand nombre de béatitudes antérieures à Jésus : cf. notre étude, *La forme des béatitudes jusqu'à Jésus*, dans *Mélanges bibliques A. Robert*, Paris, 1957, p. 398-403).

— Est-il possible de remonter, par delà Luc et Matthieu, jusqu'à la béatitude de Jésus lui-même? Il faudrait pour cela restituer la forme primitive du texte (discuter le τῷ πνεύματι de Matthieu, le Θεοῦ de Luc; opter entre la 2e personne de Luc et la 3e personne de Matthieu); il faudrait ensuite définir le sens de « pauvres » pour Jésus.

Ce sont là des problèmes classiques. Parmi les études les plus récentes, E. Percy conclut que Luc nous a gardé la forme originelle du *logion;* pour lui, Jésus s'adresse aux pauvres « sociaux » qui ne sont pas tous ses disciples; il leur annonce le salut parce que rien ne les empêche de recevoir le don de Dieu (*op. cit.*, p. 40-106, notamment p. 89). L'étude pénétrante de Dom J. Dupont donne la préférence à une forme originelle à la 3e personne (*op. cit.*, p. 297); elle voit dans le τῷ πνεύματι de Matthieu une précision de l'évangéliste, explicitant « ce qui paraît être la signification réelle de la parole de Jésus, compte tenu des résonances religieuses du mot « pauvres » dans la piété juive » (*ibid.*, p. 217).

Cette solution peut sembler la plus probable (cf. A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, p. 142-148). Elle fait de cette béatitude l'aboutissement de toute la montée spirituelle des pauvres de l'Ancien Testament. Ajoutons toutefois que le Christ déjà connaissait par les Psaumes les « humbles d'esprit » (Ps., xxxiv, 19, ταπεινοὺς τῷ πνεύματι dans la Septante) comme les « droits de cœur » (εὐθεῖς τῇ καρδίᾳ, Ps., vii, 11 et 9 autres cas dans les psaumes) et les « doux de cœur » (πραεῖς τῇ καρδίᾳ, Ps., lxxvi, 10, en *B* et *S*). Cf. J. Dupont, *Les pauvres en esprit*, dans *A la rencontre de Dieu*, Lyon, 1961, p. 265-272; et l'interprétation assez discutable d'E. Best, *Matthew V, 3*, dans *New Testament Studies*, vii, 1961, p. 255-258.

5° *L'Église des pauvres.* — Dès sa naissance, l'Église cherche à suivre l'exemple de Jésus et à vivre de son enseignement.

1. *L'assistance aux pauvres* conserve, dans les écrits du Nouveau Testament, la même importance que dans l'Ancien, mais elle prend maintenant une coloration chrétienne. Le fidèle doit se dépouiller en faveur des pauvres comme Jésus l'a fait pour lui (II Cor., viii, 7-9); il doit surtout retrouver Jésus présent sous le plus petit de ses frères (Act., ix, 4-5; cf. Matth., xxv, 40). Bientôt, Paul fera de l'assistance un charisme, une œuvre de l'Esprit (I Cor., xii, 28; xiii, 3-7; Rom., xii, 7-8).

En fait, cette assistance garde le plus souvent la forme de l'aumône individuelle. Pierre et Jean n'ont ni or, ni argent à donner au mendiant qui les sollicite, mais ils lui accordent la guérison (Act., iii, 3-8). On cite avec éloge les libéralités de Tabitha à Joppé (Act., ix, 36, 39), de Cornélius à Césarée (Act., x, 2, 4, 31). L'épître de Jacques, surtout, rappelle longuement aux riches leurs devoirs envers les pauvres (Jac., i, 27; ii, 1-7; v, 4-6) : par son insistance sur le salut accordé aux pauvres (Jac., i, 9-11; ii, 5), sur la caducité des richesses (v, 1-6), elle s'inspire manifestement des *logia* de Jésus (E. Percy, *op. cit.*, p. 70-73).

Les Églises donnent aussi à cette assistance des pauvres une forme communautaire : Luc raconte comment les Sept ont été institués dans l'Église de Jérusalem pour le service quotidien des veuves (Act., vi, 1-6). La communauté d'Antioche envoie des secours aux frères de Judée lorsqu'Agabos annonce une famine (Act., xi, 29-30). Paul, surtout, au cours de sa troisième mission, organise en Galatie, en Macédoine et en Achaïe une collecte en faveur des « saints » de Jérusalem (I Cor., xvi, 1-4; II Cor., viii-ix, Rom., xv, 25-28); cette œuvre, sollicitée par les notables de Jérusalem (Gal., ii, 10), aboutit au dernier voyage de Paul vers la cité sainte (Act., xxiv, 17). Paul en explique le sens aux Corinthiens et surtout aux Romains : autant et plus qu'une œuvre d'assistance, il voit en cette collecte un hommage des Gentils à l'Église mère, un geste de communion dans l'unité chrétienne (cf. L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 99-104).

2. *La communauté des pauvres à Jérusalem.* — Ces secours, cette collecte, indiquent le niveau écono-

mique assez bas de la communauté de Jérusalem; ces données correspondent à ce que nous savons de la pauvreté de la majorité des disciples de Jésus.

Cette pauvreté est organisée à Jérusalem par la mise en commun des ressources des fidèles. Le livre des Actes rapporte ce fait : soit dans ses sommaires généraux et optimistes (Act., II, 44-45; IV, 32, 34-35; IV, 34 présente implicitement cet usage comme l'accomplissement messianique de Deut., XV, 4), soit dans ses notices archaïques (Act., XV, 36-37; V, 1-11). D'après ces dernières, la mise en commun des biens était facultative, laissée à la générosité de chacun; la valeur historique de cette donnée paraît assez sûre, fondée sur l'antiquité des notices, sur leur convergence, sur l'identité d'esprit entre cette organisation et la manière de Jésus. Ce refus d'une institutionalisation stricte de la communauté des biens répond bien à l'absence de juridisme que l'on trouve si souvent dans l'Évangile; elle s'oppose à la rigidité de la Règle de Qumrân, dont on a souvent comparé la communauté à celle de Jérusalem (on a vu *supra*, col. 394 que le Document de Damas atteste une forme moins rigide de la mise en commun des biens).

Quelles qu'aient été l'organisation pratique et la durée de cette mise en commun dans l'Église de Jérusalem, elle atteste à ses origines un souci de pauvreté spirituelle : les ressources matérielles ne sont pas pour les disciples de Jésus un moyen de puissance et de sécurité personnelles; elles sont un instrument de communion fraternelle, au service de toute l'Église et d'abord des plus pauvres de ses membres (cf. Act., VI, 1; XI, 29-30; XXI, 24).

3. *La pauvreté des apôtres.* — Les apôtres de Jésus sont les premiers à entrer dans la pauvreté de leur Maître. Les structures économiques des régions où ils portent la parole imposent à leur pauvreté concrète des formes assez diverses. Il faut en saisir l'unité d'esprit (on trouvera quelques développements sur ce point dans notre article : *La pauvreté des apôtres*, dans le Cahier *Évangile*, n° 9, 1953, p. 23-24).

a) Pauvreté des missionnaires palestiniens. — Lorsque les Douze commencent leur prédication en Palestine, ils appartiennent socialement à la classe des pauvres : ils ont abandonné famille et métier pour suivre Jésus. Pierre déclare au boîteux qui lui demande l'aumône : « Argent et or, je n'en ai pas » (Act., III, 6); il s'indigne devant l'argent que lui propose Simon le magicien : « Périsse avec toi ton argent » (Act., VIII, 18-24). Il applique ainsi la consigne de Jésus qui sera bientôt recueillie dans le « coutumier des missionnaires » (Marc., VI, 8-9 et par.).

Ce dénuement total doit être situé dans le monde palestinien où l'hospitalité assure normalement aux voyageurs le vivre et le couvert. Jésus a prévu cet accueil (Matth., X, 11-12; Luc., X, 5-9), comme parfois son refus (Matth., X, 14-15; Luc., X, 10-12). La pauvreté des missionnaires, bien réelle, n'est donc pas une prouesse exceptionnelle, ni même une pénitence. Elle manifeste avant tout le primat absolu du Royaume (Matth., VI, 33).

La tâche apostolique, surtout, approfondit chez les apôtres la certitude que Dieu seul est sauveur : la Puissance qu'il déploie par leurs mains les dépasse absolument (Act., III, 12-13; IV, 9-12; X, 26). Là est la source la plus profonde de leur pauvreté spirituelle.

b) Pauvreté de Paul. — A côté des apôtres palestiniens, Paul paraît faire figure de riche. Certes, il a renoncé à l'aisance de ses origines qu'attestent son droit de cité romain (Act., XVI, 37; XXII, 25), son éducation à Jérusalem (Act., XXII, 3), sa culture littéraire et juridique... Mais, tout au long de ses missions, il manie des sommes assez considérables : pour ses voyages par mer, pour ses séjours dans les communautés dont il ne veut recevoir aucun subside, afin de sauvegarder son indépendance apostolique (I Thess., II, 9; II Thess., III, 8-9; I Cor., IX, 4-18; II Cor., XI, 7-10; XII, 13-18; Phil., IV, 15). Pour les « saints » de Jérusalem, il rassemble des fonds importants (II Cor., VIII, 20; comparer I Cor., XVI, 4 et Act., XX, 3-4). Aussi tous le regardent-ils comme un riche personnage : les Juifs de Corinthe dont le complot l'oblige à prendre la voie de terre sous la protection d'une bonne escorte (Act., XX, 3-4); les frères de Jérusalem qui profitent de son arrivée pour accomplir les coûteux sacrifices des nazirs (Act., XXI, 23-26); le gouverneur Félix qui le laisse en prison dans l'espoir d'en obtenir de l'argent (Act., XXIV, 26).

Avec tout cet argent, Paul est pourtant un pauvre, au sens le plus réel du terme. Il n'est que le dépositaire des sommes de la collecte : Félix n'en aura pas un denier. Quant aux ressources qu'exigent ses voyages, il les gagne par un dur travail de jour et de nuit (I Thess., II, 9; II Thess., III, 8; II Cor., XI, 27; Act., XVIII, 23; XX, 33-35). A son propre témoignage, il n'a accepté de dons que de la communauté de Philippes (Phil., IV, 14-18; I, 5; II Cor., XI, 8-9). Le monde gréco-romain ignore l'hospitalité palestinienne, et Paul, avec son argent, est plus pauvre à Thessalonique et à Corinthe que les Douze sans bourse ni provisions en Palestine. En fait, il est souvent dans la misère, le froid, la faim, la nudité (I Cor., IV, 11-12; II Cor., VI, 10; XI, 27; Phil., IV, 11-14...). Il y est d'autant plus sensible que sa santé a été plusieurs fois sérieusement atteinte, sa vie même en péril (Gal., IV, 13; II Cor., I, 8-9; IV, 16...).

A cette détresse matérielle, Paul trouve une signification profonde; il voit en elle la condition normale des apôtres de Jésus. Elle fait éclater la puissance de Dieu qui agit en eux (I Cor., II, 5; II Cor., IV, 7-11; VI, 4-10; XII, 7-10). Dieu seul est grand, et il est normal que ses ministres soient « abaissés » (II Cor., VII, 6; XI, 7; XII, 21; Phil., IV, 12). Par là, Paul communie à « l'abaissement » du Christ (II Cor., IV, 10-11; cf. Phil., II, 8); il porte la marque de son Seigneur (Gal., VI, 17). Mgr L. Cerfaux a étudié cette *Antinomie paulinienne de la vie apostolique* dans les *Mélanges J. Lebreton*, I, *Recherches de Science Religieuse*, 1951, p. 221-235, repris en *Recueil L. Cerfaux*, II, Gembloux, 1954, p. 455-467.

L'humilité de l'apôtre, cette ταπεινοφροσύνη qu'il s'attribue en Act., XX, 19 et à laquelle il exhortera si souvent ses fidèles, a finalement sa source dans sa connaissance du Mystère. C'est parce qu'il voit le péché du monde (Rom., I-III), l'impuissance de la chair (Rom., VII), le salut par pure grâce, qu'il entre dans la pauvreté spirituelle. Il y trouve la vraie richesse (II Cor., VI, 10; Phil., IV, 19) : les richesses de la grâce (Rom., II, 4; Eph., I, 7; II, 7) et de la gloire (Rom., IX, 23; Col., I, 27; Eph., I, 18; III, 16), les trésors de la sagesse et de la connaissance (II Cor., IV, 7; Rom., XI, 33; Col., II, 3) : les richesses du Christ (Eph., III, 8).

4. *Exhortations à l'humilité.* — En dehors des traditions d'origine sémitique telles que les textes évangéliques, les écrits du Nouveau Testament n'expriment plus la pauvreté spirituelle par le vocabulaire des pauvres. Ils parlent plutôt de ταπεινοφροσύνη et de πραΰτης.

Paul exhorte ses fidèles à partir de l'exemple du Christ s'humiliant jusqu'à la mort et la mort de la croix (Phil., II, 3, 8). Si, en Rom., XII, 16, il va chercher la base de son exhortation en Prov., III, 7 (suivant ici sa formation rabbinique), c'est encore à l'exemple de Jésus qu'il invite les Colossiens à la ταπεινοφροσύνη et à la πραΰτης (Col., III, 12-13); peut-être se souvient-il du *logion* où Jésus se définit

comme πραΰς et ταπεινός (Matth., xi, 29). Le texte parallèle d'Eph., iv, 2 fait de ces deux vertus les caractéristiques de la vie chrétienne. (Nous n'avons pas à considérer ici la ταπεινοφροσύνη de Col., ii, 18 et 23 : elle désigne, suivant le langage du judaïsme, des pratiques ascétiques).

L'épître de Jacques, si soucieuse des indigents, annonce le changement de situation des riches et des ταπεινοὶ (Jac., i, 9-11), de la même façon que Luc. (i, 53; vi, 20; xvi, 19-26). Elle invite les pécheurs à s'humilier (ταπεινοῦν : iv, 10), en fondant cet appel à la fois sur l'Ancien Testament (Jac., iv, 6 : Prov., iii, 34 en LXX) et sur le *logion* traditionnel de Jésus (Jac., iv, 10 : Matth., xxiii, 12 et Luc., xiv, 11; xviii, 14). Elle recommande également la πραΰτης, soit pour accueillir la Parole (i, 21), soit pour se conduire avec sagesse et charité (iii, 13).

La 1re épître de Pierre invite les frères à être ταπεινοὶ dans leurs relations mutuelles (iii, 8), surtout les jeunes envers les anciens (v, 5-6 : ce dernier texte rencontre celui de Jac., iv, 6-10, dont il reprend les arguments; cf. *Rev. Bibl.*, 1957, p. 177-178). Elle recommande la πραΰτης aux femmes envers leurs maris (iii, 4), aux persécutés envers leurs adversaires (iii, 16).

Ainsi, finalement, c'est toute la vie chrétienne qui s'éclaire à la pauvreté du Christ, achèvement de la longue recherche des pauvres de l'Ancien Testament.

Bibliographie. — Avant toute autre étude, il faut citer le livre qui est la source principale de cette étude : A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé*, Paris, 1953, 3e éd. 1956. M. Albert Gelin devait rédiger le présent article. La mort l'en a empêché. On a repris ici les principales idées de son livre et plusieurs de ses expressions. On souhaite ne pas lui avoir été trop infidèle.

1° *Études d'ensemble.* — R. A. Gauthier, *L'idéal de l'humilité*, dans *Magnanimité*, Paris, 1951, p. 375-404. — E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, Lund, 1953, p. 40-108. — F. Hauck et E. Bammel, πτωχός, dans *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, vi, 1959, p. 885-915.

Parmi les *études de vulgarisation*, on peut citer : Les cahiers *Évangile*, *Le Dieu des pauvres*, n° 5 et 9 (1952 et 1953). — A. Péry, *Pauvre*, dans *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel-Paris, 1954, p. 219-220. — P. Grelot, *La pauvreté dans l'Écriture Sainte*, dans *Christus*, n° 31, 1961, p. 306-330.

2° *Études sur l'Ancien Testament.* — Il faut distinguer :

1. *Les études générales :* I. Loeb, *La littérature des pauvres dans la Bible*, Paris, 1892. — W. Baudissin, *Die alttestamentliche Religion und die Armen*, dans *Preussische Jahrbücher*, 1912, p. 209-224. — A. Causse, *Les « pauvres » d'Israël*, Paris, 1922. — H. Bruppacher, *Die Beurteilung der Armut im Alten Testament*, Gotha-Stuttgart, 1924. — A. Kuschke, *Arm und Reich im A. T. mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit*, dans *Zeitschrift für die alt. Wissenschaft*, 1939, p. 31-57. — J. Van der Ploeg, *Les pauvres d'Israël et leur piété*, dans *Oudtestamentische Studiën*, vii, 1950, p. 236-270. — C. Van Leuwen, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne*, dans *Studia Semitica Neerlandica*, 1955.

2. *Études sur le vocabulaire grec.* — E. Hatch, *Essays in Biblical Greek*, Oxford, 1889, p. 73-77. — J. Coste, *Trois essais sur la Septante à partir du mot* ταπεινός (thèse dactylographiée), Lyon, 1953.

3. *Le fait social de la pauvreté en Israël.* — F. Buhl, *La société israélite d'après l'A. T.*, Berlin, 1899, traduction fr., Paris, 1904. — J. Pedersen, *Israël, its Life and Culture*, i, Copenhague, 1926. — A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Paris, 1937. — S. W. Baron, *Histoire d'Israël*, i, Paris, 1956. — R. de Vaux, *Les institutions de l'A. T.*, i, Paris, 1958, p. 113-116.

4. *Les pauvres dans les psaumes.* — H. Graetz, *Kritischer Kommentar zu den Psalmen*, Breslau, 1882, p. 20-37. — A. Rahlfs, *'Ani und 'anaw in den Psalmen*, Gœttingue, 1892. — S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, i, Christiana, 1921, p. 113-122. — R. Kittel, *Die Psalmen*, 3e-4e éd., Leipzig, 1922. — H. Birkeland, *'Ani und 'anaw in den Psalmen*, Oslo, 1933. — P. A. Munch, *Einige Bemerkungen zu 'anijjim und den rešaim in den Psalmen*, dans *Le Monde Oriental*, 1936, p. 13-26. — H. J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen, 1958, p. 82-83.

3° *Études sur les pauvres dans le N. T.* — K. Thieme, *Die christliche Demut*, i, Giessen, 1906. — J. Leipoldt, *Jesu und die Armen*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1917, p. 783-810. — M. Dibelius, *Das soziale Motiv im N. T.*, 1934, repris dans *Botschaft und Geschichte*, i, Tubingue, 1953. — K. Bornhaüser, *Der Christ und seine Habe nach dem Neuen Testament*, Gütersloh, 1936. — A. Descamps, *Le détachement des richesses dans les synoptiques*, dans *Revue diocésaine de Tournai*, 1952, p. 331-337. — J. Dupont, *Les Béatitudes*, 2e éd., i, Bruges-Louvain, 1954-1958. — R. Koch, *Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium*, dans *Biblica*, 1957, p. 151-169. — J. Guillet, *Pauvreté de Jésus-Christ*, dans *Christus*, n° 24, 1959, p. 438-450. — A. Lefèvre, *La pauvreté chrétienne*, *ibid.*, p. 451-463.

A. George.

PEAKE (Arthur-Samuel). — Exégète protestant anglais. Né à Leek, dans le Staffordshire, le 24 nov. 1865, il fit ses études supérieures de lettres et de théologie à Oxford, où il eut comme maîtres Cheyne, Driver et Sanday (1883-1890). Ses diplômes conquis, après avoir enseigné à Oxford, puis à Manchester (1892 sq.), il devint le premier professeur d'exégèse biblique (chaire Rylands) de la Faculté de théologie établie en 1904 à l'Université de Manchester. Il occupa ce poste jusqu'à sa mort, survenue le 19 août 1929 à Manchester. Brillant professeur, pénétré de piété et d'amour pour la Bible, il exerça une profonde influence sur ses étudiants, sur l'Église méthodiste à laquelle il appartenait, et sur les Églises d'Angleterre. L'Université d'Aberdeen en 1906, celle d'Oxford en 1920, l'avaient honoré du doctorat en théologie.

Fin connaisseur des problèmes de l'Ancien et du Nouveau Testament, le professeur de Manchester est resté modéré dans ses exposés critiques. Sans rechercher des théories nouvelles, il a laissé une œuvre de haute tenue scientifique. On la retrouve dans ses nombreux ouvrages et articles dont nous rappelons les principaux.

A Guide to Biblical Study (1897); *The Problem of Suffering in the Old Testament* (Londres, 1904; rééd. 1947); *Christianity, its Nature and its Thruth* (Londres, 1908); *A Critical Introduction to the New Testament* (Londres, 1909); *Heroes and Martyrs of Faith, Studies in Hebrews XI* (Londres, 1910); *The Bible, its Origin, its Significance and its Abiding Worth* (Londres, 1913); *The Revelation of John* (Londres, 1919); *The nature of Scripture* (Londres, 1922); *Brotherhood in the Old Testament* (Londres, 1923).

Dans la collection *The Expositor's Greek Testament*, il a donné un commentaire : *The Epistle to the Colossians* (1903); plusieurs autres dans *The Century Bible : The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1902); *The Book of Job* (Londres, 1905); *Jeremiah and Lamentations* (2 vol., Londres, 1910-1912); ainsi qu'un manuel : *The Religion of Israel* (Londres, 1908).

Il a dirigé avec A. J. Grieve la publication d'un gros volume : *A Commentary on the Bible* (Londres, 1919), appelé également *Peake's Commentary*, qui groupe les contributions de nombreux collaborateurs (rééd. par M. Black-H. H. Rowley, Édimbourg, 1962). Lui-même s'était réservé Genèse, Isaïe i-xxxix, Jonas, I Corinthiens et divers articles de généralités. Il a participé aussi à l'ouvrage collectif qu'il édita : *The People and the Book* (Oxford, 1925).

Les conférences de A. S. Peake sur divers sujets de l'Ancien et du Nouveau Testament, publiées dans le *Bulletin of the John Rylands Library*, sont de grande valeur. Un volume posthume intitulé *The Servant of Yahweh* (Manchester, 1931) a recueilli trois conférences de Peake données sous ce titre et jusqu'alors inédites, ainsi que les articles les plus caractéristiques parus dans le *Bulletin* et qu'on cite toujours : *The Roots of Hebrew Prophecy and Jewish Apocalyptic* (1923); *Elijah and Jezebel, the conflict with the Tyrian*

Baal (1927); *Recents Developments in Old Testament Criticism* (1928); *The Messiah and the Son of Man* (1924); *The Quintessence of Paulinism* (1917); *Paul the Apostle, his Personality and Achievement* (1928); *Paul and the Jewish Christians* (1929).

Bibliographie. — *Bulletin of the John Rylands Library*, xiv (1930), p. 1-8. — Leslie S. Peake, *Arthur Samuel Peake, a memoir* (Londres, 1930). — *Arthur Samuel Peake (1865-1929), Essays in Commemoration and Selections from his Writings*, edited by John T. Wilkinson (Londres, 1959), où l'on trouvera, p. 161-167, une « select bibliography » des travaux de A. S. Peake.

J. Trinquet.

PÉCHÉ. — **I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT : LE VOCABULAIRE HÉBRAÏQUE.** — J. Stalker, en 1894, dans un article, *Names for Sin* (*Espositor*, x, p. 214-219), limitait à six ou sept termes l'expression de l'idée biblique de péché. C'est à ce nombre, pratiquement, que s'arrêtent la plupart des auteurs d'articles de dictionnaires ou de théologie biblique ainsi que les études plus spéciales sur le « péché » (G. Quell, W. Eichrodt, L. Köhler, J. Guillet, A. Gelin, E. Jacob, etc.). Les travaux plus récents de V. Monty ou de C. Ryder Smith partent toutefois d'une base considérablement plus large; c'est près d'une cinquantaine de termes qu'ils croient devoir passer en revue. De fait, le vocabulaire biblique concernant le péché est infiniment plus vaste qu'on ne le pense au premier abord (cf. G. von Rad, *Theologie*, I, 261); et cette extrême fluidité du langage paraît indiquer que l'idée de péché n'était pas alors, comme aujourd'hui, pleinement formée ni définitivement unifiée.

Dans l'élaboration du concept biblique de péché, l'influence de la Septante a dû être déterminante; la terminologie en la matière y est, en effet, moins riche et moins variée, se ramenant pour l'essentiel aux dérivés des mots : ἀδικία, ἀνομία, ἀσέβεια, et surtout ἁμαρτία (cf. Bertram, art. ἁμαρτία dans *T.W.N.T.*, 290). Mais, on notera qu'une tendance en ce sens se dessinait déjà dans la littérature hébraïque des derniers siècles : « En généralisant la série ἁμαρτία, ἁμαρτάνω, pour désigner le péché, là même où l'hébreu employait des mots différents, elle ne fait que prolonger jusqu'à son terme une évolution déjà sensible en hébreu » (J. Guillet, dans *Thèmes bibliques*, Paris, Aubier, 1951, p. 95). Après l'exil, de fait, on voit s'élargir le champ de signification des dérivés de la racine חטא et c'est autour des dérivés de cette racine que se sont cristallisés tous les éléments de notre actuelle notion de péché.

La lente maturation de l'idée de péché, avec l'unification progressive du langage qui en est le signe, tant dans le judaïsme tardif que dans la Septante, s'explique en partie par la place prépondérante qu'occupe, dans les derniers siècles, la méditation sur la Loi. Le péché pourrait en effet se définir, nous y reviendrons plus loin, comme l'envers du plan de salut, comme la série des initiatives humaines qui tiennent en échec et retardent la réalisation du dessein divin. Or, le judaïsme identifiera chaque jour davantage ce plan de Dieu avec la Loi donnée au Sinaï et fera de la désobéissance à la Torah le signe par excellence du refus de l'homme.

Mais, pour réelle que soit cette tendance, il ne s'agit là cependant que d'une tendance. L'idée de péché ne se présente à travers tout l'Ancien Testament que dans la multiplicité de ses éléments constitutifs, comme la lumière décomposée à l'intérieur d'un spectroscope. Aucun mot hébreu, à lui seul, ne suffit à exprimer tout le contenu de notre actuelle notion de péché. On ne doit donc jamais oublier que les termes hébreux, traduits par « péché » ou « faute », n'évoquent qu'une partie de ce que nos mots suggèrent; si l'on dépasse l'acception limitée que les textes accordent à ces termes, on court le risque d'édifier de fragiles théories et de passer à côté des perspectives proprement bibliques. Il faut donc que les théologiens et les moralistes puissent connaître exactement les limites et les nuances précises de chacun des termes du vocabulaire moral de la Bible dont ils auront à se servir; c'est à cette tâche que nous nous emploierons ici.

Les mots et formules que nous allons analyser définissent moins des idées abstraites que des situations concrètes, tout chargés qu'ils sont de l'expérience millénaire d'Israël, avec ses résistances, ses refus, ses échecs. Il s'agit essentiellement, dans le cas, de termes de « relation », où s'exprime toute la gamme possible des heurts, des désaccords, des ruptures qui ont marqué l'histoire mouvementée de l'Alliance entre Yahweh et son peuple. L'étude du péché dans l'A. T. ne se réduit pas à la présentation pure et simple d'un quelconque thème biblique; elle doit chercher à faire pénétrer au cœur d'un drame historique dans la complexité de ses coordonnées concrètes.

Pour préciser l'étendue et les limites de notre analyse, disons que nous faisons entrer dans la catégorie « péché », tout ce qui peut être considéré comme l'envers ou l'aspect négatif de l'initiative de Dieu, attirant à Lui ceux qu'il s'est choisis : 1° le mal, puissance de mort, de mensonge et de néant, incompatible avec la sainteté divine, et dont Dieu retire ses élus; 2° l'opposition que Dieu doit vaincre pour réaliser son œuvre de justice; 3° les torts personnels qu'il aura à pardonner pour ressouder les liens que l'homme a rompus; 4° les taches dont ce dernier devra être lavé pour pouvoir soutenir l'éclat de la présence divine. On suit de la sorte le drame du péché, à travers toute la montée vers Dieu de l'être de chair.

Chacun de ces aspects du drame possède, de fait, un vocabulaire particulier; vocabulaire, certes, dont les limites ne sauraient être rigoureusement fixées, et l'on ne s'étonnera évidemment pas de rencontrer, à l'intérieur de chaque catégorie envisagée, des termes qui en débordent les frontières à droite ou à gauche. Cette réserve faite, il est relativement aisé de distinguer un vocabulaire du mal gravitant autour de la racine רעע, un vocabulaire des artisans du mal gravitant autour de la racine רשע, un autre de rupture autour de חטא, עוז et פשע, un dernier enfin d'impureté autour de טמא.

I. Vocabulaire du mal. — Dans cette section, nous aurons à analyser : 1° la racine רעע; 2° les termes où le mal se présente comme une force de destruction; 3° les termes dans lesquels il se révèle néant et mensonge; 4° les termes enfin où il apparaît comme une incomplétude; 5° le mal défini par rapport à Dieu; 6° l'effort de Dieu pour en libérer ses élus.

1° *La racine* רעע, « mal », « mauvais ». — Cette racine très usuelle, qu'on retrouve en accadien dans « raggu » (mauvais) et en arabe dans ra'ā'a (méprisable), est représentée en hébreu par le verbe aux formes qal, niphal et surtout hiphil, par l'adjectif רע(רעה) (225 fois), les substantifs רע et רעה; ce dernier, beaucoup plus fréquent (300 fois), reste difficile à distinguer de l'adjectif. Le grec traduit cette racine par les dérivés de κακός (450 fois) et de πονηρός (300 fois); le premier exprime de préférence soit le mal physique soit le mal en soi, le second se rapporte plutôt au mal moral ou aux effets du mal.

1. *La notion de mal.* — רע pourrait se définir comme le contraire de טוב. Les deux termes se trouvent en effet opposés l'un à l'autre plus d'une cinquantaine de fois, et cette opposition est mise en parallèle avec celles de la vie et de la mort (Deut.,

xxx, 15), de la lumière et des ténèbres (Is., v, 20; Job, xxx, 26). Réunis, ils constituent la totalité de tout ce qui existe (Gen., xxiv, 50; xxxi, 29; II Sam., xiii, 22; Is., xli, 23; Jer., x, 5; Lam., iii, 38). Aussi, nombre d'exégètes ont-ils pu voir dans la « connaissance du bien et du mal » dont parle la Genèse (ii, 9, 17; iii, 5, 22), la simple prétention à une connaissance universelle (G. Lambert, *Lier-délier, l'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires*, dans *Vivre et Penser*, III[e] sér., 1943-44, p. 92-103; P. van Imschoot, *Théologie de l'A. T.*, ii, 293; E. Jacob, *Theologie*, 229; P. Humbert, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, 1940, p. 82-115; G. von Rad, *Theologie*, i, 159).

On remarquera, toutefois, que bien et mal ne se partagent pas pacifiquement l'universalité du réel; il s'agit de deux forces antithétiques, entre lesquelles le choix est obligatoire. On doit éviter le mal et rechercher le bien (Ps., xxxiv, 15; xxxvii, 27; lii, 5; Am., v, 14), aimer celui-ci, haïr celui-là (Mich., iii, 2), rejeter le premier, faire sien le second (Is., vii, 15-16), et malheur à qui prétendrait appeler bien ce qui est mal et mal ce qui est bien (Is., v, 20). Bref, la connaissance du bien et du mal implique discernement entre bien et mal (II Sam., xiv, 17; xix, 36; I Reg., iii, 9), tant pour l'orientation de la vie morale (cf. R. de Vaux, dans *R. B.*, 1949, p. 303-304), que pour celle de l'existence matérielle elle-même (H. J. Stoebe, *Gut und Böse in der Yahvistischen Quelle des Pentateuch*, dans *Z. A. W.*, lxv, 1953, p. 188-204).

Le mal n'est pas, en effet, une simple qualification superficielle des êtres, c'est une puissance agressive qui mène à la destruction et à la mort. On parle, sans doute, de mauvaises paroles, de mauvais esprit, de mauvais jours, de mauvaises actions et de mauvaise conduite (דרך); mais il faut prendre garde que généralement le mot רע est plus fort que l'adjectif « mauvais », par lequel nous le traduisons; il éveille l'image d'un désordre profond et souvent irréparable. C'est ainsi qu'il qualifie des réalités que nous considérons déjà comme mauvaises en soi, la folie (Eccl., x, 13), les plaies (Deut., vii, 15), les maladies (Deut., xxviii, 35, 59, etc.), par ex.; Ézéchiel parle même d'abominations « mauvaises » (Ez., viii, 9).

Si, pour des êtres de chair, et personne ne songerait à exclure les Israélites de cette catégorie, choisir entre bien et mal signifie le plus souvent se déterminer pour des réalités agréables ou désagréables, la formule n'en cache pas moins confusément l'idée d'une option, qui entraîne vers le chaos ou conduit à la réalisation de cette plénitude d'être que les auteurs bibliques semblent considérer comme l'essence du bonheur (cf. J. Pedersen, *Israël*, i, 148). C'est cette plénitude d'être qu'évoque en particulier le mot שלום (*ibid.*, 263, 311, 330, etc.). On ne saurait donc être surpris de le trouver, à la place de טוב, en opposition directe avec רע :

> Je suis Yahweh sans égal;
> Je façonne la lumière et crée les ténèbres;
> Je fais le שלום et provoque le רע (Is., xlv, 7).

Chacun des maux qui frappe l'homme paraît au fond être relié à une sorte de totalité du mal personnifié. Pour annoncer ou décrire les revers, les infortunes ou les malheurs, on dit que le mal atteint, trouve, rencontre קרה, נגש et surtout מצא; tels les Israélites, sourds à la menace, qui s'écrient : « le mal n'approchera pas, ne nous atteindra pas » (Am., iii, 10, corrigé d'après le grec; cf. Jer., xliv, 23; Gen., xix, 19; xliv, 34; Deut., xxxi, 17, etc.). Plus d'une quarantaine de fois on parle en particulier du mal qui vient sur quelqu'un, ou que Dieu fait venir הביא.

Aucune différence, sur ce point, n'est établie entre mal moral et mal physique, comme si les deux choses se confondaient dans l'esprit des écrivains inspirés. Il est très fréquent de trouver deux fois le mot רע, à l'intérieur d'un même verset, une fois avec le sens de mal et l'autre avec celui du malheur : « Le *malheur* vous atteindra dans l'avenir pour avoir fait ce qui est *mal* aux yeux de Yahweh » (Deut., xxxi, 29); « Qui rend le *mal* pour le bien, de sa maison n'éloignera pas le *malheur* » (Prov., xvii, 13; voir encore Is., xlvii, 10-11; Jer., xi, 17; xxvi, 3, etc.). Il s'agit alors, manifestement, de deux aspects d'une même réalité qui s'appellent l'un et l'autre, et que le lecteur moderne aura peine, souvent, à distinguer nettement. Ainsi un proverbe comme celui-ci : « Qui vise le bien, recherche la faveur, qui cherche le mal, l'atteindra » (Prov., xi, 27), demeure pour nous plein d'équivoque. De quel bien, de quel mal parle-t-on?

2. *L'acte mauvais et ses conséquences.* — Cette totalité du mal, où se confondent mal physique et mal moral, a son origine dans ce que les auteurs allemands appellent une *synthetische Lebensanschauung* (G. von Rad), qui est commune à l'esprit antique. Nous sommes habitués à isoler mentalement un acte mauvais, de telle manière que ses conséquences morales ou juridiques constituent un phénomène nouveau, un quelque chose surajouté de l'extérieur. Pour les anciens, il n'en allait pas de même : « La mauvaise action ne représentait pour eux qu'un aspect de la question; elle n'était que le point de départ d'un mal, qui tôt ou tard devrait atteindre son auteur ou sa communauté » (G. von Rad, *Theologie*, i, 263-264). Payer les conséquences d'un acte mauvais, c'est, pour eux, « être dans son mal » (II Sam., xvi, 8), « être détruit et terrassé par son propre mal » (Ps., xciv, 23; Prov., xiv, 32). Lorsque Dieu sévit contre quelqu'un, par ex., on dira qu'il verse שפך sur lui sa méchanceté (Jer., xiv, 6).

Une action mauvaise n'est donc en somme qu'un point de départ; car le mal appelle le mal, entraînant des réactions en chaîne, du genre de celle de la vengeance du sang (voir, sur ce point, G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1948, p. 243-244). L'acte humain, d'une façon générale, attend une réponse, qui en constitue comme la complémentarité nécessaire. C'est, en particulier, ce qu'exprime le verbe גמל avec ses dérivés. Il peut signifier, soit : poser un acte qui appelle un complément (Gen., l, 17; I Sam., xxiv, 18; Prov., iii, 30; Joël, iv, 4), soit : apporter ce complément à l'acte initialement posé (Deut., xxxii, 6; II Sam., xix, 37; Ps., xviii, 21; Is., iii, 9, 11; cf. J. Pedersen, *Israël*, i, 394-395). On remarquera, dans le même ordre d'idée, que les substantifs פֹּעַל et פְּעֻלָּה, de la racine פעל, ne désignent pas un travail quelconque mais un travail rémunérateur, sinon la rétribution elle-même, le salaire de ce travail (P. Humbert, פעל, *l'emploi du verbe et de ses dérivés substantifs en hébreu biblique*, dans *Z. A. W.*, lxv, 1953, p. 35-44).

Le mal commis rejoint donc celui qui atteindra son auteur en retour; dans l'esprit des auteurs bibliques, ce ne sont pas deux maux distincts, mais deux aspects nécessairement liés d'un seul et même mal. Ainsi l'on dit qu'on « renvoie » הֵשִׁיב le mal à son auteur, qu'on traite quelqu'un selon son mal, עשה כ, ou qu'on lui donne son mal, נתן כ. Celui qui a charge de venger ainsi le mal commis n'introduit, de la sorte, aucun élément nouveau dans la complexité du réel. Cette constatation est d'importance, pour qui étudie le problème de la rétribution dans l'A. T.; l'ignorer,

ce serait courir constamment le risque de faire dire aux textes plus qu'ils ne disent, ou autre chose qu'ils ne disent, en prêtant aux écrivains sacrés une logique que l'humanité ne connaîtra que bien plus tard, lorsque se seront imposées à elle les catégories de la pensée grecque.

Ce fut le grand mérite de K. Koch, comme le reconnaît G. von Rad, d'avoir attiré l'attention des exégètes sur ce point. Dans son étude : *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?* (*Zeitsch. für Theol. u. Kirche*, LII, 1955, p. 1-42), l'auteur pose en principe que le mal porte naturellement comme fruit le malheur; et il s'élève contre une conception de la rétribution où châtiment et récompense resteraient étrangers à l'acte puni ou récompensé, administrés qu'ils seraient, de l'extérieur, par une puissance transcendante. Cette thèse, trop peu nuancée, a été l'objet de dures critiques, tant du côté protestant (H. Graf Reventlow, *Sein Blut komme über sein Haupt*, dans *V. T.*, X, 1960, p. 311-327), que du côté catholique (J. Scharbert, *Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testamentes*, dans *Bibl.*, IV, 1960, p. 209-226; E. Pax, *Vergeltungsproblem der Psalmen*, dans *Stud. Bibl. Fransc., Liber annuus XI*, 56-112).

En fait, l'analyse trop succincte et trop limitée de K. Koch sur les répercussions de l'acte mauvais a surtout besoin d'être complétée. L'A. T., ne présente pas le mal, en effet, comme une simple œuvre humaine dont son auteur aurait à récolter les fruits; il y voit, plus profondément, un germe de désordre pour la société et la création elle-même (Ps., LXXV, 4; LXXXII, 5), un remous mortel propageant tout autour de lui des ondes maléfiques. Pour que le mal cesse de s'étendre et que la plaie se cicatrise, il faut qu'il retombe sur celui qui l'a déclenché, comme s'il devait ainsi remonter à sa source. C'est en vertu d'un principe analogue que le sang versé constitue une malédiction pour un pays, tant qu'il n'a pas été vengé, c.-à-d. tant qu'il n'est pas retombé sur la tête du criminel. Il y a donc place, ici, pour une intervention extérieure de Dieu ou de la société, car il s'agit de faire face à la menace qui pèse sur la communauté et pour cela de « retrancher le mal de son sein » par la mise à mort du coupable : « Livrez ces hommes, ces vauriens qui sont à Gubéa, pour que nous les mettions à mort et que nous fassions disparaître le mal du milieu d'Israël » (Jud., XX, 13; cf. Deut., XIII, 6; XVII, 7, 12; XIX, 19; XXI, 21; XXII, 21, 22, 24; XXIV, 7).

Comme le mal excuse le mal et le provoque par une série de réactions en chaîne, le coupable qu'il faut rechercher c'est celui qui en a la responsabilité initiale, celui qui a commencé : « Ne conteste pas sans motif avec un homme s'il ne t'a fait aucun mal » (Prov., III, 30; cf. I Sam., XXIV, 12; XXVI, 18; I Reg., I, 52, etc.). La grande question, dans les procès, sera donc de pouvoir établir qui est l'agresseur, qui a déclenché les hostilités, gratuitement, חִנָּם, c.-à-d. sans prétexte valable. D'où l'insistance des psalmistes sur cette « gratuité » de l'injustice subie, quand ils réclament de Dieu vengeance : « On m'attaque sans raison » (Ps., CIX, 3; cf. Ps., XXXV, 7, 19; LXIX, 5; CXIX, 161; Lam., III, 52, etc.). Ils se diront alors les victimes d'un compagnon, qui a rompu le שָׁלוֹם, s'en est pris à un ami (Ps., VII, 5; cf. Ps., XV, 3; LV, 14-15; Prov., III, 29), et a rendu le mal pour le bien (Gen., XLIV, 4; I Sam., XXIV, 18; XXV, 21; Ps., XXXV, 12; XXXVIII, 21; CIX, 5; Prov., XVII, 13; Jer., XVIII, 20, etc.).

Les auteurs inspirés ont donc tendance à souligner l'agressivité « gratuite », qui se trouve à l'origine du mal commis. Le vocabulaire lui-même porte la trace du fait. On pourra noter, par ex., la nuance « agressive » des dérivés de la racine עלל, avec le verbe aux formes polel, pual, hitp., et le substantif עֲלִילָה. Alors que *'alla*, en arabe, possède le sens de « réitérer », son correspondant hébreu semble devoir plutôt être traduit par « entreprendre », l'accent se trouvant mis sur l'initiative de l'action. S'il s'agit de Dieu, le temps évoquera des « hauts faits » (Ex., X, 2; Ps., IX, 2; CV, 1; Is., XII, 4, etc.); mais s'il s'agit de l'homme, il évoquera des « mauvais coups », qui appellent justice et jugement :

> « Donne-leur comme ils ont fait (פעל),
> selon la malice de leurs *actions*
> selon l'œuvre de leurs mains » (Ps., XXVIII, 4).

Chez Jérémie et Ezéchiel, en particulier, ce mot servira à stigmatiser les méfaits d'Israël.

Mais ce que l'on cherchera, surtout, c'est à remonter à la racine du mal, au cœur (לֵב) qui l'a médité dans le secret (Ps., XXVIII, 3). On accuse alors ses adversaires de désirer le mal אוה (Prov., XXI, 10), חפץ (Ps., XL, 15; LXX, 3), de le rechercher דרשׁ (Ps., XXXVIII, 13), בקשׁ (Ps., LXXI, 13, 24), de le forger au fond d'eux-mêmes חרשׁ (I Sam., XXIII, 3; Prov., VI, 14; XII, 20; XIV, 22). חשׁב et זמם sont les deux verbes le plus couramment employés pour exprimer cette idée; on les rencontre d'ailleurs souvent ensemble. Le premier se trouve traduit ordinairement par λογίζεσθαι « estimer »; il faut y voir un « movement of the soul in the direction of activity » (J. Pedersen, *Israel...*, I, 125) beaucoup plus qu'une simple estimation d'ordre intellectuel (C. Ryder Smith, *The Bible...*, 63). Le second signifie : « nourrir le dessein de »; il s'emploie le plus habituellement en mauvaise part, même lorsque Dieu en est le sujet, car alors il évoque des desseins de colère (Lam., II, 17; Zach., I, 6; VIII, 14; Jer., IV, 28; XXIII, 20).

Nous ne nous intéressons pour l'instant qu'au mal en soi, à son origine, sa nature, sa propagation, ses effets; les auteurs du mal feront l'objet de la section suivante II, *infra*, col. 425. Cependant, le vocabulaire glisse facilement de l'une à l'autre catégorie. Le participe hiphil de רעע, par ex., désigne une catégorie d'individus ancrés dans le mal, les מְרֵעִים, terme synonyme de רשׁע (Ps., V, 5; XXVI, 5; XXXVII, 9; Prov., IV, 14; XXIV, 20), de פֹּעֲלֵי אָוֶן (Ps., LXIV, 3; XCIV, 16; Is., XXXI, 2), de בליעל (I Sam., XXX, 22), de עריץ (Jer., XV, 21) et de חנף (Is., IX, 16).

2° *Le mal en tant que puissance de destruction.* — La puissance destructrice du mal s'exprime en particulier dans les termes הוה, שׁחת, שׁדד, חמס.

הוה, « ruine », « calamité », sans correspondant déterminé dans la Septante, souvent employé au pluriel הַוּוֹת, est tiré d'une racine sémitique qu'on retrouve en égyptien et en arabe, et appartient essentiellement au langage du psautier, de Job et des Proverbes. Ce mot évoque une mystérieuse puissance de destruction et de malheur (Job, VI, 2), dont Dieu seul semble pouvoir délivrer (Ps., LVII, 2; XCI, 3). Les hommes s'en font les auxiliaires par la puissance maléfique de leurs paroles (Ps., V, 10; Prov., XVII, 4), maléfice ruminé (Ps., XXXVIII, 13) et bien préparé (Ps., LII, 4). Qui s'en fait l'artisan, cependant, en sera la victime (Prov., XI, 6). On lui oppose l'adjectif נָכוֹן (Ps., V, 10), où s'exprime l'idée de ce qui est « ferme » et « constructif ».

שׁחת, « destruction », rendu essentiellement en grec par φθείρειν et surtout διαφθείρειν, διαφθορά, est tiré

d'une racine commune dans les langues sémitiques (araméen, égyptien, éthiopien), avec comme correspondant probable l'assyrien *šêtu*. Le verbe hébreu est utilisé aux formes niphal, piel et hiphil. Le substantif שַׁחַת, « fosse », semble plutôt dérivé de la racine שׁוּח, « enfoncer profondément », dont le sens ne paraît guère éloigné de celui de la racine שׁחת; le grec (et souvent les diverses versions autres que le Targum) a confondu les deux racines, traduisant שׁחת par διαφθορά : cf. l'exemple connu de Ps., XVI, 10 (XV, 10).

Il s'agit, là encore, d'une puissance mystérieuse de mort, puissance qui s'attaque plus spécialement aux sources mêmes de la vie, que ce soit la vie des individus celle des pays ou celle des cités. Dieu peut être présenté comme l'auteur de cette destruction radicale (Gen., VI, 13, 17; IX, 11, 15); lorsqu'il s'agit de son peuple, toutefois, la Bible généralement nie qu'Il veuille ainsi le « détruire » (II Reg., VIII, 19; XIII, 23; Ps., LXXVIII, 38; CVI, 23). Cette extermination, le plus souvent, se trouve présentée comme l'œuvre d'agents extérieurs : un mystérieux Exterminateur (Ex., XII, 23; II Sam., XXIV, 16), une invasion de taons et de grenouilles (Ex., VIII, 20; Ps., LXXVIII, 45); il existe même, dans les armées en campagne, un corps spécial chargé de cette mission (I Sam., XIII, 17; XIV, 15).

L'idée de corruption physique conduit à celle de corruption morale (cf. l'image de la « ceinture pourrie », Jer., XIII, 7). On parle ainsi de « voie corrompue » (Gen., VI, 12) et de « fils corrompus » (Is., I, 4). Le mot « corrompu » semble signifier ici : « ce qui appartient à un monde voué à la destruction », « ce qui porte en soi un germe de mort » et qualifier un état de chose condamné.

שׁדד, « dévaster ». La dévastation ne se présente plus comme une puissance mystérieuse de destruction; mais comme un mal très objectif, qui reste une œuvre d'hommes. Bien que l'acte soit parfois mis en relation avec les méfaits des רשׁע (Ps., XVII, 9; Prov., XXI, 7; XXIV, 2, 15), son aspect moral intéresse moins que ses conséquences. Les dévastateurs apparaissent souvent comme d'anonymes exécuteurs du jugement divin (Is., XIII, 6; XV, 1; XVI, 4; XXI, 2; XXII, 4, etc.).

עָמָל, ὀδύνη, κόπος, πόνος, peut désigner un mal dont on est la victime, ou un mal dont on est l'artisan; il paraît souvent difficile de préciser duquel des deux il s'agit (cf. Num., XXIII, 21). De toute manière, il retombera sur la tête de ceux qui en accablent les autres (Ps., VII, 17). Il s'agit, en principe, d'un mal qui ne conduit pas à la mort et qu'on traduit généralement en français par « peine » ou « tribulation »; ce mal sera, en particulier, le lot des pécheurs (Ps., XXV, 18; CVII, 12). Dans le livre de Quohelet, le mot évoque la peine du travail, nuance qu'on retrouve d'ailleurs, pour cette racine, dans la plupart des langues sémitiques.

חָמָס (*ḥamašu* ou *emēsu*, en accadien, « fouler aux pieds », « écraser »; *ḥamisa*, « être emporté », en arabe) est le terme consacré pour désigner une injuste agression, une initiative hostile contraire aux stipulations d'une alliance, à ce qu'exigent le jugement et la justice (Ez., XLV, 9); on parlera, par ex., de « témoins de violence » (Ex., XXIII, 1; Deut., XIX, 16; Ps., XXXV, 11), le faux témoignage représentant le type même de l'agression « gratuite » (Ps., XXVII, 12; XXXV, 11-12). Le grec n'a pas traduit cette nuance spécifique du terme, se contentant de le rendre par des mots très généraux, tels que ἀδίκος, ἀσεβής, παράνομος. De fait, « l'homme de violence » fait partie des רשׁע (Ps., CXL, 5; Prov., IV, 17; Is., LIII, 9), gens que Dieu haït (Ps., XI, 5) et de la main desquels il délivre ses élus (Ps., XVIII, 49; CXL, 2). L'accent, toutefois, se trouve mis le plus souvent moins sur les auteurs du mal que sur ce mal même, et c'est pourquoi nous en présentons l'analyse ici. C'est une puissance de destruction; Ézéchiel, par ex., parle « du pays désolé, privé de ce qui l'emplit, à cause de la *violence* de ses habitants » (Ez., XII, 19; cf. Gen., VI, 11, 13; Is., LX, 8; Jer., VI, 7; XX, 8; Am., VI, 3). Œuvre des mains (I Chron., XII, 17; Is., LIX, 6; Jon., III, 8), la violence devra retomber sur ses auteurs au même titre que le sang versé (Jud., IX, 24; Ps., VII, 17; Jer., LI, 35; cf. Gen., XVI, 5). A l'image de puissance destructrice s'ajoute l'idée d'une déchirure de la paix, d'une rupture brutale du *Shalôm*, d'une alliance brisée (Ps., LV, 10). La violence, de ce fait, appelle l'intervention de celui qui a charge de sauvegarder cette paix, par l'exercice d'un jugement de justice (Ps., LVIII, 3; Ez., XLV, 9), c'est vers Dieu, en dernière instance, que l'on crie « à la violence » (Job, XIX, 7; Hab., I, 2) (G. von Rad, *Theologie*, I, 161, 31). Si le mot contient bien l'idée de force, c'est d'une force illusoire qu'il s'agit (J. Pedersen, *Israel...*, I, 419), d'une force destructive; car la seule force véritable est celle qui construit le *Shalôm* (J. Pedersen, *ibid.*, 539, note de la page 429).

3° *Le mal en tant que néant et mensonge.* — Le néant et le mensonge du mal sont évoqués par les termes בליעל, כזב, רמה, שׁקר, שׁוא, און.

אוֹן. A en juger simplement par les nombreux correspondants de la traduction grecque, ἀνομία (30 fois), ἀδικία, ἄτοπος, ἄφρων, κενός, κόπος, μάταιος, μόχθος, ὀδύνη, πόνος, etc., ce mot évoque, comme les précédents, l'idée d'un mal aussi bien physique que moral, en même temps qu'il connote celle de vide et de néant. A la manière de עמל, c'est tout à la fois un mal qu'on subit soi-même et qu'on fait subir aux autres (voir et comparer : Num., XXIII, 21; Ps., XC, 10; Prov., XII, 21; Is., X, 1; Jer., IV, 15; Hab., I, 3); on le récolte quand on l'a semé (Job, IV, 8; XV, 35; Ps., VII, 15; Prov., XXII, 8; Is., LIX, 4); il ne sort pas du sol (Job, 5, 6), mais du cœur des mortels (Prov., VI, 18; Is., XXXII, 6) qui le méditent, חשׁב (Is., LIX, 7; Ez., XI, 2; Mich., II, 1). Inutile de songer, dans le cas, à une analogie entre le mal qu'on fait subir et celui qu'on subit (V. Monty, *La nature du péché...*, 52); l'esprit des écrivains sacrés n'entrevoit dans ce mot qu'un seul et même mal, considéré sous plusieurs aspects, exactement comme pour רע.

Il est plus difficile d'expliquer comment l'on passe ici de l'idée de mal à celle de néant; d'autant que la racine du mot semble connoter celle de puissance (און « puissance reproductrice »), ainsi que le soutient en particulier S. Mowinckel, pour qui les פֹּעֲלֵי אוֹן, « artisans d'iniquité », seraient des magiciens (*Psalmenstudien*, I, 1921, p. 1-58); cette thèse a été poussée jusqu'à l'extrême limite de la vraisemblance par N. Nicolsky, *Spuren magischer Formulen in den Psalmen*, Giessen, 1927. J. Pedersen, qui accepte cette étymologie (*Israel...*, I, 539, n. 7, p. 431), l'explique en disant qu'il s'agit d'une force illusoire, provenant du vide et conduisant au vide (*ibid.*, p. 431 et 448).

Notre terme se trouve associé à עמל (plus d'une dizaine de fois) et à חמס (Is., LIX, 6), qui évoquent tous deux la force agressive du mal, en même temps qu'à שׁוא (Job, XI, 11), שׁקר (Ps., VII, 15), מרמה (Job, XV, 35) et תּוֹהוּ (Is., LIX, 4), qui en soulignent le néant. Quant aux פֹּעֲלֵי אוֹן, les « artisans d'iniquité », ils s'identifient pleinement avec les רשׁעים que nous retrouverons dans la section suivante; ennemis de Yahweh (Ps., XCII, 10) et de son peuple (Ps., XCIV, 4; XIV, 4), ils sont voués à l'anéantissement,

car le jugement contre eux de Yahweh (Ps., xxxvi; 13) et du roi (Ps., ci, 8) sera inexorable. Is. lv, 7, cependant, entrevoit pour eux la possibilité d'une conversion, au même titre que les רשע.

שוא, apparenté peut-être à l'égyptien *šwj* (W. Muller, dans *Handwörterbuch* de Buhl, *sub verbo* שוא), possède toutes les nuances de און. Le grec traduit en effet le mot par ἄνομος, ἄτοπος, κένος, μάταιος, avec prédominance de ces deux derniers; c'est un aspect nouveau qu'il souligne, cependant, lorsqu'il rend le terme par ψευδής, spécialement dans Ezéchiel. L'idée de mensonge rejoint ici celle de chaos, de vide, de néant, תוהו (Is., lix, 4), הבל (Ps., xxxi, 7) (J. Pedersen, *Israel...*, i, 414); ce mensonge est un mensonge destructeur, et le mot pourrait être apparenté à שׁוֹאָה, « destruction » (Pedersen, *ibid.*, 542).

J. Stalker le traduit par « disharmony », « disorder ». C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les expressions « faux prophètes » (Lam., ii, 14; Ez., xii, 24, etc.), « faux dieux » (Jer., xviii, 15), « offrandes vaines » (Is., i, 13), « faux serments » (Ex., xx, 7); tout cela, on ne le dit pas faux en tant que contraire à une vérité théorique, mais en tant qu'entretenant des illusions mortelles; tels ces prophètes, en particulier, qui annoncent la paix quand il ne saurait être question de paix (Ez., xiii, 10). Le terme dépeint une attitude perverse, en même temps qu'il laisse entrevoir les conséquences qui en résultent pour la société et le coupable lui-même.

שקר est une racine sémitique assez communément répandue, qui exprime partout l'idée de mensonge, et qui se trouve représentée en hébreu par le verbe à la forme piel (ב)שִׁקֵּר et le substantif שֶׁקֶר. Le grec traduit le mot comme les deux précédents, en accordant cependant sa préférence à ψευδής. Ce mensonge, ici encore, est néant et vanité (J. Pedersen, *Israel...*, i, 418); mais sa nuance spécifique est celle de félonie, de déloyauté; et ceci, très spécialement, dans l'accomplissement des stipulations d'une alliance (Gen., xxi, 23; I Sam., xxv, 21, etc.); on en accuse, en particulier, celui qui s'engage avec l'intention de ne pas tenir parole, tel Juda qui ne revient pas à Yahweh de tout son cœur (Jer., iii, 10). Un homme שקר est quelqu'un sur qui on ne peut pas compter, que l'on sait prêt à attaquer ses alliés sans raison (Ps., xxxv, 19; lxix, 5; cix, 2). Le terme s'oppose à אמת et à צדק (Ps., lii, 5; lxxxix, 34; Prov., xi, 18; xii, 17, etc.).

רמה, avec le verbe à la forme piel et les substantifs רמיה et מרמה, donne à ce mensonge une nuance plus agressive : c'est la ruse perfide. On lui trouve pour compagne, par ex., תֹּךְ, « l'extorsion » (Ps., lv, 12). La langue en est l'instrument ordinaire (Ps., v, 7; Prov., xiv, 25); on parle aussi, fréquemment, de balances de « duperie » (Prov., xi, 1; xx, 23; Os., xii, 8; Am., viii, 5; Mich., vi, 11). Ce « menteur » est un רשע (Ps., cix, 2), et entre dans la compagnie des hommes de violence et de sang (Is., l, 9; Ps., v, 7; lv, 24, etc.).

כזב, racine largement représentée dans les langues sémitiques, avec partout le sens de « mentir ». La nuance d'agressivité y est moins marquée que dans רמה, bien que le « menteur » dont il s'agit ici soit lui aussi un רשע, destiné au jugement (Ps., lviii, 4). Comme שקר, il connote l'idée d'un manque de loyauté et de fidélité dans l'observation des engagements pris. Mentir, plus précisément encore, c'est ici promettre ce qu'on ne tiendra pas — mensonge qu'on reprochera souvent à Israël vis-à-vis de Yahweh — (Is., lvii, 11; Os., vii, 13); c'est dire aussi ce que l'on ne sait pas, tels les oracles « menteurs » (Hab., ii, 3); finalement, c'est décevoir une attente, comme le fait une source tarie (Is., lviii, 11).

בליעל, traduit en grec par des termes très généraux, παράνομος, λοιμός, ἄφρων, etc., est sans doute formé du privatif בלי et du verbe יעל, « être utile ». Le mot est devenu Béliar en syriaque. On y retrouve l'idée d'une puissance personnifiée du mal (Ps., xviii, 5; xli, 9; ci, 3; Nah., i, 11), unie à celle de néant (J. Pedersen, *Israel...*, i, 464). Le terme ne qualifie que des Israélites, apostats ou gens aux mœurs infâmes (Deut., xiii, 14; Jud., xix, 22; xx, 13; I Reg., xxi, 10), jugés indignes d'être comptés comme membres de la communauté; traiter ainsi quelqu'un de בליעל, c'est le considérer désormais comme un étranger et un maudit, quelqu'un dont on entend se désolidariser (I Sam., xxv, 17, 25; II Sam., xvi, 7).

4° *Le mal incomplétude.* — De même que le bien est vie et vérité, de même le mal revêt souvent l'aspect d'une puissance de mort et de mensonge. Mais le bien est aussi plénitude et perfection, שלום et תמם, droiture et rectitude, ישר et נכח. Ces deux idées vont ensemble, car un chemin « droit » c'est un chemin qui mène parfaitement au but. La droiture, au fond, c'est la perfection dans le jeu des relations, la plénitude de l'engagement vis-à-vis d'un allié (cf. G. von Rad, *Theologie*, i, 376, n. 6). Le mal, à l'opposé, pourra alors apparaître comme une déficience et un défaut, ou, plus précisément, comme un manque dans l'accomplissement de ce que l'on doit aux personnes vis-à-vis de qui on est lié. Les expressions qui traduisent cette idée sont assez nombreuses et variées; nous nous arrêterons plus spécialement à עול, עות, עקש et תעה.

עול, « injustice », « iniquité », en grec ἀδικία (26 fois), ἀνομία (12 fois), est représenté en hébreu par le verbe à la forme piel, par les substantifs עֹוֶל et עוֹלָה et, plus rarement, עָוֶל, l' « injuste ». Son sens premier pourrait être celui de « déviation », comme l'arabe *'âl* (J. Stalker, C. Ryder, Smith, V. Monty). Ce terme vise essentiellement, dans la Bible, le refus de « jugement » מִשְׁפָּט, ou, plus exactement, l'atteinte à sa plénitude et à son intégrité (Lev., xix, 15, 35; Ez., iii, 20; xviii, 8, 24, 26). Ce sera donc le péché des juges et des chefs (II Chron., xix, 7). On songe parfois à en disculper Yahweh : « Yahweh est juste; il ne commet pas *l'iniquité;* il donne son jugement chaque matin » (Soph., iii, 5; cf. Deut., xxxii, 4; Job, xxxvi, 3); mais on n'aurait pas l'idée d'en accuser Israël, pour ce qui est de ses relations avec son Dieu. Il ne s'agit pas ici d'un mal en soi, mal où le physique se mêle au moral, et qui doit retomber sur son auteur; c'est un mal relatif, un manque de quelque chose, un manque de « jugement ». L'auteur de ce mal, quant à lui, entre dans la catégorie des רשע (Job, xviii, 21; xxi, 7; Is., xxvi, 10), que nous verrons *infra*, § II, 1°.

עות, « courber ». Le verbe, à la forme piel, exprime la même idée, en donnant davantage de relief à l'image; c'est ainsi qu'on dira de Dieu qu'Il « courbe » la voie des méchants (Ps., cxlvi, 9). Il servira également à désigner une atteinte à la plénitude du jugement : « Dieu courbe-t-il le jugement, Shaddai courbe-t-il la justice? » (Job, viii, 3; cf. xxxiv, 12), tout particulièrement dans les procès, ריב (Lam., iii, 36, 59). Le verbe נטה, à l'hiphil, « faire dévier », exprime la même idée avec une image assez semblable : « Tu ne *fausseras* pas le droit de ton pauvre dans son procès » (Ex., xxiii, 3; cf. Deut., xvi, 19).

L'expression « courber », « tordre », ne vise pas que le jugement; elle peut aussi s'appliquer à la route, דרך, à la conduite humaine en général. Tel sera en particulier le sens de עקש, avec le verbe à la forme piel et le substantif ou adjectif עִקֵּשׁ, souvent traduits par « pervertir », « pervers ». Il s'oppose à ישר, « droit » (Deut., xxxii, 5; Prov., ii, 15; viii, 8; Mich., iii, 9) et surtout à תמם, « parfait » (Job, ix, 20; Prov., x, 9; xi, 20; xix, 1; xxviii, 18). Le דרך n'est pas seul en cause ici; car on parle aussi de cœur « tortueux » (Ps., ci, 4; Prov., xi, 20; xvii, 20), de bouche ou de paroles « tortueuses » (Prov., iv, 24; vi, 12; viii, 8; xix, 1). Ce manque d'intégrité dans l'attitude se manifeste tout spécialement en nos relations entre frères ou amis, ou relations entre nous et Dieu : « Avec le fourbe, tu te montres retors », s'écrie le psalmiste (Ps., xviii, 27). Le mot ici a pour synonyme פתל, comme en Deut., xxxii, 5; on trouve également à côté de lui, avec un sens identique, לוז et הפך (au niphal). On pourrait ajouter à cette liste עקל (Ps., cxxv, 5), terme plus mystérieux, qui qualifie en particulier le serpent mythique d'Is., xxvii, 1.

Incomplétude également que la « déviation » dans la marche, déviation qu'expriment des verbes tels que שׂטה, « aller de côté » (Prov., vii, 25), נטה, « incliner », « décliner » (par rapport à la loi : Ps., cxix, 51, 157), et autres. Ces diverses formules s'emploient au sens figuré, moins souvent qu'au sens propre; elles décrivent alors une situation de fait, sans chercher à attirer l'attention sur la responsabilité ou les intentions des délinquants. Il en est de même pour « errer », terme qui évoque l'image des voyageurs se perdant dans un désert sans piste (Job, xii, 24; Ps., cvii, 4). L'idée d'égarement, en soi, contient la pensée de ses conséquences funestes; c'est ainsi qu'on dira : « Il marche vers la vie celui qui garde l'instruction; mais celui qui néglige la réprimande s'égare » (Prov., x, 17). Les brebis « égarées » (Is., liii, 6) sont en somme des brebis perdues (Jer., l, 6), victimes le plus souvent de mauvais bergers (Is., iii, 12; Jer., xxiii, 1, 32; Mich., iii, 5), et qui peuvent crier vers Yahweh : « Pourquoi, Yahweh, nous laisser errer loin de tes voies, et nos cœurs s'endurcir contre ta crainte? » (Is., lxiii, 17); « Je m'égare, brebis perdue; viens chercher ton serviteur » (Ps., cxix, 176). C'est donc à tort que C. Ryder Smith perçoit dans תעה l'idée d'une « erreur consciente ». Le terme hébreu ne contient pas cette nuance, qui demeure le fruit d'une réflexion postérieure; ainsi, la Septante traduira le mot par πλανᾶν, verbe qui, en effet, semble impliquer la pensée d'un choix coupable.

La traduction grecque, nous avons pu le remarquer tout au long de notre exposé, tend à émousser la nuance spécifique des mots hébreux, qui décrivent le mal comme puissance de destruction, comme mensonge, néant et incomplétude. Elle s'attache surtout à souligner l'attitude de ses auteurs; et c'est pourquoi l'on voit déjà apparaître, dans cette section, les termes que nous retrouverons plus loin, pour les artisans du mal : ἄδικος, ἄνομος, ἀσεβής, ἄφρων, παράνομος, etc.

5° *Le mal défini par rapport au Dieu de la Bible.* — Si l'analyse succincte des termes se rapportant au mal permet de préciser les nuances propres de chacun d'entre eux, elle ne laisse guère percevoir, cependant, la nouveauté du message biblique en la matière. L'originalité de la Bible consiste, essentiellement, en ce que le mal se trouve défini par rapport au Dieu d'Abraham et de Moïse, un Dieu unique, seule source de tout bien, un Dieu qui est radicalement contraire à ce mal et se refuse inexorablement à l'accepter.

1. *Dieu et l'origine du mal.* — Les écrivains inspirés présentent Dieu, parfois, comme l'auteur du mal dont l'homme est victime (II Reg., vi, 33; Jer., xviii, 11; Am., iii, 6; Mich., i, 12; Zach., viii, 14); ils diront, en particulier, que c'est Lui qui l'a fait venir (une trentaine de fois, dont la moitié dans le livre de Jérémie), voire même qu'il s'en repent (II Sam., xxiv, 16; I Chron., xxi, 15; Jer., xviii, 8; xxvi, 3, 13, 19; xlii, 10; Joël, ii, 13; Jon., iii, 10; iv, 2). Dans ces formules, et d'autres analogues, dont tout le monde s'accorde à reconnaître l'imperfection, on peut discerner l'effort tenté par la pensée hébraïque pour tout ramener, le bien comme le mal, à un unique principe : « N'est-ce pas de la bouche du Très-Haut que sortent les biens et les maux? » (Lam., iii, 38). La Bible par là, cherche à éviter l'écueil du dualisme auquel bute instinctivement l'esprit humain, et ceci au sein même du polythéisme le plus primitif, où bon et mauvais se partagent le monde du divin. Nous n'avons pas affaire à des peuples métaphysiciens.

On ne saurait accorder à ces expressions une valeur trop absolue, en les isolant d'un contexte où d'autres formules leur font contrepoids. En fait, si bien et mal se définissent par rapport à Dieu, ils ne se définissent point de la même manière; le premier a directement Dieu pour source, en tant que bien suprême; le second se réfère à Dieu comme n'étant pas Lui, comme étant son absence ou son opposé. Nombreux sont les textes, en effet, où Dieu apparaît, pour ses élus, principe de bonheur : « Beaucoup disent : « Qui nous fera voir le bonheur? » Fais lever sur nous la lumière de ta face » (Ps., iv, 7; cf. xvi, 2; xxiii, 6; xxvii, 13; lvii, 3), textes où l'on affirme que ce bonheur se trouve uniquement sur la route que Dieu montre (Deut., iv, 40; v, 30; vi, 18, 24; xii, 25, 28; Jer., xlii, 6). De ce fait, « chercher Dieu » ou « chercher le bien » paraissent deux formules équivalentes (Am., v, 4, 14).

L'homme devient donc victime du mal dans la mesure où il s'éloigne de Dieu : « Ta méchanceté te châtie, tes infidélités te punissent. Comprends et vois comme il est mauvais et amer d'abandonner Yahweh, ton Dieu » (Jer., ii, 19); « Malheur à eux, car ils ont fui loin de moi! » (Os., vii, 13; cf. Ps., lxxiii, 27; lxxxi, 12-14; Jer., xvii, 13); si bien que l'homme peut se considérer comme le véritable artisan de son infortune : « Ne courez pas à la mort par les égarements de votre vie; n'attirez pas sur vous la ruine par les œuvres de vos mains. Dieu n'a pas fait la mort; il ne se réjouit pas de la perte des vivants » (Sap., i, 12-13 sq.; cf. Job, xxiii, 3 sq.), même si Dieu s'en sert à titre de châtiment éducatif.

Ainsi, le mal c'est Dieu absent : « Si ces maux m'ont atteint, n'est-ce pas parce que mon Dieu n'est pas au milieu de moi? » (Deut., xxxi, 17), c'est Dieu qui cache sa face (Ps., xiii, 2; xxii, 25; xxvii, 9; xliv, 25; lxix, 18; lxxxviii, 15; ci, 3; Is., lxiv, 6; Ez., vii, 22; xxxix, 23, etc.). Les mêmes auteurs, il est vrai, diront tout aussi bien que Yahweh tourne alors une face hostile : « Je vais tourner ma face contre vous pour votre malheur » (Jer., xliv, 11; cf. Ez., xv, 7); et l'on n'hésitera pas à écrire : « la face de Dieu les dispersa; il ne les regarda plus » (Lam., iv, 16). La juxtaposition, toutefois, de ces deux images contradictoires ne donne lieu, dans la pratique, à aucune équivoque. La face hostile de Dieu ne provoque pas la fuite, comme si l'on avait peur de Lui, comme s'il s'agissait d'un Dieu méchant qui veut le mal; car il n'en est pas de Dieu comme des hommes : « Ah! tombons entre les mains de Yahweh, s'écrie David, car sa miséricorde est grande; mais que je ne tombe pas entre les mains des hommes! » (II Sam., xxiv, 14). Les coups même dont on est frappé font qu'on le recherche : « Dans leur détresse, ils me rechercheront » (Os., v, 15). Quelle que soit donc la cause du mal, c'est

toujours à lui qu'on s'adressera pour en être délivré (Gen., XLVIII, 16; Ps., XXXIV, 20), pour être protégé (Ps., XXVII, 5; CXXI, 7).

2. *Le mal : ce qui déplaît à Dieu.* — Puisque c'est par rapport à Dieu, source de tout bien, que se définissent le bien et le mal, c'est par rapport à Lui que l'homme devra faire le choix entre ce qui est bien et entre ce qui est mal; ou, plus exactement, ce sera par rapport à ce que Dieu veut, étant entendu qu'Il veut le bonheur de ses élus. « Craindre Dieu », par conséquent, équivaut à haïr le mal (Prov., VIII, 13), à s'en détourner (Job, I, 1, 8; II, 3; XXVIII, 28; Prov., III, 7; XVI, 6).

Ainsi, le mal, c'est ce qui déplaît à Dieu, ce qui est « mal à ses yeux ». Cette expression, qui revient une cinquantaine de fois, évoque toutes les formes possibles de ce que nous appelons aujourd'hui le péché, le péché d'Israël aussi bien que les péchés des nations. Il est intéressant de noter qu'ici רַע est moins l'antithèse de טוֹב que celle de יָשָׁר, « droit »; ce qui souligne combien l'acceptation de la volonté divine, où gît la solution du mal, implique l'adhésion totale et sans réticence du cœur humain. Tel est bien en effet, nous le verrons plus loin, le sens de la racine יָשַׁר. Le mot revient constamment dans le jugement porté par les Livres des Rois sur David et ses successeurs (I Reg., IX, 4; XI, 4, 6, 38; XIV, 8, 22, etc.), parallèlement avec des expressions telles que : « obéir parfaitement », שָׁלֵם (I Reg., XI, 4; XV, 3); « ne se dérober en rien » (I Reg., XV, 5); « ne dévier ni à droite ni à gauche » (II Reg., XXII, 2).

Étant considéré comme le contraire de ce qu'il veut, le mal ne peut qu'irriter Dieu. C'est ce qu'exprime כָּעַס, avec le verbe aux formes qal, piel et surtout hiphil, et le substantif כַּעַס. Bien que traduit en grec assez généralement par ὀργή (43 fois) et θυμός (12), le terme évoque moins la colère que l'irritation dont elle procède : « La colère s'était enflammée contre Juda, à cause des *irritations* par lesquelles l'avait *irrité* Manassé » (II Reg., XXIII, 26). S'appliquant à l'homme (17 fois sur 26), le substantif prend le sens de « chagrin », « amertume » et devient synonyme de עָמָל (Ps., X, 14) et de מַכְאוֹב (Eccl., I, 18; II, 23, etc.).

Mais quand il s'agit de Dieu, cette dernière nuance disparaît; plutôt que de décrire « l'irritation », la Bible préfère alors en souligner la cause, ou préciser celui contre qui elle se manifeste עִם (Ps., LXXXV, 5; Job, X, 17); car, en fait, c'est à lui-même que l'homme se fait tort, lorsqu'il irrite son Dieu : « Est-ce bien moi qu'ils *blessent?* N'est-ce pas plutôt eux-mêmes pour leur propre confusion? » (Jer., VII, 19); c'est donc lui la victime, quand Dieu est irrité. Cette discrétion sur les sentiments divins explique que le verbe au qal n'ait qu'une fois Dieu pour sujet, et encore dans une formule négative (Ez., XVI, 42), alors que Dieu sera presque toujours l'objet du même verbe à l'hiphil : « Faire le mal aux yeux de Yahweh pour l'*irriter* » (Deut., IV, 25; IX, 18; XXXI, 29; I Reg., XIV, 9; XVI, 7, etc.); car le qal décrit le fait, tandis que l'hiphil met l'accent sur sa cause.

L'irritation provoquée par le mal éveille l'idée d'un affront personnel; dans le cas de Dieu, cet affront semble devoir être interprété comme une offense à son amour, tout au moins à partir du prophète Osée. De fait, la formule « Faire le mal aux yeux de Yahweh pour l'irriter » est caractéristique de la littérature deutéronomique ou d'influence deutéronomique, là même où l'on insiste le plus sur l'amour paternel de Yahweh pour Israël; elle ne vise en tout cas jamais les nations étrangères; Israël seul est en cause, et le plus généralement, en raison du culte qu'il rend aux dieux étrangers (Jer., VII, 18; VIII, 19; XI, 17; XXV, 6, 7; XXXII, 29, etc.).

קָנָא, avec le verbe aux formes piel : « être jaloux », et plus rarement hiphil : « rendre jaloux », l'adjectif קַנָּא, le substantif קִנְאָה, en grec ζῆλος, représente une forme plus précise de l'irritation provoquée par un affront personnel. Il éveille l'idée d'un ressentiment, de la conscience d'une frustration, telle la « jalousie » du mari trompé (Num., V, 14; Prov., VI, 34), la « jalousie » des frères de Joseph (Gen., XXXVII, 11), celle du juste en face des succès du méchant (Prov., III, 31; 24, 19). C'est, essentiellement, en rendant un culte aux faux dieux, qu'Israël excite la jalousie de Yahweh contre lui (Ex., XX, 5; XXXIV, 14; Deut., IV, 24; VI, 15; XXIX, 19; I Reg., XIV, 22; Ps., LXXVIII, 58). La jalousie, dans le cas, semble avoir pour origine moins ce dont on prive Dieu, que ce dont on se prive en s'écartant de Lui, lorsqu'on méconnaît le seul amour qui peut sauver; car les faux dieux sont des dieux incapables d'aider (Ps., CXV; CXXXV).

> Il a repoussé le Dieu qui l'avait fait,
> et déshonoré le rocher de son salut.
> Ils l'ont rendu *jaloux* קָנָא par des étrangers,
> ils l'ont irrité כָּעַס par des abominations,
> ils sacrifient à des démons qui ne sont pas Dieu...
> (Deut., XXXII, 15 sq.).

La « jalousie » peut aussi être le fait d'une tierce personne, défendant les droits lésés d'un de ses amis ou alliés, tel Josué qui se montra « jaloux » pour Moïse (Num., XI, 29). Lorsque Yahweh en est l'objet, on traduit généralement le mot par « zèle », zèle souvent terrible, ou en tout cas violent, comme celui de Pinhas (Num., XXV, 11, 13), d'Élie (I Reg., XIX, 10, 14) et de Jéhu (II Reg., X, 16), mais qu'il est permis aussi, parfois, de se représenter plus pacifique (Ps., LXIX, 10; CXIX, 139). Quant au « zèle jaloux » de Yahweh pour Israël, il se manifeste par le caractère impitoyable de son intervention contre les oppresseurs de son peuple (Is., XLII, 13; LIX, 17; Ez., XXXVI, 5; XXXVIII, 19; Nah., I, 2), bien que le bénéfice qu'en retirent les siens puisse passer au premier plan : « La jalousie de Yahweh a fait cela », s'écriera-t-on (Is., IX, 6; II Reg., XIX, 31).

Ici encore la « jalousie » de Yahweh est étroitement liée à son amour pour Israël : « Où donc sont ta jalousie et ta puissance, le frémissement de tes entrailles? Ah! ne rends pas insensible ta pitié, car tu es notre Père » (Is., LXIII, 15 sq.). On pourrait aussi, dans le cas, évoquer l'idée de sainteté (J. Hänel, *Die Religion der Heiligkeit*, Gütersloh, 1931, p. 49 sq.; W. Eichrodt, *Theol.*, I, 104, n. 1; P. van Imschoot, *Théol. de l'A. T.*, 86-87), bien que les deux termes « jalousie » et « sainteté » n'apparaissent que rarement ensemble; à condition, toutefois, d'inclure dans l'idée de sainteté le dessein salvifique de Yahweh pour Israël.

Comme pour כָּעַס, la Bible ne s'attarde pas, dans le cas de la jalousie, à décrire le ressentiment divin; elle préfère insister sur ses effets : le déchaînement de la colère contre ceux qui ont blessé l'amour divin (Deut., VI, 15; Ez., V, 13; XVI, 42; Zach., VIII, 2). La jalousie, en effet, appelle la colère (Ez., XXXVIII, 19; dans le cas de l'homme : Prov., VI, 33), au point d'apparaître elle-même comme un feu dévorant (Ps., LXXIX, 5; Ez., XXXVI, 5; Soph., I, 18; III, 8).

Bref, se définissant par rapport à Dieu, source de tout bien, le mal n'est pas seulement l'opposé de Dieu, il est, plus profondément, ce qui s'avère contraire à sa volonté salvifique, ce qui blesse son amour.

3. *La colère de Dieu.* — De même que le mal se trouve défini par rapport à Dieu, étant ce qui est

contraire à son dessein amoureux, de même, les conséquences de mort contenues dans le mal sont mises en relation avec le rejet hors de Dieu, avec son hostilité, son refus d'accorder sa faveur. Pour rendre cette idée, la Bible utilise l'image de la colère, comme le faisaient les religions mésopotamiennes, mais en référence avec la volonté expresse d'un Dieu transcendant.

La colère se trouve exprimée en hébreu par 6 ou 7 termes, que le grec réduit à deux, θυμός et ὀργή. אַף, « nez » et « colère », le plus usuel de tous (180 fois), évoque la pensée d'un rejet brutal (*'anifa*, en arabe : rejeter); le verbe, de fait, se construit avec בְּ, comme מאס, « mépriser ». חֵמָה (une centaine de fois) en est le synonyme le plus habituel; il connote, lui, tout à la fois l'idée de chaleur et celle de poison. קֶצֶף présente la colère comme une réalité objectivée, presque personnifiée : le Code sacerdotal, par ex., parle de קֶצֶף en général, sans jamais préciser : קֶצֶף de Yahweh; dans le judaïsme tardif, on en fera même un démon (J. Boehmer, dans *Z. A. W.*, N. F., III, 1926, p. 320-322). עֶבְרָה fait songer au débordement des grandes eaux, עבר, bien que nombre d'auteurs préfèrent le faire dériver d'une autre racine. זַעַם (en arabe *zağama*), « gronder », « maudire » est, de tous ces mots, celui qui a le moins de force; il signifie étymologiquement : « invectiver », « tempêter contre quelqu'un », « proférer contre lui des imprécations » (quand le sujet du verbe זעם est l'homme).

Bien que ces divers termes aient une origine profane et demeurent toujours susceptibles de désigner la colère de l'homme, c'est Dieu, dans la très grande majorité des cas (300 fois sur 388), qu'ils ont pour sujet; car, dans la Bible, au fond, seule la colère de Dieu intéresse (sur cette question voir en particulier Grether-Fichtner, art. ὀργή, dans *T. W. N. T.*; S. Lyonnet, *La colère de Dieu*, dans *Introduction à la Bible*, II, 846-850).

L'image de la colère évoque, en tout premier lieu, celle d'une opposition brutale, d'un refus violent, exactement le contraire de l'accueil souriant et favorable רצה : « Semblable au rugissement du lion la fureur du roi ! mais comme la rosée sur l'herbe sa faveur » (Prov., XIX, 12; pour l'opposition entre אף et רצה : Ps., XXX, 6; LXXVII, 8-10; LXXXV, 2-4; Prov., XVI, 14-15; Is., LX, 10). Être en colère contre quelqu'un, c'est d'abord ne plus vouloir de lui; l'homme contre qui Dieu sera en colère se trouvera donc, par le fait même, privé de tout ce qu'il pouvait attendre de l'amour divin. On dit en effet, de la colère, qu'elle ferme les entrailles de Dieu (Ps., LXXVII, 10; cf. Zach., I, 12), au point qu'il cache à ses élus sa face (Ps., XXVII, 9; LXXXIX, 47; Is., LIV, 8; Jer., XXXIII, 5), refusant de leur pardonner leurs fautes (Jer., XVIII, 23; Lev., XXVI, 28), les privant de pluie (Ez., XXII, 24), condamnant leurs récoltes (Jer., XII, 13), ne leur faisant plus droit au sein d'un monde hostile (Mich., VII, 9), les abandonnant à la vengeance de leurs ennemis (Jud., II, 14; III, 8; X, 7; II Reg., XIII, 3; Ps., CVI, 40; Ez., XXI, 36). Bref, être sous le coup de la colère de Yahweh, c'est être rejeté et abandonné par Lui (II Reg., XXIV, 20; Ps., XCV, 11; CII, 11; Jer., XXXII, 31; Lam., II, 6; III, 43-44).

Les effets de la colère, d'une manière générale, peuvent s'avérer plus ou moins dramatiques, selon la nature des relations qu'on entretient avec la personne fâchée. A moins qu'il s'agisse de la fureur royale, une colère d'homme n'apparaît pas un danger mortel. Il en est en général de même pour la colère des dieux. Dans les deux cas, en effet, celui qui est en colère ne tient pas complètement à sa discrétion l'existence de ceux contre qui il se trouve irrité. Avec Yahweh, tout change; comme lui seul donne la vie, à son peuple en particulier, sa colère devient un inexorable arrêt de mort. Il s'agit, certes, d'une mort à plus ou moins brève échéance; le processus d'extinction de la vie peut être plus ou moins rapide, le terme n'en est pas moins fatal : « La colère de Yahweh s'enflammerait contre vous; il fermerait les cieux; il n'y aurait plus de pluie, la terre ne donnerait plus son fruit et vous péririez bientôt en cet heureux pays que Yahweh vous donne » (Deut., XI, 17; cf. VI, 15; VII, 4; IX, 19; Jos., XXIII, 16; Ps., XC, 7; CVI, 23, etc.).

On compare très habituellement cette extension progressive et inexorable de la mort au développement d'un incendie. La colère brûle חרה en effet, et son feu consume אכל tout ce qu'il touche. Pour se soustraire à la colère, on cherchera à gagner du temps, à se cacher (Job, XIV, 13; Is., XXVI, 20; Jer., LI, 45; Soph., II, 3), par ex. en attendant que le feu s'arrête, si Dieu veut bien en limiter la durée, et par suite l'étendue (cf. II Chron., XII, 12; Num., XXV, 11; Is., LVII, 16). C'est pourquoi, dans leur impatience de le voir s'éteindre avant qu'il n'ait tout détruit, on entend si souvent les victimes de la colère crier vers Yahweh un dramatique « jusques à quand? » (Ps., LXXIX, 5; LXXXV, 6, etc.). Le seul espoir, ici, réside dans la longanimité divine, dans le fait qu'il réduit au minimum le temps de sa fureur, la faisant éclater avec retard : « Yahweh est un Dieu lent à la colère », dit-on (Es., XXXIV, 6; Num., XIV, 18; Neh., IX, 17; Ps., LXXXVI, 15; CIII, 8; CXLV, 8; Joël, II, 13; Jon., IV, 2), en arrêtant au plus tôt le déchaînement (Ps., XXX, 6) par égard pour la fragilité de ses créatures (Ps., LXXVIII, 39-40).

L'homme est totalement impuissant devant cette irrésistible invasion de la mort : il ne saurait forcer le refus divin. C'est, au fond, ce que veulent souligner les auteurs sacrés, lorsqu'ils nous présentent la colère de Dieu comme un feu que nul ne peut éteindre (II Reg., XXII, 17; Jer., IV, 4; VII, 20) et qui va ravager jusqu'aux profondeurs du shéol (Deut., XXXII, 22); attisé par le souffle de l'ouragan (Is., XXX, 30; LXVI, 15; Jer., XXX, 23; Ez., XIII, 13; XXI, 36), le feu de cette colère brise les rochers (Nah., I, 6), renverse les montagnes (Job, IX, 5), ébranle la terre et fait trembler les cieux (Is., XIII, 13). Ailleurs, Yahweh « verse » שֶׁפֶךְ sa fureur, telles les eaux implacables du torrent qui déborde (Ps., LXXXVIII, 8), telle la liqueur forte qui terrasse sans pitié (Is., LI, 22; Jer., XXV, 15-16). Bref, devant la colère de Yahweh, rien ni personne ne saurait prétendre tenir (Ps., LXXVI, 8; Nah., I, 6; Jer., X, 10).

On ne trouve qu'en Dieu le bonheur et la vie, dans l'acceptation de sa volonté. Les parénèses des livres sapientiaux, des psaumes nomiques ou des codes législatifs ne cessent de le répéter. Le mal, en contrepartie, c'est s'éloigner de Dieu, le refuser, et, par le fait même, se voir refusé par Lui. L'originalité de la Bible consiste, précisément, à poser ainsi le problème du bien et du mal par rapport à Dieu.

6° *Yahweh retire du mal ses élus.* — La Bible ne se contente pas de souligner la radicale opposition entre Dieu et le mal, elle étale sous nos yeux l'effort continu de Dieu pour en détacher ses élus, pour les attirer à Lui et leur donner ainsi vie et bonheur. L'élection, qui fait le centre de son message, contient à la fois l'idée d'une rupture avec un monde condamné (Gen., XIX; Jer., XVI), monde où l'on pratique ce qui est mal aux yeux de Yahweh, et celle d'une édification d'un autre monde, où l'on pratiquera ce qui est juste à ses yeux, où l'on observera sa Loi : « Je l'ai distingué pour qu'il prescrive à ses fils et à sa maison après lui

de garder la voie de Yahweh, en accomplissant la justice et le jugement » (Gen., XVIII, 19; cf. Ps., CV, 44; voir aussi Ps., LXXVIII, 70-72, conclusion).

Ainsi, l'écrivain yahviste nous détache la vocation d'Abraham sur le fond de tableau du mal où s'enfonce désespérément l'humanité. Le chapitre XII de la Genèse, avec tout ce qui suit, peut être interprété comme le dernier des efforts de Yahweh pour empêcher sa création de sombrer dans le chaos, après la série des fautes de l'humanité : celle d'Adam, de Caïn, l'alliance des fils des dieux avec les filles des hommes, enfin la tour de Babel (cf. G. von Rad, *Theol.*, I, 157-164). Tout ce mal vient de ce que, depuis le début, l'homme a prétendu édifier sa vie tout seul, indépendamment de Dieu. Le geste d'Adam, mangeant le fruit interdit de la « connaissance du bien et du mal », peut certes être considéré comme un geste de démesure, « d'hybris » (A. Gelin, E. Jacob), comme un crime de lèse-majesté (P. van Imschoot); mais il faut préciser que cette démesure, que ce crime de lèse-majesté ont pour origine le désir de l'homme de prendre en main sa propre existence sans tenir compte de la Parole divine; le problème apparaît à chaque page du Livre Saint; il s'agit de savoir si l'homme acceptera, oui ou non, de recevoir la vie comme un don, ou s'il voudra construire lui-même sa destinée (pour l'interprétation du péché d'Adam, voir S. Lyonnet, *De Peccato...*, I, 29-37). A l'homme qui fuit ainsi loin de Dieu pour sa perte, l'auteur de la Genèse oppose la foi d'Abraham, comme il oppose à la malédiction de Gen., III, 17, la bénédiction de Gen., XII, 3 (J. Guillet, *Thèmes bibliques*, 103).

Cette élection d'Abraham entre dans le cadre général de l'élection d'Israël. Comme le grand ancêtre, le peuple élu fut tiré d'un monde de péché : « Ton père était araméen et ta mère hittite », dira Ézéchiel (XVI, 45); d'autres rappelleront qu'il pratiquait l'idolâtrie au-delà de l'Euphrate (Jos., XXIV, 2), voire même en Égypte : « Éloignez les dieux que servirent vos pères au-delà du fleuve et en Égypte, et servez Yahweh » (*ibid.*, XXIV, 14). Pour donner à la terre de Palestine, qu'il aimait, une digne colonie d'enfants de Dieu (Sap., XII, 3-7), Dieu dut la débarrasser des habitants qui la souillaient : « Vous ne suivrez pas les lois des nations que je chasse devant vous, car elles ont pratiqué toutes ces choses et je les ai prises en dégoût. Aussi vous ai-je dit : vous prendrez possession de leur sol, je vous en donnerai moi-même la possession » (Lev., XX, 23-24; cf. Deut., IX, 4-5; Esdr., IX, 11, etc.). Si donc Israël veut rester sur son sol, il doit bien se garder d'imiter ses prédécesseurs (Lev., XVIII, 24). Dès les débuts du prophétisme, on insistera sur les dangers des alliances, et même des relations avec les anciens habitants de Canaan (Ex., XXIII, 23-24; XXXIV, 12-15; Deut., VII, 1-5; XII, 29-31; Jos., XXIII, 7, 12, etc.), que, pour cette raison, on considérera rétrospectivement comme ayant dû être exterminés (Deut., XX, 16-18; Ps., CVI, 34; cf. Deut., II, 34, etc.).

Ainsi, le « péché » d'Israël, son mal, ne sera rien d'autre que le « péché des nations » vers lequel il se laisse retomber, pour avoir, par ex., introduit des femmes étrangères chez lui (I Reg., XI, 1-13; XVI, 31; cf. Num., XXV). On dira que, sur cette pente, il est allé plus loin que ses modèles (II Reg., XXI, 9, 11; Ez., V, 6-7), faisant pire que Sodome elle-même (Lam., IV, 6; Ez., XVI, 48 sq.). Ce péché est un retour en arrière vers ce monde dont Yahweh l'a sorti, vers les prostitutions de l'Égypte (Ez., XXIII, 3, 8, 19, 27), en particulier, de l'Égypte dont Dieu avait dit : « Tu ne reviendras pas par ce chemin-là » (Deut., XVII, 16), vers les mœurs de ces nations que Yahweh, pourtant, avait pris soin de détruire (I Reg., XIV, 24; XXI, 26; II Reg., XXI, 2; II Chron., XXXIII, 2).

La Loi, dans cette perspective, prend une place de premier plan (Os., VIII, 12), car c'est en l'observant qu'Israël se sépare des nations et de leurs mœurs mauvaises (Ez., XI, 12) : « Quelle est la grande nation dont les lois et les coutumes soient aussi justes que cette loi que je vous présente aujourd'hui? » (Deut., IV, 8). Seul Israël eut le privilège de connaître les « jugements de Yahweh » (Ps., CXLVII, 18-19). Il n'a donc qu'à se laisser conduire par la Loi de son Dieu, et il abandonnera une voie condamnée (II Reg., XVII, 13; cf., par ex., Jer., XVI, 11-12; XXVI, 3 sq., etc.), pour faire ce qui est juste et bon aux yeux de Yahweh et obtenir ainsi la vie et le bonheur (Deut., VI, 17-18; XIII, 19, etc.). C'est en suivant cette ligne de réflexion qu'on en vint tout naturellement à considérer la Loi comme le don par excellence du Dieu de l'Alliance, comme la communication même de l'inaccessible Sagesse (Bar., III, 9-IV, 4).

La vision du mal, destruction, néant et mensonge, aux antipodes de ce que Dieu veut, commande toute la réflexion biblique sur le péché. Que l'homme, en effet, résiste à l'effort de Dieu pour le libérer de ce mal et l'attirer à Lui, et il s'effondrera dans la mort sous les coups de la colère.

II. Opposition a Dieu dans la réalisation de sa justice. — Le Dieu de la Bible n'est pas seulement la source de tout bien, il est encore Celui qui dirige tous les êtres dans la voie du bien, Celui qui instaure un ordre de « justice », où la création finira par atteindre sa plénitude : le *shalôm*, la « paix ». L'accomplissement de ce dessein divin se confond, pour l'A. T., avec la réalisation des promesses de l'Alliance; alors se manifestera aux yeux du monde la justice de Yahweh (cf. notre article : *La Justice de Yahweh et l'économie de l'Alliance*, dans *Stud. Bibl. Franc., Liber annuus XI*, 1960-1961, p. 1-55).

Considérée ainsi dans la perspective de l'Alliance, la réalisation de la justice divine implique pour l'homme une double exigence : attachement total et exclusif du peuple élu à son Dieu, solidarité des membres de la communauté entre eux. L'opposition qu'elle rencontrera jouera donc sur deux plans, celui de nos relations avec Dieu et celui de nos relations entre nous (cf. A. Gelin, *Le péché dans l'A. T.*, dans *Théol. du péché*, p. 28); le péché, de ce fait, acquiert une double dimension verticale et horizontale.

Jésus, on le sait, a résumé la Loi et les Prophètes dans le double commandement d'aimer Dieu et le prochain (Matth., XXII, 37-40). C'est toute la législation mosaïque qui se trouve éclairée par ce principe; à commencer par le Décalogue, qu'on a pu définir : « Le statut par lequel la troupe de Moïse fut unie à son Dieu et entre elle » (P. Volz, cité par Buber, *Moses*, 1947, p. 136); et M. Buber conclut : « Le Règne de Dieu sur le peuple et la cohésion interne de ce peuple ne sont pour Moïse que deux faces d'une même réalité » *(ibid.)*. Continuateurs de l'œuvre de Moïse, les prophètes, dès le début, durent lutter sur deux fronts; Élie déjà s'élevait, tout à la fois, contre le meurtre de Nabot et l'entrée en Israël des Baals de Tyr; car il n'y a pas de justice vis-à-vis de Yahweh qui ne soit en même temps justice vis-à-vis du prochain : « On t'a fait savoir, ô homme, ce que Yahweh réclame de toi; rien d'autre que d'accomplir le jugement, d'aimer la piété et de marcher humblement avec ton Dieu » (Mich., VI, 8; cf. en particulier, Jer., VII, 22-23; XXII, 15-16; Ez., XVIII, 5-9), comme on ne saurait espérer voir régner la justice entre les hommes, si la connaissance de Yahweh n'envahit pas la terre (Is., XI, 1-9).

Cette section comportera : 1° l'analyse du terme רשע, où s'exprime, essentiellement, l'idée de l'opposition à la justice; 2° les termes qui précisent diverses nuances de l'action du רשע; 3° la victoire de la jus-

tice divine; 4° la résistance plus particulière d'Israël à la réalisation du plan de son Dieu.

1° *Le terme* רשע. — 1. *Emploi et sens du mot.* — On rencontre רשע avec le verbe aux formes qal et surtout hiphil, les substantifs רֶשַׁע et רִשְׁעָה et, beaucoup plus souvent, l'adjectif רשע (260 fois), que le grec traduit par ἀσεβής (142 fois), ἁμαρτωλός (72 fois), ἄνομος (31 fois), ainsi que, plus rarement, par ἄδικος, λοιμός, παράνομος, πονηρός, δυνάστης, θρασύς, καταδεδικασμένος. L'étymologie n'apporte pas grande lumière sur le sens de ce terme. D'après l'arabe, on pourrait lui accorder le sens premier d'être « lâche », « mal réglé »; d'après l'éthiopien, celui d' « oublier » (cf. Monty). J. Stalker y reconnaît plutôt l'idée de « désharmonie », de « désordre ». On le rapprochera, quant à sa signification, de l'accadien *šērtu*.

Parmi les nombreux termes parallèles, on peut citer : בֹּגֵד, גאים, מְרֵעִים, בִּלְיַעַל, כְּסִיל, הוֹלְלִים, לֵץ, חוֹטֵא, זֵד, עֹשֵׂה et tous ceux qui pratiquent (פֹּעַל ou אנשי) מִרְמָה, שֶׁקֶר, עוֹל, כזב, זמה, חמס, שׁוא, דָּמִים, עמל, און. Bref, c'est à peu près tout le vocabulaire moral de la Bible qui y passe. On notera cependant que רשע se rencontre fort rarement à côté de חטא à un temps personnel, et jamais à côté de אשם.

On le trouve opposé à ישר, טוב, תמם, מַשְׂכִּיל. Mais le contraire exact de רשע est צדק; ils forment tous deux antithèse plus d'une cinquantaine de fois, à l'instar de רע et טוֹב. C'est ainsi que « justes » et « méchants » réunis peuvent représenter toute l'humanité (Ez., xxi, 8, 9), selon la loi de l'expression de la totalité par la juxtaposition des contraires. L'analyse des rapports entre les deux termes a été minutieusement conduite par P. Humbert, *Problèmes du Livre d'Habacuc*, Neufchâtel, 1944. Ces deux termes sont deux termes juridiques, désignant fondamentalement, l'un, celui qui a raison dans un débat, et, de ce fait, doit obtenir justice; l'autre, celui qui a tort, et doit être confondu (cf. L. Koehler, *Theol.*, 155 sq.).

2. *L'action du* רשע. — L'action nocive du « méchant » se développe sur deux fronts à la fois. D'une part, c'est un « impie », comme le souligne le grec ἀσεβής, un homme qui « oublie » Dieu (Ps., ix, 18), refuse de le « connaître » (Job, xxi, 14), ne le « comprend » pas (Dan., xii, 10), ne le « craint » pas (Ps., xxxvi, 2; Prov., x, 27), ne met pas en lui sa confiance (Ps., xxxii, 10), le « méprise » (Ps., x, 13) et va même jusqu'à lever la main contre lui (Job, xv, 25). Prétendant que Dieu ne voit rien (Ps., xciv, 7) et ne lui demandera pas de compte (Ps., x, 13; Job, xxii, 17), cet impie n'aura pas peur, d'autre part, de s'attaquer à ses protégés : les justes (Prov., xxiv, 15; Hab., i, 4) et les sectateurs de la Loi (Ps., cxix, 61, 95); il écrasera alors la veuve et l'orphelin (Ps., lxxxii, 4; xciv, 3 sq.), opprimera les malheureux (Ps., xii, 9), rendra le mal pour le bien (Ps., cix, 2-5); bref, on le considère comme l'ennemi par excellence du jugement et de la justice (Prov., xv, 9; xvii, 23; Is., xxvi, 10; Jer., v, 28, etc.).

Ce personnage sinistre hante, en particulier, le livre des Proverbes, le livre de Job et le Psautier, qui en multiplient les portraits où apparaît son double visage d'impie et d'oppresseur : « Sa bouche est pleine d'imprécations, de tromperies et d'astuce; sous sa langue, méfait et iniquité. Il demeure en embuscade dans les villages, il tue l'innocent en cachette, ses yeux guettent le miséreux; il s'embusque en cachette, tel un lion dans son fourré, il s'embusque pour enlever le malheureux; il enlève le malheureux, en le tirant dans son filet... Il dit en son cœur : « Dieu oublie, il cache sa face, il ne voit jamais rien ». Lève-toi, Yahweh, lève ta main, ô Dieu, n'oublie pas les malheureux! Pourquoi le méchant méprise-t-il Dieu, pourquoi dit-il en son cœur : « Tu ne demandes pas de compte? » (Ps., x, 7-13; cf. Ps., xi, xii; xxxvi, 2-5; xxxvii; lviii; lxxiii; lxxv; xcii; xciv; Job, xv, 20-35; xx, 5-29; xxi, 7-17; xxii, 15-20, etc.).

3. *Les sanctions contre le* רשע. — Par définition, pourrait-on dire, le רשע est celui que cherche à atteindre le jugement מִשְׁפָּט, qu'il s'agisse du jugement de Dieu (Ps., ix; x; xi; xii; lii; lviii; lxxv; lxxxii; xciv, etc.) ou qu'il s'agisse du jugement des rois (Ps., ci, 8; Is., xi, 4); car, l'objet propre du מִשְׁפָּט, c'est précisément la justification des justes et la condamnation des « méchants » (Deut., xxv, 1; I Reg., viii, 32; Prov., vii, 15; xviii, 5; xxiv, 24, etc.). De ce jugement, naturellement, le méchant ne saurait attendre que la condamnation, et condamner, dans le cas, cela signifie : « mettre hors d'état de nuire », pratiquement : « exterminer ». Ainsi, pour faire droit aux malheureux, le roi fera mourir le méchant du souffle de ses lèvres (Is., xi, 4).

A cette destruction, les « méchants » semblent voués comme par principe : « Vite comme l'herbe ils sont fanés, flétris comme le vert des prés » (Ps., xxxvii, 2; cf. cxii, 10; Prov., x, 25; xiii, 9; xxiv, 20; Job, xviii, 5; xxi, 17, etc.), tombant victimes de leur propre mal : « Oui, l'engeance de l'impie est stérile..., qui conçoit la méchanceté engendre le malheur » (Job, xv, 34-35; cf. Ps., lii, 22). Toutefois, contrairement à la thèse de K. Koch, les « méchants » ne connaîtront pas le sort qui leur revient s'il ne leur est pas imposé par quelqu'un de plus fort qu'eux. Pour les réduire au silence, il ne faudra rien moins parfois que l'intervention de la toute-puissance de Yahweh : « D'un regard ravale l'homme superbe, écrase sur place les méchants, enfouis-les ensemble dans le sol, rends muets leurs visages dans le cachot; et moi, je te rendrai hommage de pouvoir triompher par ta dextre » (Job, xl, 12-14; cf. xxxiv, 16 sq.; Ps., lxxv, 9-11; Jer., xxv, 31, etc.).

La destruction des « méchants » n'est donc pas aussi automatique que le prétendraient, en particulier, les amis de Job; elle demeure le fruit d'une libre intervention de Yahweh, intervention qui sait se faire attendre. Les « méchants » sont les puissants du jour, « ils reluisent et s'engraissent » (Jer., v, 28); ils peuvent relever la tête (Ps., lxxv, 5), triomphants (Ps., xciv, 3-4), car tout leur réussit (Jer., xii, 1). Le succès des méchants, qui paraît un défi à l'autorité de Dieu, scandalise les âmes pieuses; ce scandale constitue le thème central du livre de Job et du psaume lxxiii; il troublait autrefois les esprits, aussi fortement que le fait aujourd'hui le problème du mal.

4. *Le Réprouvé.* — « Réprouvé » est le terme qu'a choisi A. Chouraqui, dans sa traduction des psaumes, pour rendre le mot רשע. Ce terme paraît heureux, car il fait parfaitement saisir la situation de l'individu incriminé à l'intérieur de la communauté.

H. Birkeland définit le רשע comme celui qui s'oppose aux normes fondamentales de la vie sociale et religieuse d'un milieu déterminé (*The Evildoers in Book of Psalms*, Oslo, 1955, p. 58). Précisons que, dans le cas, ces normes sont celles de l'alliance. Il ne manque certes pas de tels gens à l'intérieur d'Israël; mais, selon H. Birkeland, le terme רשע a dû viser, initialement, les ennemis extérieurs; et c'est seulement dans la mesure où les Israélites se sont fait les auxi-

liaires de leurs ennemis en leur œuvre destructrice qu'ils ont été, eux aussi, traités de רשע (*ibid.*, 93). En faveur de cette thèse, on pourra remarquer que, si certains fils d'Israël sont appelés ainsi (Jer., v, 26), jamais Israël, en tant que tel, pour radicalement pécheur qu'il soit, n'a reçu ce qualificatif.

Assimilé ainsi à l'ennemi de la nation, le רשע ne sera pas présenté comme un pécheur occasionnel; il passe pour enraciné dans le mal, et la violation du droit semble pour lui une habitude (L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, Paris, Aubier, 1960, p. 30). Les honnêtes gens, de ce fait, et plus particulièrement les amis de ceux qui en sont les victimes, ne sauraient frayer avec lui sans s'en rendre complices. Yahweh, naturellement, l'a en horreur; le méchant ne sera pas son hôte (Ps., v, 5), et Il n'en agréera pas les sacrifices (Prov., xv, 8; xxi, 27); le roi l'écartera soigneusement de devant lui (Prov., xxv, 5), et le juste refusera de s'asseoir à ses côtés (Ps., i, 1; xxvi, 5). Bref, il faut prendre parti contre lui si l'on veut demeurer en amitié avec le Dieu de l'Alliance : « Yahweh, ne dois-je pas haïr ceux qui te haïssent (le « méchant » et les « hommes de sang », Ps., cxxxix, 19)? Ne serai-je pas dégoûté de ceux qui t'attaquent? D'une haine totale je les hais, ils sont pour moi des ennemis » (Ps., cxxxix, 21-22).

Aussi personne ne s'avoue-t-il רשע. On peut admettre qu'on l'a été (4 fois au total pour tout l'A. T.); il est impossible de confesser qu'on l'est encore, car ce serait confesser des dispositions mauvaises, actuelles, qui mettent au ban de la société et attirent la condamnation : « Ne confonds pas mon âme avec celle des pécheurs, ni ma vie avec celle des hommes de sang, qui ont dans leurs mains la turpitude, et dont la droite est pleine de gratifications » (Ps., xxvi, 9-10). Comme en Égypte, celui qui réclame justice ne peut donc faire, en la matière, que des confessions négatives (Ps., xvii, 1-5; xxvi, 3-5; Job, xxxi); car il doit fournir l'assurance, sinon d'un passé irrépréhensible, du moins de sa bonne volonté présente. Nous verrons plus loin (*infra*, III, 3°, 1, col. 448) que la confession des péchés proprement dits se situe dans un autre contexte.

Ennemi invétéré de l'Alliance, le רשע paraît donc voué à une condamnation sans appel. Dans quelques textes, assez rares il est vrai, on entrevoit cependant une autre solution : celle de la conversion. C'est Ézéchiel, le premier semble-t-il, qui a proclamé, et proclamé avec force, que si le « méchant » revenait de sa mauvaise voie, s'il pratiquait le jugement et la justice, il aurait la vie (Ez., iii, 18; xiii, 22; xviii tout entier; xxxiii, 1-20). La même pensée se fait jour dans le Deutéro-Isaïe (lv, 7). De fait, on imagine assez difficilement, en particulier, la pénitence des nations étrangères, thème qui fut l'objet du livre de Jonas; l'insistance sur ce point du livre de la Sagesse n'en prend que plus de valeur : « Si tu as puni avec tant d'égards et d'indulgence — et alors même qu'ils étaient promis à la mort — les ennemis de tes enfants, si tu leur as donné le temps et l'occasion de se défaire de leur perversité, avec quelles précautions n'as-tu pas jugé tes fils? » (Sap., xii, 20-21).

2° *Précisions sur l'attitude et l'action du* רשע. — Un certain nombre de termes employés parallèlement à רשע n'en sont que de simples synonymes, tels פעלי און ou חוטא. C'est aussi le cas, en particulier, du חנף du livre de Job, que la Septante traduit de la même manière que רשע, sauf en Job, xxxiv, 30 et xxxvi, 13, où elle rend le mot par ὑποκριτής. La racine חנף, *ḫanāpu* ou *ḫanpu*, « perverti » en accadien, *ḫnf*, « se tordre le pied » en arabe, connote peut-être l'idée de « s'écarter » (C. Ryder Smith). A la différence de רשע, חנף toutefois ne s'applique pas qu'à des personnes; il vise aussi la terre (Ps., cvi, 38; Jer., iii, 1, 9) et signifie alors « profaner ». L'idée de profanation est ici en relation avec celle d'une rupture de l'alliance (Is., xxiv, 5); on parle d'ailleurs, également, de « profaner » l'alliance (Dan., xi, 32).

D'autres termes apportent des nuances plus précises en ce qui concerne l'attitude et l'action du רשע, défi à l'autorité de Dieu, manque de sagesse, violation des droits du prochain.

1. *Défi à l'autorité de Dieu.* — גאה, en ugaritique *g'n*, « magnifique », et en égyptien *q z j*, « être élevé », est surtout représenté en hébreu par les substantifs גאוה, גאון, גאות et l'adjectif גאה. On le traduit le plus souvent par « orgueil » en français, de même qu'en grec on trouve ὕβρις, ὑπερήφανος. Il exprime essentiellement l'idée de « se soulever », de « se placer au-dessus » de quelqu'un ou de quelque chose.

Quand il s'agit de Dieu, on traduit le mot par « majesté » (Ex., xv, 1, 7, 21; Job, xl, 10; Ps., lxviii, 35; xciii, 1; Is., ii, 10, 19; xxiv, 14), majesté d'ailleurs que Dieu peut faire partager à son peuple (Is., iv, 2; lx, 15), par la vertu de sa victorieuse présence en son Temple (Ez., xxiv, 21; et peut-être : Os., v, 5; vii, 10; Am., vi, 8; viii, 7; Ps., xlvii, 5). Toute autre exaltation humaine en face de Lui est exaltation contre Lui, et, par suite, sera inexorablement rabaissée (Is., ii, 9-19). A l'instar de « l'orgueil » des mers, avec le tumulte de ses tempêtes (Ps., xlvi, 4; lxxxix, 10; Job, xxxviii, 11), Yahweh brisera « l'orgueil » des nations étrangères (Is., xiii, 19; xvi, 6; Ez., xxx, 6, 18; xxxii, 12; Soph., ii, 10; Zach., x, 11) comme aussi celui des « méchants » triomphants (Ps., xciv, 2; Prov., xv, 25); car, porter atteinte aux droits des petits, c'est « s'élever » contre Celui qui les protège (Ps., x, 2; xvii, 10; xxxvi, 12; lxxiii, 6; cxl, 6; Prov., xvi, 19, etc.). Attribuée normalement aux adversaires de l'Alliance, cette vaine exaltation peut être également reprochée à Israël; lorsqu'il veut s'élever sans son Dieu (Is., ix, 8), c'est contre Lui qu'il s'élève, soit qu'il se refuse à obéir : « C'est ainsi que j'abîmerai l'immense superbe de Juda et de Jérusalem, ce peuple mauvais qui refuse d'écouter » (Jer., xiii, 9), soit que, rassasié, il s'enorgueillisse de sa propre force (Ez., xvi, 49).

La même idée se trouve exprimée encore par des mots tels que גדל, « grand » : « grand de cœur » (Is., ix, 8); נשׂא, « élevé » (Is., ii, 12); הרים, « lever » : « lever la corne » (Ps., lxxv, 5), « élever son cœur » (Jer., xlviii, 29); רהב, « se gonfler » (Ps., ci, 5). Le verbe כנע, « plier devant », définit l'attitude inverse : « Ézéchias *s'humilia* de l'orgueil de son cœur » (II Chron., xxxii, 26).

גבה est le terme le plus fréquemment accolé à גאה. On dira ainsi : « élever son cœur », « élever ses yeux » (Ps., ci, 5; cxxxi, 1; Prov., xviii, 12; Is., v, 15), avec le sens de : « se placer au-dessus de Dieu », ou tout au moins celui de : « ne pas accepter de demeurer au-dessous ». Bien qu'exprimant une idée identique, l'image est moins agressive que dans le cas de גאה. Le mot, en effet, ne connote pas la pensée de soulèvement, mais simplement celle de hauteur (cf. l'accadien *gab'u*, l'arabe *ǧab'ha*); on l'emploie pour évoquer la « hauteur » des murailles, des montagnes ou du ciel, voire même la simple taille humaine. Son opposé est שפל, « abaisser ». Yahweh abaisse qui s'élève (Is., ii, 11; v, 15; x, 33; Ez., xvii, 24; xxi, 31); il prouve ainsi que Lui seul est « élevé » (Ps., cxiii, 4), et qu'Il fait fi de toutes les hauteurs existantes, rabattant les forts, relevant les faibles (Ps., cxiii, 7-9), en

particulier son serviteur humilié (Is., LII, 13) : « Yahweh est là-haut; il voit ce qui est bas; de loin il repère l'orgueilleux » (Ps., CXXXVIII, 6).

עָרִיץ, « tyran » dans les traductions françaises, sans correspondant grec déterminé, signifie littéralement : « celui devant qui on tremble » (ערץ : « trembler »). C'est un des compagnons du רשע (Job, XV, 20; XXVII, 13; Ps., XXXVII, 35; Is., XIII, 11), que la puissance de Dieu doit balayer (Is., XXIX, 5), lui aussi, afin de libérer les justes (Job, VI, 23; Is., XLIX, 25; Jer., XV, 21). Ce terme connote l'idée d'une intolérable prétention au regard de la souveraineté divine; car il est réservé à Dieu seul d'être redoutable (Jer., L, 10), et, ceux qui se confient à Lui, aucun homme ne doit les faire trembler (Deut., I, 29; VII, 21; XX, 3; XXXI, 6) : « Lève-toi Yahweh... pour juger l'orphelin et la veuve; qu'on cesse de *redouter* l'homme né de la terre » (Ps., X, 12 et 18).

זִיד, « prétention », « impudence », ὑπερήφανος en grec, avec le verbe aux formes qal et hiphil, l'adjectif זָד, et le substantif זָדוֹן, possède pour sens premier, peut-être, celui de « débordement », comme *zād* en arabe; cf. inscription de Silo, ligne 5. Il exprime une attitude d'insubordination (I Sam., XVII, 28), le mépris systématique de l'autorité, celle de Dieu en particulier (Deut., XVII, 12; Ps., XIX, 24; LXIX, 21, 51; Jer., LXIII, 2); méprisant l'autorité de ce dernier, l' « impudent » se permet d'attaquer ses protégés (Ps., LXXXVI, 14; LXIX, 69, 78, 85, 122).

עתק, « s'avancer », *etêku* en assyrien, *'tq* en ugaritique; la racine a pris le sens d' « ancienneté » en arabe et en syriaque. Le terme, dans le psautier, vise le רשע, sûr de lui-même et de son impunité (Ps., XXXI, 19; LXXV, 6; XCIV, 4; cf. I Sam., II, 3); on le traduit alors généralement par « insolence », arrogance ».

עַלִּיז, de עלז, « se réjouir du succès », qualifie, dans Isaïe et Sophonie, les orgueilleux chantant trop tôt victoire : « J'écarterai de ton sein les orgueilleux *triomphants*, et tu cesseras de t'élever גבה sur ma montagne sainte » (Soph., III, 11).

2. *Refus de la sagesse.* — En même temps qu'un défi à l'autorité de Dieu, l'opposition à l'œuvre de la justice divine apparaît comme un refus d'entrer dans les voies de la Sagesse, car Sagesse et Justice (ou « jugement » משפט) vont de pair (voir I Reg., III, 9, 12; Job, XXXII, 9; Prov., VIII, 15-16; Sap., IX, 1-3; Is., IX, 5; XI, 2; Jer., XXIII, 5) : « La bouche du juste murmure la Sagesse, et sa langue dit le משפט » (Ps., XXXVII, 30). Le רשע, dans cette perspective, sera présenté comme un « moqueur » et un « insensé ».

לֵץ, « moqueur », ἀκόλαστος, parfois aussi λοιμός, est celui qui refuse d'écouter les avertissements des sages et des prophètes (Is., XXVIII, 14, 22). Les Proverbes le vouent au bâton, moins d'ailleurs pour tenter de le convaincre, que pour faire un exemple : « Frappe le moqueur et le simple deviendra sage » (Prov., XIX, 25; XXI, 11); car c'est un perturbateur de la cité (Prov., XXIX, 8), dont l'action se confond avec celle du רשע (Ps., I, 1; Prov., IX, 7), voire même du עריץ (Is., XXIX, 20).

אָוִיל, « insensé » (50 fois), apparenté peut-être à la racine אול, « fort », traduit en grec par ἀνόητος, ἀπαίδευτος, ἄφρων, μωρός, exprime l'idée d'une opposition systématique à l'éducation, l'instruction : מוסר. Il s'agit donc d'une « folie » coupable (C. Ryder Smith). Une telle opposition est d'avance vouée à l'échec (Job, V, 2; Prov., V, 23; XIV, 1; XIX, 3, etc.); ce qui ne veut pas dire, notons-le, que Dieu n'ait pas à intervenir en l'affaire; les sages se taisent sur cette intervention, parce qu'ils ne s'intéressent qu'au résultat final, aux conséquences qu'entraîne, pour un individu, le refus de la Sagesse. Dans les Proverbes, on semble douter de la possibilité de conversion « de ces insensés » (Prov., XXVII, 22).

כְּסִיל, rendu par ἀσύνετος, μωρός, plus fréquent que אֱוִיל, désigne, lui, une absence de sagesse, comme פֶּתִי et נַעַר, plutôt que le refus délibéré d'entendre l'instruction. Le lien ici avec le problème du רשע sera donc plus lâche. Le terme paraît connoter l'idée d' « épaisseur » (C. Ryder Smith).

סכל, avec le verbe aux formes piel, hiphil et niphal, l'adjectif סָכָל, les substantifs סֵכֶל et סִכְלוּת, exprime l'idée d'aveuglement, d'un aveuglement dont l'expérience a fait percevoir les désastreuses conséquences, et que l'on confesse en même temps que ses torts : « J'ai péché חטא..., j'ai agi en insensé et commis une grande faute שגה » (I Sam., XXVI, 21; cf. II Sam., XXIV, 10). Le terme, ainsi, semble vouloir montrer l'aboutissement d'un geste inconsidéré, d'un geste « stupide », plus qu'il ne souligne la responsabilité de son auteur (Gen., XXXI, 28; I Sam., XIII, 13).

Avec les participes qal et hiphil de הלל, on retrouve le problème du רשע (Ps., V, 6; LXXIII, 3; LXXV, 5). D'après l'étymologie, le mot évoquerait l'idée d'un « coup de lune » (P. Joüon). La folie des méchants, dans le cas, serait considérée comme pathologique, ce qui d'ailleurs, pour la Bible, ne diminue en rien leur responsabilité.

נבל est lui aussi un des qualificatifs du רשע. Son sens est beaucoup plus complexe. Ce genre de folie, en effet, est attribué aux grands, qui ne savent pas se montrer « nobles » נָדִיב (Prov., XVII, 7; Is., XXXII, 5), cédant, par ex., à un comportement aveugle (Prov., XXX, 32); telles les nations qui osent s'attaquer à Israël et à son Dieu (Ps., LXXIV, 18; XIV, 1). Mais, les actes de violence du נבל peuvent être aussi des crimes sexuels (Gen., XXXIV, 7; II Sam., XIII, 12-13). Si le mot est apparenté au verbe נבל, « se flétrir », il est permis d'y soupçonner le thème de la chute des tyrans (sur ces divers sens du terme, voir A. Caquot, *Sur une désignation vétéro-testamentaire de l'Insensé*, dans *Rev. de l'Hist. des Religions*, 1959, p. 1-16). A l'intérieur de la communauté d'Israël, on qualifie de נבל l'auteur de crimes particulièrement graves, qui mettent en péril l'équilibre social et religieux de la nation (Deut., XXII, 21; Jos., VII, 15); il incombe à la société menacée de s'en débarrasser (Jud., XX, 13; II Sam., III, 23, etc.). Le grec a fondu toutes ses nuances dans le terme générique ἄφρων, « insensé ».

3. *Atteinte aux droits du prochain.* — La violation des droits du prochain, l'oppression en particulier des faibles que Dieu protège, constituent la manifestation la plus ordinaire du défi des impies à l'autorité de Dieu, comme aussi celle du manque de sagesse (Prov., I, 10-19; II, 10-15; III, 31-35; IV, 14, 19; Sap., II, 10-11).

עשׁק, « opprimer », en accadien : *ešqu*, « fort », « puissant »; c'est l'œuvre de plus forts contre des petits sans défense (Ez., XXII, 29), veuve et orphelin en particulier; on l'oppose directement au « droit », au « jugement », משפט (Jer., VII, 6; Zach., VII, 10). Pour réduire « l'oppresseur », l'intervention d'une puissance justicière supérieure s'impose, celle du roi (Ps., LXXII, 4), ou mieux, celle de Dieu lui-même

(Macch., III, 5). Ce terme attire l'attention, moins sur les dispositions mauvaises du personnage incriminé, que sur la situation tragique de ses victimes (Ps., CV, 14; CXIX, 121, 134); et les auteurs s'intéressent davantage au sort final des opprimés qu'à celui de leurs oppresseurs : « Yahweh fait droit aux opprimés », dit-on (Ps., CIII, 6; CXLVI, 7).

גזל, « dépouiller », accompagne fréquemment le précédent; la violence, ici, s'exerce moins contre les personnes que contre leurs biens (Ps., XXXV, 10; Prov., XXII, 22; Is., III, 14; X, 2), femmes, maisons, champs et troupeaux. Là encore s'impose l'intervention d'une autorité supérieure, celle du roi (Jer., XXI, 12; XXII, 3), ou celle de Dieu lui-même (Is., LXI, 8). L'intervention divine, dans le cas, est un des fruits de l'Alliance; si Israël rompt cette alliance, il ne saurait plus compter dessus, il lui faudra s'attendre, alors, à être « dépouillé » et opprimé, sans que personne intervienne pour le défendre (Deut., XXVIII, 29, 31).

גנב, « voler », semble très proche du précédent, quant au sens; jamais pourtant, dans la Bible, il ne figure à côté de lui. Avec **גזל**, en effet, on a l'image d'une agression, avec **גנב** celle d'une action furtive et secrète. Il n'y a pas lieu, dans le cas, de recourir à l'intervention d'une puissance supérieure, car le problème, ce n'est point d'agir contre le coupable, c'est de le découvrir et de l'atteindre. Si l'on y parvient, la société se chargera d'appliquer les sanctions prévues par les divers codes (Ex., XX, 15; Deut., V, 17; cf. Jer., VII, 19; Os., IV, 2); si, par contre, le voleur demeure introuvable, sa victime ne peut rien faire d'autre que de le maudire avec ceux qui le cachent : « C'est partager avec le voleur et se faire tort à soi-même que d'entendre l'adjuration **אלה** sans rien dénoncer » (Prov., XXIX, 24; cf. Lev., V, 1; Jud., XVII, 2; Zach., V, 4). Dieu, cependant, condamnera les sociétés ou les individus qui, protégeant le voleur, empêchent ainsi l'application de la loi (Is., I, 23; Ps., L, 18).

נאף, « adultère », interdit par la Loi au même titre que le vol (Ex., XX, 14; Deut., V, 17), est aussi une injustice commise dans le secret (Job, XXIV, 15). La victime a droit à la vengeance (Prov., VI, 30 sq.) et la législation prévoit même, dans le cas, la peine de mort (Lev., XX, 10). Si la société tolère le fait, ne supprimant pas le mal de son sein (Deut., XXII, 12), elle devient coupable devant Dieu (Os., IV, 2; Ps., L, 18).

כחש, « mentir », « dissimuler ». Le mensonge évoqué par ce mot n'est pas de même nature que le mensonge dont nous avons parlé à propos du terme **כזב**, mensonge que nous avons défini comme une « puissance de néant », *supra*, col. 415. Il s'agit essentiellement d'une dissimulation (Jos., VII, 11) dans les serments (Lev., V, 21-22) ou dans l'application des engagements contractés. En ce dernier cas, la dissimulation deviendra « reniement » (Jos., XXIV, 27; Prov., XXX, 9; Jer., V, 12); c'est ainsi qu'on pourra parler d'un lieu qui « renie » son occupant (Job, VIII, 18) en prétendant ne pas le connaître, ou du vin qui « renie » ses producteurs en n'étanchant pas leur soif (Os., IX, 2). Ce genre de mensonge est interdit, comme nuisible à la vie de la société, au même titre que le vol et l'adultère (Os., IV, 2; Lev., XIX, 11).

3° *L'action contre les adversaires de la Justice.* — L'action des méchants contre les protégés de Dieu est un défi à sa puissance, comme à la fidélité de son amour; un tel défi ne saurait manquer d'être relevé. Dieu se doit d'intervenir, par son « jugement », et de venger les siens. Si le coupable est un des membre de la communauté, c'est à celle-ci qu'incombe de prendre les mesures qui s'imposent, pour le retrancher de son sein.

1. *Le jugement de Dieu.* — **שפט**, « juger », **משפט**, « jugement », exprime essentiellement l'idée d'une vigoureuse prise de position dans un débat, d'une intervention puissante et décisive, en faveur des opprimés contre leurs oppresseurs (cf. notre article *La Justice de Yahweh...*, 29-39). Dieu intervient ici en vertu de sa fidélité même aux promesses de l'Alliance, et c'est pourquoi l'on parlera de « jugement de justice » (*ibid.*, 39 sq.).

Le jugement, en effet, revêt le plus souvent la forme d'un arbitrage : « Que le Seigneur juge entre toi et moi! » (Gen., XVI, 5; I Sam., XXIV, 13, 16; Jud., XI, 10, etc.); il suppose donc un perdant : le **רשע** condamné, et un gagnant : le juste « justifié ». Ce sont là deux aspects complémentaires de l'intervention divine : en supprimant les méchants, Yahweh libère les justes (Ps., XII, 6-9; XVII, 9, 13; XXXVII, 40; LXXI, 4; LXXXII, 2-4); la chute des premiers fera la joie des seconds (Ps., LXVIII, 3; XCI, 9) et pourra être considérée comme leur vengeance (Ps., LVIII, 11). Bref, le jugement possède un double objet : faire cesser l'injustice du méchant et affermir, par le fait même, la position des justes (Ps., VII, 10).

Comme Israël, en tant que tel, n'est jamais appelé **רשע**, et que son Dieu ne saurait intervenir contre lui en faveur de nations étrangères, le jugement de Yahweh, en principe, ne s'exerce pas contre son peuple. Ézéchiel, sur ce point, fait cependant exception : le « Jugement » de Yahweh, chez le prophète de l'exil, voue l'ancien Israël à une destruction radicale et sans appel. Ceci s'explique, selon nous, par le fait qu'une telle condamnation du passé prélude à la création d'un Israël totalement renouvelé (cf. notre article *Justice divine et Pardon*, dans *A la rencontre de Dieu, Mémorial A. Gelin*, 1961, p. 138-139); si bien que le jugement divin, là encore, garde un arrière-plan salvifique.

Contrairement à la « colère », qui nous est présentée comme une réaction divine purement négative, comme un refus brutal, le « jugement » s'avère donc une œuvre positive et constructive. Il tend au rétablissement de l'ordre violé, ou plutôt même à l'instauration d'un ordre nouveau. Le **רשע**, en effet, ce n'est pas seulement un destructeur de l'ordre établi, c'est quelqu'un qui s'oppose à l'accomplissement du dessein historique de l'Alliance, c.-à-d. à l'avènement d'un ordre en cours de réalisation. C'est dans cette perspective dynamique qu'il faut toujours considérer, semble-t-il, le problème de la justice divine, de même que celui de ses opposants et du jugement qui les réduit à l'impuissance.

דין, « juger », évoque lui aussi, originairement, l'idée d'une action judiciaire en faveur des victimes de l'injustice; cf. Gen., XV, 30, où Dieu juge le peuple qui opprimera Israël. Mais ce terme a beaucoup moins de résonance religieuse que **שפט**, n'étant pas mis, comme lui, en relation directe avec le problème de l'Alliance.

גער, « menacer », désigne moins l'intervention même de Dieu que son annonce, annonce qui, à elle seule, suffit toutefois à couper le souffle aux méchants. Le verbe apparaît, dans nombre de théophanies, avec Yahweh pour sujet; en sont alors l'objet, soit les adversaires de son œuvre dans la nature (Job, XXVI, 11; Ps., XVIII, 16; CIV, 7; CVI, 9; Is., L, 2; Nah., I, 4), soit les ennemis de son peuple (Ps., IX, 6; LXVIII, 31; LXXVI, 7; LXXX, 17; CXIX, 21; Is., XVII, 13; LXVI, 15). Précédant l'action décisive du jugement, la « menace » peut servir d'avertissement salutaire; elle acquiert, dans ce cas, un caractère médicinal (Prov., XIII, 1; XVII, 10); c'est ainsi qu'on qualifiera de simples « menaces » les châtiments infligés par Yahweh à son peuple coupable (Is., LI, 20; LIV, 9).

יכח, « reprocher », « semoncer », avec le verbe à la forme hiphil et le substantif תּוֹכֵחָה ou תּוֹכַחַת, appartient, au moins originairement, à la langue juridique (C. Ryder Smith). Comme שׁפט, le terme évoque alors l'idée d'un arbitrage (Gen., xxxi, 37, 42; Job, ix, 33; xvi, 21; Is., ii, 4; xi, 3; xxix, 21). Cet arbitrage se conclut par une prise de position vigoureuse contre les oppresseurs des faibles, fussent-ils rois (Ps., cv, 14), au besoin même par des punitions et des coups; la semonce, dans le cas, devient châtiment (II Reg., xix, 4; Ps., cxlix, 7; Ez., v, 15; xxv, 17). Reste qu'il ne s'agit que d'une semonce et non d'une sanction définitive, semonce qui garde toujours, par nature, un caractère médicinal; lorsqu'elle n'est pas inspirée par la colère (Ps., vi, 2; xxxviii, 2), elle équivaut même au מוסר, la « correction éducative » (Job, v, 17; Ps., xciv, 10; Prov., iii, 11; v, 12; vi, 23, etc.).

2. *Représailles contre les coupables.* — Jugement définitif ou avertissement sévère, l'intervention divine dont nous venons de parler n'a d'autre objectif que celui de réduire à l'impuissance les adversaires de la justice. Les termes et expressions qui vont suivre insistent davantage, eux, sur le sort réservé au méchant et sur la vengeance qu'en tireront leurs victimes.

נקם, « venger », « se venger ». שׁפט, דין, יכח exprimaient l'idée d'un arbitrage; ils étaient l'œuvre d'une puissance extérieure intervenant dans un débat. La « vengeance », elle, représente la réaction directe de l'offensé, qui se fait lui-même justice, comme c'était de règle dans les sociétés les plus primitives (Gen., iv, 15, 24). Si la victime est trop faible, elle peut faire appel pour cela à un protecteur plus puissant, qui prend en main sa cause. Ainsi Yahweh se chargera de la « vengeance » d'Israël : « Voici que je prends en main ta cause, que j'exécute ta vengeance » (Jer., li, 36; cf. Deut., xxxii, 35 sq.; Ps., xciv, 1; cxlix, 7; Is., lix, 17; Mich., v, 14), comme il se chargera de celle de tous les fidèles qui s'en remettent à Lui : « Puissé-je voir la vengeance que tu tireras de ces gens, car c'est à toi que j'ai remis ma cause » (Jer., xi, 20; cf. xv, 15; I Sam., xxiv, 13). Mais la vengeance de Yahweh peut aussi s'exercer contre son propre peuple, soit qu'il ait à « venger » l'Alliance profanée (Lev., xxvi, 25), soit qu'il se fasse lui-même justice, pourrait-on dire, des affronts qu'il a reçus d'Israël : « Et je ne sévirais pas contre de telles actions? D'une nation comme celle-là je ne tirerais pas vengeance? » (Jer., v, 9, 29; cf. Is., i, 24; Jer., ix, 8; Ez., xxiv, 8).

Parallèlement à נקם, on trouve souvent שָׁלַם (Deut., xxxii, 41; Is., xxxiv, 8; lix, 17-18; Jer., li, 6); גמל (Is., xxxv, 4; lxiii, 4); עשׂה כ (Jer., l, 15), termes et formules que l'on traduit habituellement par : « prendre sa revanche », « rendre le mal reçu », « châtier », « punir ». La thèse de K. Koch, (*supra*, col. 411), invite toutefois à reconsidérer la question. On se souvient que, pour cet auteur, tout acte mauvais porte en lui-même ses conséquences, sans qu'aucune puissance extérieure ait à intervenir pour le punir. Dans les formules mêmes que nous venons de citer, il voit un argument pour sa position; aucune d'entre elles, en effet, ne signifie proprement « punir ». Selon lui, elles exprimeraient plutôt l'idée d'un acte mauvais qui a trouvé sa conclusion attendue, en retombant sur son auteur.

Pour ce qui est de גמל, il semble bien qu'il faille donner raison à K. Koch; car ce verbe, nous l'avons vu, signifie, soit « poser un acte qui appelle un complément », soit « apporter ce complément même à l'action posée ». Mais est-ce dans le même sens qu'il faudra comprendre שָׁלַם, « accomplir »? Si le mot « accomplir » signifiait « faire porter ses fruits », il devrait s'appliquer à l'acte bon autant qu'à l'acte mauvais; or il ne s'emploie que 3 ou 4 fois dans la perspective d'une récompense, contre une vingtaine dans celle du châtiment. Par ailleurs, on le retrouve comme terme technique pour désigner l'accomplissement d'un vœu, ainsi que la restitution et la compensation juridiques (Ex., xxi, 21, 36; xxii, 2, 3, etc.). שָׁלַם, « accomplir », ne pourrait-il pas se traduire, dans le cas, par : « combler un manque, une déficience », « récupérer ce qu'on a perdu »? La pensée se déplacerait alors, du coupable recevant le châtiment mérité, vers la victime recouvrant pleinement ses droits lésés, et qui, de ce fait, se trouve « consolée », נחם (Deut., xxxii, 36; Is., i, 24; lxi, 2).

Si notre analyse est exacte, la vengeance ne se confond pas avec la simple punition; l'idée de représailles contre les méchants inclut, plus ou moins confusément, celle d'une réparation en faveur des victimes.

3. *L'action de la société.* — Lorsque le רשׁע est un des membres de la communauté, c'est à celle-ci qu'il appartient de prendre des mesures contre lui, faute de quoi elle deviendra coupable devant Dieu. Un des grands griefs des prophètes contre Samarie et Jérusalem sera, précisément, qu'on y tolère en son sein l'injustice (Is., i, 21-26; Am., ii, 6-8, etc.). Le « jugement » de Yahweh, dans le cas, se trouve remis entre les mains du roi (Ps., lxxii, 1) ou des juges du pays : « Considérez vos fonctions, car vous ne jugez pas au nom des hommes, mais de Yahweh, lui qui est avec vous quand vous prononcez une sentence » (II Chron., xix, 6).

Ici encore, le problème consistera à réduire le méchant à l'impuissance, par sa mort, ou équivalemment par son rejet de la société. Dans ce dernier cas, on parlera de le « retrancher », כרת (au niphal ou à l'hiphil) de la communauté (pour ces הכרית-*Formeln*, voir G. Von Rad, *Theol.*, i, 263; ii, 238; W. Zimmerli, *Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiels*, dans *Z. A. W.*, 1954, p. 17 sq.). « Retranché » de la communauté, le coupable demeure sans défense au milieu du monde extérieur, et n'importe qui peut le tuer; il est coupé, par ailleurs, du שָׁלוֹם et de la vie qu'on ne trouve qu'en Dieu, au milieu de son peuple. On peut donc le considérer comme virtuellement mort, et il paraît inutile de supposer, comme le fait W. Zimmerli, que Dieu lui-même, plus tard, se chargera de le punir.

Les formules de malédictions *(arur-Formeln)* sont très proches des formules de bannissement (cf. W. Zimmerli, *op. cit.*, 13 sq.). ארר, « maudire », est apparenté à *arâru*, « lier », « bannir ». Celui qui en prend l'initiative est, en général, le même que celui qui retranche de la communauté : le patriarche qui maudit ses descendants (Gen., ix, 25; xlix, 7), l'assemblée du peuple qui maudit ses membres enfreignant la loi (Deut., xxvii, 15-26), le prophète qui maudit, au nom de Dieu, ceux qui n'écoutent pas les paroles de l'Alliance (Jer., xi, 3), Dieu lui-même, enfin, qui maudit ses créatures, hommes ou choses (Gen., iii, 14, 17; iv, 11; xxvii, 29). Les sujets, il est vrai, peuvent également « maudire » leur roi (Ex., xxii, 27); l'on n'emploiera pas, toutefois, le terme ארר pour les malédictions proférées contre Dieu (J. Scharbert, *Fluchen und Segnen im Alten Testament*, dans *Biblica*, xxxix, 1960, p. 1-26).

La malédiction peut encore être considérée comme

l'arme de la communauté en face de ceux qui attentent à ses droits et contre lesquels elle ne peut agir directement, comme c'est le cas, par ex., pour le voleur qui demeure introuvable (Jud., XVII, 2; Lev., V, 1), ou pour le partenaire d'une alliance infidèle à ses engagements (Gen., XXVI, 28; Deut., XXIX, 11, 13, 18, 19, 20; XXX, 7; Is., XXIV, 6). Ce genre de malédiction est appelé אלה, mot qu'on traduit quelquefois par « adjuration ».

La malédiction, enfin, est l'arme des faibles contre les puissants (cf. Eccl., X, 20). On emploiera de préférence, dans ce cas, le verbe piel קִלֵּל et le substantif קְלָלָה. C'est un genre de malédiction considéré comme moins efficace que les précédents; son efficacité, en effet, ne dépasse pas celle qu'on accorde ordinairement aux imprécations (J. Scharbert). Elle est toutefois suffisamment nocive, pour qu'on punisse de mort ceux qui maudissent leurs parents (Lev., XX, 9), ou ceux qui maudissent Dieu et le roi (Ex., XXII, 27).

Que Dieu intervienne directement, en mettant dans la balance tout le poids de sa puissance, ou qu'il fasse agir la société, les adversaires de la justice, de toute manière, doivent être finalement réduits à l'impuissance, et leur opposition définitivement brisée.

4° *La résistance des élus.* — Pour réaliser son plan de justice, Yahweh doit briser l'opposition extérieure des méchants; il doit encore, par surcroît, vaincre la résistance des élus eux-mêmes. L'image d'un Dieu qui fait triompher la justice en exterminant tous les fauteurs de désordre n'était pas, en soi, une image nouvelle dans le monde antique; celle d'un Dieu qui doit, pour leur faire justice, vaincre la résistance des siens est, en revanche, une idée qu'on chercherait vainement ailleurs que dans la Bible.

Yahweh ne peut donner la vie à Israël, si cet Israël ne consent pas à demeurer avec Lui, et avec Lui seul. Que le peuple élu tente de reprendre son indépendance, et les portes de la justice se fermeront pour lui; au lieu de la vie escomptée, il se heurtera à l'inexorable colère de son Dieu (Ex., XXXII, 10 sq.; Num., XI, 1 sq.; Deut., I, 34 sq.; Ps., XCV, 11). Toute la question, ici, est de savoir si l'élu acceptera sans arrière-pensée de confier à son Dieu le soin de son existence, ou s'il entendra faire sa vie lui-même, indépendamment de ce Dieu, pour sa propre perte, bien entendu.

Cette volonté d'indépendance se présente sous deux formes différentes, selon que l'on considère Israël comme entré ou non en possession du don de son Dieu. Dans le premier cas, on le verra essayer d'obtenir, par ses propres moyens, ce qu'il n'attend plus de la puissance de Yahweh; dans le second cas, on le verra se servir de ce que Yahweh lui a donné pour satisfaire ses caprices en dehors de la volonté divine. Notre distinction, avouons-le tout de suite, est plus théorique que réelle, car, dans la réalité de l'histoire, il n'existe pas de situations où l'élu puisse se sentir complètement dépourvu des dons de son Dieu, non plus que d'autres où il serait définitivement pourvu. On considèrera simplement de quel côté penche la balance. Nous classerons ainsi les péchés du désert comme des péchés « avant le don de Yahweh », et les péchés de la terre promise, comme des péchés « après le don ».

1. *La résistance au désert.* — Oubliant les exploits de Yahweh, qui l'a fait sortir d'Égypte (Ps., LXXVIII, 7, 42 sq.; CVI, 13-15), Israël refuse de continuer à marcher selon les indications de son Dieu; il se rebelle, murmure, « tente » Yahweh, regrette l'Égypte et ses fameux oignons.

מרה, « être rebelle », avec le verbe aux formes qal et hiphil et le substantif מְרִי. C. Ryder Smith y voit un synonyme de מרד, « se rebeller contre »; mais les deux verbes ne se rencontrent qu'une seule fois ensemble (Num., IX, 6). Il ne s'agit pas en fait, ici, d'un mouvement de révolte, ce qui est le sens de מרד, mais d'une attitude de refus, d'une résistance à la volonté de quelqu'un, résistance à l'action de Yahweh, par ex., עם יהוה (Deut., IX, 7, 24; XXXI, 27), à sa parole en particulier, את־פי (Num., XX, 24; XXVII, 14; Deut., I, 26, 43, etc.). Un tel parti pris de ne pas obéir a sa racine dans le manque de foi : « Vous avez été rebelles à l'ordre de Yahweh, vous n'avez pas eu foi en lui » (Deut., IX, 23). Cet état d'esprit est celui des Hébreux dans le désert; il est à l'origine des murmures (Num., XVII, 25) et de la tentation de Dieu (Ps., LXXVIII, 17, 40, 56), que nous verrons plus bas. Hors des récits de l'Exode, le terme se rencontre encore chez les prophètes et vise, en général, l'attitude du peuple comme tel (Is., III, 8; Jer., IV, 17), qu'Ézéchiel qualifiera de « maison de rebelles » (Ez., II, 5, 6, 7, 8, etc.).

L'équivalent grec du mot devrait être ἀπειθεῖν, de même qu'en Is., LXIII, 10. Mais, comme מרה et מרר, « amer », ont beaucoup de formes communes, et que la Septante a accordé au second sa préférence, notre terme se trouve le plus généralement traduit par πικραίνειν, « exacerber ».

סרר, en accadien *sarāru*, est beaucoup moins utilisé que מרה, une vingtaine de fois seulement; il est aussi moins spécifique des rébellions d'Israël au désert. Le terme éveille l'image de la bête rétive (Os., IV, 16), de l'enfant récalcitrant et indocile (Deut., XXI, 18, 20; Is., XXX, 4); c'est une attitude de ce genre que les prophètes reprocheront, en particulier, aux chefs du peuple vis-à-vis de Yahweh (Is., I, 23; Os., IX, 15). On qualifiera également de « rebelles » les ennemis, et plus particulièrement les vassaux traditionnels, toujours tentés de redresser la tête (Ps., LXVI, 7).

לון, « murmurer », terme qui, à un exemple près (Jos., IX, 18), ne se rencontre que dans les récits de l'Exode. Ce « murmure » exprime la protestation de gens qui s'estiment bernés par leurs chefs et se sentent engagés dans une aventure sans issue; il est le signe du manque de foi des Hébreux dans l'œuvre et les intentions de Yahweh, et ceci, dès les premières difficultés rencontrées après le passage de la mer Rouge (Ex., XVI, 2 P; XVII, 3 J).

ריב, « quereller », c.-à-d. « s'en prendre à », « protester contre », « demander des comptes ». Le mot se trouve associé au souvenir de l'Exode (Ex., XVII, 2, 7; Num., XX, 13). Demander ainsi des comptes à Dieu paraît signifier qu'on se trouve fort peu disposé à accepter de faire aveuglément sa volonté (Is., XLV, 9). Le fait est reproché à Job (Job, XL, 2). Mais certains textes semblent légitimer une telle audace, comme s'il s'agissait, au fond, d'une simple demande d'explication (Jer., XII, 1; Job, IX, 3).

נסה, « tenter », associé au précédent (Ex., XVII, 2) dans le souvenir des péchés du désert (Ps., LXXVIII, 18, 40, 41; LXXXV, 8-9; CVI, 15), représente une attitude d'insubordination vis-à-vis de Yahweh, plus grave et plus universellement condamnée. « Tenter » quelqu'un, en effet, cela veut dire éprouver ses sentiments pour voir s'ils sont conformes à ce que l'on attend de lui. C'est en ce sens que Yahweh « tente » ses serviteurs (Gen., XXII, 1; Ex., XV, 25; XVI, 4, etc.). La tentation de Dieu suppose donc la volonté délibérée de mettre Dieu à son service, au lieu d'accepter soi-même de servir Dieu. Une telle attitude s'oppose évidemment à l'obéissance sans réserve que Yahweh requiert d'Israël (Num., XIV, 22), à cette confiance sans défaillance qu'Il exige des siens, sur la foi de

l'œuvre déjà opérée (Ps., LXXVIII, 41 sq.). De la « tentation de Dieu », il n'est guère question en dehors des récits de l'Exode (Is., VII, 12; Ps., LXXVIII, 56). נסה, « essayer », est employé une fois à côté de מחן (Ps., XCV, 9), pour exprimer également l'idée de « tenter » Dieu.

אוה, « désirer », est lié aussi au souvenir du désert (Num., XI, 4, 34; Deut., IX, 22; Ps., LXXVIII, 29, 30), à côté de la tentation de Dieu (Ps., CVI, 14). Se laisser emporter par son désir équivaut, de fait, à opposer sa volonté à celle de Dieu (Gen., III, 6). Dans le cas de l'Exode, ce désir se présente comme un refus d'accepter la situation faite par Dieu, les Hébreux regrettant ce que Yahweh leur a fait abandonner : « Le ramassis de gens qui s'était mêlé au peuple fut saisi de *désir*. Les enfants d'Israël recommencèrent à pleurer : Qui nous donnera de la viande à manger? Ah ! Quel souvenir ! Le poisson que nous mangions pour rien en Égypte, les concombres, les melons, les laitues, les oignons et l'ail ! Maintenant, nous dépérissons, privés de tout; nos yeux ne voient que de la manne ! » (Num., XI, 4-6). On oppose souvent, ailleurs, le *désir* du juste à celui du רשע; le premier aboutissant, parce que fondé en Dieu (Prov., X, 24; XI, 23, etc.); le second étant voué à périr (Ps., CXII, 10).

חמד, « désirer », n'appartient pas au vocabulaire des péchés du désert. Nous le signalons cependant ici, parce qu'il est souvent mis en parallèle avec אוה, en particulier dans le Décalogue (Deut., V, 21) et dans Gen., III, 6. A la différence de אוה, il se rapporte moins à des aspirations profondes, telles que la vie, le bonheur, la gloire, qu'à des objets matériels déterminés, tels que des vases précieux et des trésors, ou les biens et les terres du prochain. Ajoutons que חמד « n'implique pas seulement une convoitise en tant que mouvement de la volonté, mais qu'il inclut aussi les voies de fait qui conduisent à la prise de possession de l'objet convoité » (J.-J. Stamm, *Le Décalogue*, Neuchâtel, 1959, p. 55).

2. *La résistance en terre promise.* — Si les épreuves du désert ont pu faire « oublier » Yahweh et sa geste passée, la satisfaction dans la possession de la terre et le rassasiement de ses fruits ont bien davantage encore émoussé le sens de la dépendance vis-à-vis de Dieu et nourri l'illusion de pouvoir se passer de Lui. On comprend que le sage, en sa prière, ne demande à Dieu ni pauvreté ni richesse, « de peur qu'étant comblé je ne me détourne et dise : Qui est Yahweh? ou qu'étant indigent je ne dérobe et profane le nom de mon Dieu » (Prov., XXX, 9). L'oubli de Yahweh, en effet, sera le mal essentiel d'Israël après sa sédentarisation : « Je les ai fait paître et ils se sont rassasiés; rassasiés, leur cœur s'est enorgueilli et ils m'ont oublié» (Os., XIII, 6; cf. Deut., VI, 11-12; VIII, 10-14; XXXII, 15-18; Jud., III, 7; I Sam., XII, 9; Neh., IX, 25; Jer., II, 32; V, 7; Os., II, 15; VIII, 14).

Au lieu de resserrer, de sceller définitivement le lien entre Yahweh et son peuple, la possession de la terre de Canaan a éveillé, dans le cœur d'Israël, l'espoir de pouvoir vivre indépendamment de son Dieu, en se servant de ses richesses pour s'acheter des protections où bon lui semblerait. C'est le thème fameux de la prostitution, זנה. L'idée de prostitution évoque d'abord celle d'un reniement, d'une injure faite à l'amour de Yahweh (Ez., VI, 9; Ps., LXXIII, 27), dans le culte en particulier qu'on rend aux dieux étrangers (Lev., XVII, 7; XX, 6; Deut., XXXI, 16, etc.); sous cet aspect, le thème de prostitution se confond avec celui d'adultère, נאף (Is., LVII, 3; Jer., III, 8, 9; Os., II, 4; III, 1, etc.).

Mais, l'infidélité ne constitue ni le tout, ni même peut-être l'essentiel, de la prostitution. Ce thème, en effet, tire sans doute son origine des cultes agraires, avec leurs rites de prostitution sacrée (voir, par ex., Num., XXV; Os., IV, 14; IX, 1); ce que Yahweh reproche alors, c'est d'aller offrir aux baals ce que lui-même avait donné : « Elle n'a pas reconnu que c'est moi qui lui ai donné le froment, le vin nouveau et l'huile..., elle se parait de son anneau et de son collier et allait après ses amants; et moi, elle m'oubliait » (Os., II, 10, 15). Bref, la prostitution apparaît comme une profanation des dons de l'amour divin; car, c'est avec la richesse dont l'a pourvu son Dieu, qu'Israël s'achète des amants : « Tu as pris tes bijoux d'or et d'argent que je t'avais donnés et tu t'es fait des images d'hommes pour servir à tes prostitutions. Tu as pris tes vêtements brodés et tu les en a couverts, et c'est mon huile et mon encens que tu as offerts devant elles » (Ez., XVI, 17-18). Ajoutons que, par « prostitutions », on incrimine moins des actions déterminées qu'une attitude générale : « un esprit de prostitution les égare » (Os., IV, 12; cf. V, 4), attitude invétérée et incorrigible : « Tu conservais un front de prostituée, incapable de rougir » (Jer., III, 3).

La prospérité conduit donc ainsi à la prostitution, à l'oubli de Dieu et de son amour, au repli de l'homme sur lui-même : la graisse ferme le cœur (Ps. CXIX, 70; cf. XVII, 10; LXXIII, 7; Deut., XXXI, 20; XXXII, 15; Job, XV, 27; Jer., V, 28) et produit l'endurcissement (voir, sur ce problème, F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im A. T.*, 1955). Un tel endurcissement atteint tout l'être de l'homme dans ses possibilités d'ouverture au divin : le cœur qui se refuse à comprendre (F. Baumgärtel, art. Καρδία, dans *T. W. N. T.*), les oreilles qui refusent d'écouter, les yeux qui refusent de regarder, la nuque qui ne veut pas plier sous le joug, la face qui reste insensible aux menaces. Il s'agit là d'un thème spécifiquement biblique, car, si les Babyloniens, par ex., connaissaient bien ces images, ils les appliquaient aux dieux demeurants sourds à la prière des hommes, et non point aux hommes qui refusent de se laisser guider par eux (cf. F. Hesse, *op. supra cit.*, 23, note 5). Seul, en effet, le Dieu de la Bible a vraiment pris en charge l'existence des siens et peut, par suite, exiger d'eux qu'ils se livrent à Lui sans réserve.

L'endurcissement se trouve exprimé par une série de termes et expressions dont voici les principaux : הַכְבִּיד (J), de כָּבֵד, « lourd »; חָזַק ou חִזֵּק (E et P), de חָזָק, « résistant »; אִמֵּץ, même sens; הִקְשָׁה, de קָשָׁה, surtout dans le Deutéronome; שׁעע, « être aveuglé » (Is., VI, 10; XXIX, 9); הַשְׁמִין, « obturer de graisse » (Is., VI, 10); שְׁרִירוּת, « dureté » (de la racine שׁרר), surtout fréquent dans Jérémie, et dont la Règle de la Communauté de Qumrân fera un abondant usage. On ne saurait oublier, dans la même ligne de pensée, l'image du « cœur de pierre » (Ez., XI, 19; XXXVI, 26), ni celle, plus hardie encore, de « l'incirconcision du cœur » (Lev., XXVI, 41; Deut., X, 16; Jer., IV, 4; IX, 25; Ez., XLIV, 9), ou de « l'incirconcision des oreilles » (Jer., VI, 10); « ἀπερίτμητος καρδίαις καὶ ταῖς ὠσίν », dira S. Étienne (Act., VII, 51).

La résistance d'Israël à l'œuvre de justice de son Dieu est au fond beaucoup plus grave que l'opposition extérieure des méchants, opposition que la puissance divine suffit à briser. Yahweh ne peut rien contre la mauvaise volonté des siens. « Quoi donc, s'écrie alors S. Paul, si d'aucuns furent infidèles, leur infidélité va-t-elle annuler la fidélité de Dieu? » (Rom., III, 3). Certes ceux qui résistent ne peuvent que périr sous les coups de la colère, comme ce fut le cas pour la génération rebelle du désert. Mais Yahweh fit con-

fiance aux enfants, qui n'avaient pas trempé dans la révolte des pères; et il les fit entrer dans la terre promise. A chaque étape de la réalisation de son plan, il sut toujours se réserver un « petit reste », pour pouvoir conduire à son terme l'exécution de sa promesse. Lorsqu'enfin, au moment de la chute définitive de Jérusalem et de son Temple, l'impuissance radicale des fils d'Israël à remplir les exigences de l'Alliance devint manifeste, Yahweh leur promit de leur donner lui-même le cœur nouveau et l'esprit nouveau (Jer., xxxi, 31-33; Ez., xi, 19-20; xxxvi, 26-28) qui leur permettraient de réaliser sa volonté.

L'opposition à l'œuvre de la justice divine, que nous venons d'étudier, tendra de plus en plus à se confondre, dans le judaïsme tardif, avec l'opposition à la Loi; qu'il s'agisse d'une opposition venant de l'extérieur, ou de la résistance des fidèles eux-mêmes. Le sectateur de la Loi prend peu à peu la place du juste persécuté (Sap., i-v), et le détracteur de la Loi celle de l'impie persécuteur (Ps., cxix, 51, 53, 61, 69, 70, 78, 85, 150, 155, 157, 158); la confiance et la crainte dues à Yahweh se trouveront alors reportées sur la Torah (*ibid.*, 101, 114); et c'est elle, en définitive, qu'il s'agira de ne pas « oublier » (*ibid.*, 83, 93, 109, 139).

III. Rupture avec Dieu. — Nous avons envisagé le problème du mal dont Dieu délivre ses élus, celui des oppositions à sa justice qu'Il vainc; nous arrivons à un troisième aspect du péché : le mal dans lequel tombe l'homme, par sa propre faute, en se coupant de Dieu, et dont Dieu libère en accordant son pardon. Le péché, ici, se présente moins comme un acte que comme la situation créée par un acte. C'est ce qu'expriment essentiellement les racines עוה, חטא et פשע, auxquelles toutes les études se rapportant au péché dans l'A. T. (J. Stalker, G. Quell, V. Monty, C. Ryder Smith, J. Guillet, A. Gelin, S. Lyonnet), ainsi que les théologies bibliques, accordent une place prépondérante. Pour justifié que soit l'intérêt porté à ces termes, on n'oubliera pas, toutefois, qu'il ne s'agit là que d'un aspect partiel du problème du péché; à savoir, celui de la rupture, actuelle ou en vue, des relations entre Dieu et l'homme, rupture accompagnée de ses inévitables conséquences : « Partout où le péché (ainsi défini) se manifeste, il supprime la communion avec Dieu et livre l'homme à lui-même ou à ses forces mauvaises » (E. Jacob, *Théol.*, 226).

Les termes accadiens et sumériens, traduits ordinairement par « péchés » ou « transgressions », ne représentent, eux aussi, qu'un aspect de ce qu'est pour nous la notion de péché. Comme חטא, עון, פשע, ils tendent moins à préciser la nature d'actes fautifs qu'à dépeindre la situation créée par eux; on évoque le plus généralement, par là, ce qui a déclenché la colère de la divinité, dont le pénitent est victime. Les confessions de « péchés », qui précèdent ou suivent la description de l'état désespéré du patient, ne cherchent, au fond, qu'à donner l'explication, et par suite la solution, des maux dont il est accablé. (On trouvera un bon nombre d'exemples de ces confessions, en particulier dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* de J. Hastings, aux articles *Sin, Confession, Expiation and Atonement*, et dans la thèse de R. G. Castellino, *Le Lamentazioni individuali et gli inni in Babilonia e in Israele*, Rome, 1939).

Cet aspect du péché, état de rupture avec la divinité courroucée, aspect qui prédomine en Mésopotamie, n'est pas absent de la littérature égyptienne (A. Baruq, *Péché et innocence dans les psaumes bibliques et les textes religieux de l'Égypte*, dans *Études de critique et d'histoire relig.*, Lyon, 1948, p. 122 sq.; L. Moraldi, *Espiazione sacrificiale e riti espiatori*, Rome, 1956, p. 74 sq.), bien que les confessions négatives, où l'on s'intéresse essentiellement aux délits contre la justice, y occupent beaucoup plus de place.

1° *Emploi et sens des racines* חטא, עון, פשע. — Quoique possédant une étymologie différente, פשע, חטא, עון se rapportent, tous trois, à un même aspect du péché : la rupture avec Dieu. On les retrouve ainsi constamment ensemble, au point qu'il est permis de les considérer, sinon comme pleinement synonymes (voir, sur ce point, L. Köhler, dans *Z. A. W.*, 1928, p. 214), du moins comme pratiquement interchangeables. חטא et עון voisinent une quarantaine de fois, חטא et פשע 25 fois, עון et פשע 15 fois, et ceci équivalemment sous la forme חטא ועון ou חטא ופשע, עון וחטא ou פשע וחטא, etc. Cinq fois, enfin, on rencontre les trois termes réunis. Ils forment à eux trois un groupe relativement fermé, auquel il est rare de voir se joindre d'autres mots ou expressions; la formule « faire ce qui est mal רע aux yeux de Yahweh », qui figure 10 fois à côté de חטא, est celle qui leur est le plus fréquemment associée. רשע, si fréquent par ailleurs, ne se lit guère que 7 fois avec חטא, 4 fois avec עון et une fois seulement avec פשע.

1. *Formes et emploi de la racine* חטא. — חטא apparaît en hébreu biblique 600 fois, sous les formes suivantes :

au qal, parfait (110 fois, dont la moitié à la première personne), imparfait (30 fois), l'un et l'autre également répartis à travers tous les livres de la Bible. Le participe est plus localisé; 11 fois sur 17, il se rencontre dans Proverbes et Qohélet;

à l'hiphil, « faire pécher », en particulier à propos des rois qui « ont fait pécher » Israël;

au piel, qui, avec le sens de « purifier », entre dans le vocabulaire cultuel du Code Sacerdotal;

à l'hitpael, « se purifier », forme réfléchie du précédent, et qu'on retrouve dans le même contexte;

dans les substantifs חטא, חטאה (2 fois), חטאה, חטאת; ces deux derniers, en plus du péché proprement dit, désignent le sacrifice pour le péché (près de 120 fois);

dans l'adjectif חטא, « pécheur », « peccamineux ».

Le verbe au qal se construit ordinairement avec ל, lorsqu'il s'agit de désigner la personne offensée, supérieure ou égale, que ce soit Dieu ou que ce soit l'homme. Si la personne offensée est un inférieur, on dira חטא ב, « pécher à propos de quelqu'un », « en une affaire concernant quelqu'un » (Gen., xlii, 22; I Sam., xix, 4), la particule ב connotant souvent l'idée d'hostilité; ainsi David se défend d'avoir péché ל Saul, « contre » Saul, son supérieur (I Sam., xxiv, 12), et il s'étonne que ce dernier pèche « à son propos » ב. On retrouvera la même nuance dans la réflexion de Jonathan à son père : « Pourquoi pécherais-tu *dans* le sang d'un innocent en faisant mourir David sans raison? » (I Sam., xix, 5).

ב sert aussi à marquer la nature du péché, péché des lèvres ou péché de la langue (Ps., xxxix, 2; Job, ii, 10), péché par erreur, בשגגה (Lev., iv, 2, 27). על connote une nuance identique (Lev., v, 5). Quant à מן, « en s'éloignant de », « en manquant à », il s'applique surtout à la violation des préceptes : « Si

quelqu'un pèche par inadvertance בִּשְׁגָגָה, en manquant à מִן l'un quelconque des commandements de Yahweh » (Lev., IV, 2).

חטא, enfin, peut être suivi d'un complément direct, qu'il s'agisse soit de l'un des substantifs de la même racine : « Vous avez péché un grand péché » (Ex., XXXII, 30; cf. Lev., IV, 3; Num., XII, 11; Deut., XIX, 15, etc.), soit de נֶפֶשׁ, « soi-même », avec le sens de : « se faire tort à soi-même » (Hab., II, 10; Prov., XX, 2), soit d'une réalité extérieure telle que la Sagesse (Prov., VIII, 36). Dans ce dernier cas, חטא retrouverait la signification que beaucoup pensent être la signification étymologique de la racine : « manquer quelque chose », ou « manquer quelqu'un ».

2. *Sens de la racine* חטא. — Cette racine est assez commune dans les langues sémitiques. On la retrouve en assyrien, avec le verbe *ḫaṭû* et les substantifs *ḫaṭiṭu* et *ḫiṭû* ou *ḫiṭṭu*, en particulier. *Ḫaṭû* signifie « négliger quelque chose », ou « être négligent vis-à-vis, *ana*, de quelqu'un », vis-à-vis du roi, par ex., *ana šarri*. *Ḫaṭiṭu* a le sens de « dommage », « déficience », « défaut »; et *ḫiṭû* ou *ḫiṭṭu*, celui de « négligence », « punition d'une négligence ». A la place de *ḫaṭû*, en Babylonie on trouve *egû*, l'équivalent du sumérien *šebidu*. *Ḫaṭu*, comme ses correspondants babylonien et sumérien, ne possède pas une signification exclusivement religieuse; ainsi, dans les textes historiques, il désigne la rébellion contre le roi; *bêl ḫîṭi*, « pécheur », y étant synonyme de « rebelle ». Il s'agit, dans le cas, de subordonnés révoltés, de vassaux ayant refusé de payer le tribut, tous délits qui constituent un *casus belli* et justifient l'expédition punitive du roi (cf. G. Furlani, *Di un significato della radice semitica « ḥṭ' »*, dans *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 1953, sér. VIII, vol. 8, p. 378 sq.).

Ḫaṭu se trouve mis en parallèle avec *annu* ou *arnu*, qui signifie « crime », en même temps que « punition du crime »; comme aussi avec toute une série de termes désignant les maux physiques, en particulier *qillalu*, « malédiction », dont le plaignant, dans les lamentations ou les conjurations, cherche à se libérer. Faute morale et calamités donc — et l'on rencontrera quantité d'expressions de ce genre — se confondent : « le péché *ḫiṭu* que j'ai fait, change-le en faveur, le crime *arnu* que j'ai commis, que le vent l'emporte » (J.-B. Pritchard, dans *A. N. E. T.*, 392).

A Ras-Shamra, *ḥṭ'* ne se lit qu'en un seul texte (G. H. Gordon, *Ugaritic Literatur*, 2, 11, 14 et 15), à propos d'une expiation par sacrifices au père des dieux, ce qui ne nous renseigne guère sur le sens de la racine en ugaritique. Quant au verbe arabe *ḫaṭya*, tout le monde s'accorde sur sa signification de « manquer ».

Une étude, enfin, sur le sens de la racine חטא ne saurait négliger de prendre en considération la traduction grecque des Septante. En dehors du piel et de l'hitpael, c'est ἁμαρτάνειν avec ses dérivés ἁμαρτία, ἁμαρτωλός, ἐξαμαρτάνειν, et parfois ἁμάρτημα, qui a été choisi pour rendre חטא; ce n'est qu'exceptionnellement qu'on trouvera d'autres termes, tels que ἀδικία, ἀνομία, ἀσεβής. Le piel est tout à fait à part, il n'a pas de correspondant propre; la Septante, pour le traduire, se sert des termes généraux du vocabulaire de pureté : καθαρίζειν, ἀφαγνίζειν, et, plus rarement, ἐξιλάσκειν, ἐξιλασμός, ῥαντίζειν, ἀναφέρειν.

C'est en partant du sens de la racine en arabe et de sa traduction grecque ἁμαρτάνειν que la très grande majorité des auteurs déterminent la signification de l'hébreu חטא; telle la définition du dictionnaire de Zorell : « A scopo aberrare, non assequi. » A l'appui de cette définition, on cite : Jud., XX, 16, où חטא signifie évidemment : « manquer la cible »; Is., LXV, 20, où il signifie : « ne pas atteindre » (cent ans); Prov., VIII, 36, où il s'oppose à מצא, « trouver »; on pourrait ajouter à la liste : Job, V, 24; Ps., XXV, 8; CIX, 7; Prov., XIX, 2, textes où certains croient reconnaître au mot une nuance analogue.

Il est possible, sans être absolument évident, que ce soit bien là le sens premier de la racine. On ne saurait cependant en conclure que, dans le cas du péché proprement dit, le but manqué est une personne (J. Guillet). On s'attendrait en effet, alors, à ce que cette personne soit le complément direct du verbe חטא, comme c'est le cas dans Prov., VIII, 36; Hab., II, 10; Prov., XX, 2. Or, presque toujours, la personne offensée se trouve précédée de la préposition לְ, qui correspond à l'assyrien *ana*. A supposer que חטא signifie « manquer », il s'agirait donc, de toute manière, non pas de « manquer quelqu'un », mais de « manquer à quelqu'un ».

3. *C'est un acte qui crée une situation plutôt qu'un fait.* — Ne se serait-on pas engagé dans une impasse, en cherchant ainsi à définir la nature de l'acte qualifié חטא, en prétendant déterminer le genre de délit qui entre dans cette catégorie? Nulle part, en effet, la Bible ne nous dit clairement quels sont les méfaits qui constituent un חטא. Prov., VI, 16-19 nous expose ce que hait Yahweh; Jer., VII, 5-10 nous dresse un inventaire des abominations qui ne lui permettent pas de rester au milieu de son peuple; Job énumère le crimes du רשע (XV, 20-30; XX, 5-29; XXII, 6-9, etc.); sans que jamais, ni les uns ni les autres, ne prononcent le mot חטא. L'ignorent également les textes qui nous présentent des listes de choses défendues, les lois d'entrée (Ps., XV; XXIV, 3-4; Is., XXXIII, 15-16) ou le Décalogue, par ex. Dans les divers Codes mosaïques enfin, Code d'Alliance, Code de sainteté, Code deutéronomique, etc., sa présence s'avère purement accidentelle.

Un tel silence doit être expliqué; et cette explication c'est que חטא ne cherche pas à définir la nature d'un acte, mais dépeint la situation créée par cet acte, connotant une incapacité du pécheur, incapacité momentanée ou durable. De fait, c'est dans les menaces des prophètes, dans les appels à la conversion et les parénèses qu'on trouve le mot : « Si vous n'agissez pas ainsi, voilà que vous aurez péché contre Yahweh, et votre péché vous atteindra » (Num., XXXII, 23). « La personne qui pèche, c'est elle qui mourra » (Ez., XVIII, 4 sq.). En Is., LVIII, 1, on lit que le prophète « dénonce les péchés »; cela ne signifie pas qu'il entend reprendre l'énoncé des turpitudes d'Israël, qu'il avait étalées aux chapitres précédents; il cherche tout simplement à montrer pourquoi Dieu fait attendre l'heure du salut promis (*ibid.*, 8, 10), ce qui lui permettra de conclure : « Non ! la main de Yahweh n'est pas trop courte pour sauver, ni son oreille trop dure pour entendre. Mais vos iniquités עון ont creusé un abîme entre vous et votre Dieu. Vos péchés חטא ont fait qu'il voile sa face pour ne pas entendre » (LIX, 1-2). Ainsi, présenter une action connue comme un חטא, c'est mettre sous les yeux les suites qu'elle a eues ou ne saurait manquer d'avoir : « Nous avons péché en parlant contre Yahweh et contre toi; intercède auprès de Yahweh pour qu'il éloigne de nous ces serpents » (Num., XXI, 7; cf. I Sam., II, 17; XII, 10; II Sam., XXIV, 10, etc.).

Dans חטא, il y a donc plus que la simple évocation d'un acte mauvais. Le mot qualifie souvent, d'ailleurs, des actions déjà stigmatisées comme telles (Deut., XX, 18); on dira, par ex.: « Pécher en faisant ce qui est

mal aux yeux de Yahweh » (Deut., IX, 18; I Reg., XVI, 19, etc.). L'acte mauvais crée une situation de « péché », ou vient aggraver une situation de « péchés » déjà existante (Num., XVI, 26; Deut., IX, 18), l'accumulation des cas augmentant le danger; on parlera ainsi d' « ajouter à ses péchés » (II Chron., XXVIII, 13), d' « accumuler péché sur péché » (Is., XXX, 1). L'emploi même du verbe חטא au piel, pour signifier « enlever le péché », comme דִּשֵּׁן signifie « dégraisser », ou שָׁרַשׁ « déraciner » (P. Joüon, *Grammaire...*, 52*d*), implique que le « *péché* » est considéré comme une réalité qui demeure.

La situation créée par le péché est situation par rapport à quelqu'un; c'est la situation de celui qui se trouve en tort vis-à-vis d'un autre. Sans nier que le sens étymologique de חטא puisse être celui de « manquer », G. Furlani, dans l'article précédemment cité, pense devoir lui reconnaître également celui de « faire du mal à quelqu'un ». Il cite, pour justifier sa thèse, un certain nombre de textes tirés des annales royales assyriennes et des lettres de Tell Amarna. L'auteur n'a pas remarqué, cependant, que tous les exemples qu'il allègue *supposent* une situation identique : il s'agit d'un subordonné qui se serait mis dans son tort, et contre lequel le supérieur a engagé une action; ou bien l'on voit le supérieur alors justifier son hostilité, en énonçant ses griefs; ou bien l'on entend le subordonné protester de son innocence, face à la colère et aux reproches dont il est l'objet.

Telle est, précisément, la situation que suppose le verbe hébreu חטא, lorsqu'en particulier il se trouve construit avec לְ. Un individu menacé se défend en proclamant : « je n'ai pas péché contre toi », c.-à-d. : « je ne suis pas en tort et ton hostilité est illégitime »; ou bien alors il avoue : « j'ai péché contre toi », c.-à-d. : « je suis dans mon tort, tu as le droit de faire ce que tu veux contre moi ». La personne contre laquelle on nie ou on confesse avoir « péché » est un supérieur ou un égal, jamais un inférieur; ce peut être un autre homme (Gen., XX, 9; Jud., XI, 27; I Sam., XIX, 4; XX, 1; XXIV, 12; Jer., XXXVII, 18), comme ce peut être Dieu (Jud., X, 10; I Sam., VII, 6; II Sam., XII, 13; I Reg., VIII, 33, 35, 46; Ps., XLI, 5; LI, 6; Is., XLII, 24; Jer., III, 25; XIV, 7; XVI, 10).

Au lieu de : « j'ai péché contre toi », ou de : « je n'ai pas péché contre toi », on peut dire simplement : « j'ai péché » ou « je n'ai pas péché »; les deux formules sont équivalentes et alternent fréquemment : « Je confesse les *péchés* d'Israël que nous avons commis *contre toi;* moi-même et la maison de mon père, *nous avons péché* » (Neh., I, 5; comparer : Ex., IX, 27 et X, 16; Jud., X, 10 et X, 15; I Reg., VIII, 46 et VIII, 47). Il s'agit, dans les deux cas, d'un contexte identique, d'un débat entre hommes : « Quel est mon péché, que tu t'acharnes après moi? » (Gen., XXXI, 36; cf. II Sam., XIX, 21; I Reg., XVIII, 9; II Reg., XVIII, 24), ou d'un débat entre l'homme et Dieu : « J'ai péché ! c'est Yahweh qui a raison צַדִּיק, moi et mon peuple qui avons tort רָשַׁע » (Ex., IX, 27; cf. Num., XXI, 7; XXII, 34; I Sam., XII, 10; XV, 24; II Sam., XXIV, 10, 17; Ps., CVI, 6; Dan., IX, 5 sq.).

De même qu'en Babylonie, ainsi que l'a montré J. Morgenstern, le péché peut être défini : « ce qui a provoqué la colère du dieu »; de même, en Israël, on appellera חטא ce qui déclenche rixes et procès entre hommes (Deut., XIX, 15; I Sam., II, 25; I Reg., VIII, 31), ou ce qui entraîne l'abandon et l'hostilité de Dieu : « Combien de חטא et de עון ai-je commis? Fais-moi connaître mon פֶּשַׁע et mon חטא : Pourquoi caches-tu ta face et me considères-tu comme ton ennemi? » (Job, XIII, 23-24).

4. *La racine* עון. — La racine עון peut être rapprochée de deux racines arabes : *'wy*, « courber », « tordre », ou *ǧwy*, « dévier ». Elle est surtout représentée par le substantif עון, que le grec traduit ἀδικία (93 fois), ἁμαρτία (72 fois) ou ἀνομία (68 fois), et que l'on rend souvent en français par « iniquité ». Le verbe, lui, se rencontre beaucoup moins fréquemment, 2 fois au qal (parfait), 2 fois au niphal (parfait), 2 fois au piel (parfait), 9 fois à l'hiphil (parfait et infinitif); ce qui indique l'intérêt porté à l'état plus qu'à l'acte. On ne trouve qu'une seule fois, dans un texte récent (Esth., I, 16), l'idée d'une faute contre quelqu'un, avec la préposition עַל.

Le caractère subjectif que prend ici l'idée de péché a été souvent souligné; caractère que mettent en évidence la rareté de l'emploi du verbe et l'absence totale, dans cet emploi, des temps imparfaits. עון, selon certains, connote un état, une source, un terrain propice (A. Gelin); il attire l'attention sur les mauvais sentiments du coupable (G. von Rad), sur son état intime (J. Guillet). Plus qu'avec חטא et פֶּשַׁע, de fait, on a ici les yeux tournés vers le sujet; mais est-ce vraiment à ses dispositions morales qu'on s'intéresse? עון ne désignerait-il pas plutôt un « état de péché », avec toutes les conséquences qui en résultent? On dira, par ex. : « Tu as remis l'*iniquité* de mon péché חטא » (Ps., XXXII, 5). « Je les purifierai de leur *iniquité* en laquelle ils ont péché חטא et prévariqué פשע contre moi » (Jer., XXXIII, 8); l' « iniquité », dans les deux cas, se présente comme la suite du חטא et du פשע; elle n'en est ni l'origine, ni la cause.

Quelques auteurs ont souligné que עון connotait très souvent l'idée de punition due au péché. Cette assertion pèche par excès de timidité. Jamais, en effet, il n'est question de עון, sans que, de quelque manière, ne soient évoquées les conséquences inhérentes à l'acte peccamineux. עון exprime ainsi le poids du péché, le fait de se trouver « courbé dessous » : « Mes *iniquités* dépassent ma tête, comme un poids trop pesant pour moi » (Ps., XXXVIII, 5).

Bien qu'on évite ici de nommer la personne offensée, l' « état de péché » demeure, là encore, une situation par rapport à quelqu'un; cela reste le fait d'être en tort vis-à-vis de Dieu, comme aussi, parfois, vis-à-vis d'un simple mortel : « Si *je suis en faute*, fais-moi mourir toi-même » dit David à Jonathan (I Sam., XX, 8; cf. XXV, 24; II Sam., III, 8; XIV, 32; XIX, 20). עון accompagnera donc tout naturellement חטא dans les protestations d'innocence ou les aveux de culpabilité : « Pourquoi Yahweh a-t-il proclamé contre nous cet immense malheur? Quel est notre עון, quel est notre חטא? » (Jer., XVI, 10).

5. *La racine* פשע. — פשע est une racine peu usitée dans les langues sémitiques. On a tenté de la rapprocher de *fasiqa* qui se dit de la datte mûre sortant de son enveloppe, ou de *basiṭa*, étendre ». Plus éclairant est le fait de sa présence à Ras-Shamra (*Daniel 2*, VI, 43), où beaucoup le traduisent par « révolte ». Le grec n'a pas de terme particulier pour le rendre; elle le traduit ἀσεβεία (36 fois), ἀνομία (18 fois), et, épisodiquement, ἀδικία, ἁμαρτία, παράπτωμα.

Moins usitée que les précédentes, cette racine apparaît une centaine de fois avec le substantif פֶּשַׁע, et une quarantaine de fois avec le verbe au qal, parfait, imparfait ou participe. Celui-ci se construit avec בְּ, particule qui marque tout aussi bien l'attachement (avec בחר, par ex.) que la rupture d'un lien (avec מאס, « mépriser »). Au lieu de בְּ, on pourra avoir

מִתַּחַת, « (se détacher) du pouvoir de » (II Reg., VIII, 20, 22; II Chron., XXI, 8, 20). Quand il s'agit de la Loi, on préfèrera עַל (Os., VIII, 1).

L'emploi fréquent du verbe, et souvent à l'imparfait contrairement à עון et même à חטא, l'usage de la particule בְּ devant la personne offensée indiquent que l'accent se trouve mis ici sur l'aspect objectif du péché : « Dans la notion de péché, *peša'* souligne le tort fait à la victime : on a empiété sur ses droits, le pécheur a dépassé la sphère qui lui était réservée » (H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946, p. 68).

Le tort contracté, dans le cas, est essentiellement celui du vassal en rébellion contre l'autorité dont il dépend : Édom et Moab contre les royaumes de Juda et de Samarie (II Reg., I, 1; III, 5; VIII, 20), les dix tribus du Nord contre la maison de David (I Reg., XII, 19). Vis-à-vis de Dieu, le péché dénommé פשע revêtira ainsi l'aspect d'une révolte : « J'ai nourri des enfants et les ai élevés, et eux ont *péché* contre moi » (Is., I, 2); si bien qu'il aura parfois pour parallèles : מרד בְּ, « se révolter contre » (Ez., II, 3; XX, 38), מרה « être rebelle » (Lam., III, 42; Ez., II, 3), בגר, « trahir » (Is., XLVIII, 8), שקר, « renier » (Is., LVII, 4).

Si l'on évoque toutefois la révolte, c'est, ici encore, en raison de ses conséquences. Le פשע constitue un *casus belli*. Ainsi Yahweh intervient *manu militari* contre les peuples voisins qui s'en sont rendus coupables à l'endroit d'Israël : « A cause de trois *péchés* de Damas, à cause de quatre, parce qu'ils ont broyé Galaad avec des traîneaux de fer, j'enverrai le feu dans la maison d'Israël » (Am., I, 3). Quant au פשע d'Israël vis-à-vis de Yahweh, פשע qui consistera dans le refus de pratiquer la justice conformément aux instructions divines (Am., II, 6-12), il entraînera la rupture de l'Alliance, avec la perspective d'une mort inévitable (Am., II, 13-16).

Comme חטא et עון, פשע sera donc une cause de chicanes entre égaux et alliés (Ez., XXII, 8; Prov., X, 12; XVII, 9, 19; XIX, 11); mais ce sera surtout ce qui se trouve à l'origine de l'hostilité d'un supérieur (Gen., XXXI, 36; I Sam., XXIV, 12), hostilité contre laquelle on pourra protester en affirmant son innocence (Job, XIII, 23; XXXIII, 9), ou bien devant laquelle on s'inclinera en confessant son tort (Ps., XXXII, 5; LI, 5; Is., LIX, 12; Lam., III, 42).

Les trois termes חטא, עון, פשע expriment ainsi, chacun avec des nuances particulières, l'idée d'une rupture des relations entre Dieu et l'homme, d'une hostilité justifiée de Dieu, comme ils expriment tous trois celle d'un *casus belli* entre mortels : « Des puissants s'ameutent contre moi, alors que je suis sans עון, ni פשע, ni חטא » (Ps., LIX, 4-5). Ils auront cependant, tous trois, tendance à déborder chacun de leur côté dans une catégorie voisine. Ainsi, חטא et פשע, spécialement au participe qal, deviendront des synonymes de רשע; tandis que חטא et עון, à la différence de פשע (G. von Rad, *Theol.*, I, 262), entreront dans le langage cultuel, celui de P en particulier, au même titre que les termes du vocabulaire de l'impureté.

2° *Situation créée par le péché ainsi défini.* — La rupture avec Dieu contient en soi ses conséquences, et c'est là un trait commun entre nos trois mots פשע, חטא, עון et le vocabulaire du mal que nous avons analysé dans la première section. Ainsi, en bien des cas, le lecteur devra comprendre sous le mot « péché » : « suites du péché ». Le fait a été remarqué à propos de חטא (cf. G. von Rad, *Theol.*, I, 265); V. Monty, en particulier, signale à titre d'exemple Zach., XIV, 19, où la *Bible de Jérusalem* traduit directement חטא par « punition ». Mais la chose est surtout manifeste quand il s'agit de עון; on en a pris peu à peu conscience; l'idée de culpabilité que F. Buhl ne soupçonnait que rarement dans le mot, C. A. Briggs, plus tard, l'y découvrira une cinquantaine de fois; et finalement pour C. Ryder Smith, partout où apparaît עון, péché et culpabilité se confondent au point qu'il serait vain de chercher à les distinguer. Il se trouve, en revanche, fort peu d'auteurs pour remarquer, comme le fait V. Monty, que פשע exprime, lui aussi, tout autant l'idée de culpabilité et de punition que celle de transgression. Un aspect plus fort de la notion de culpabilité est exprimé par l'hébreu אשם, qui sera étudié col. 459.

1. *Du péché à ses conséquences.* — Pour expliquer comment l'on passe ainsi de l'idée de péché à celle de ses conséquences, quelques auteurs supposent que nos trois termes ont subi une évolution sémantique parallèle (V. Monty); mais ils seraient fort en peine d'en apporter la moindre preuve; car la connexion entre ces deux idées se rencontre tout autant dans les textes anciens : « Mon péché עון est trop grand pour que je puisse le porter » (Gen., IV, 13), que dans les textes récents, tel Zach., XIV, 19 précédemment cité. Péché et châtiment, en réalité, pour les écrivains de la Bible, se confondent en un seul et même schème mental. Sont contenus dans le « péché », par ex., la maladie, l'isolement, la mort; on est malade, on pourrit, on meurt בפשע, בעון, בחטא, c.-à-d. « dans son péché »; et non point « à cause de son péché », ainsi que certains traduisent; de même, on achoppe כשל (Ez., VII, 19; XIV, 3, etc.), on est pris « dans son péché » (Prov., V, 22) : « Nos péchés חטא et nos fautes פשע pèsent sur nous, nous dépérissons en eux; comment pourrions-nous vivre? » (Ez., XXXIII, 10). La formule, surtout fréquente avec עון (une trentaine de fois), se retrouve aussi avec חטא (Num., XXVII, 3; Deut., XXIV, 16; II Reg., XIV, 6; Ez., III, 20; Dan., IX, 16), et même avec פשע (Ps., V, 11; Is., L, 1; Mich., I, 5).

Le péché apparaît alors comme une sorte de puissance de mort personnifiée : les iniquités עון emportent comme le vent (Is., LXIV, 5), elles écrasent comme un poids trop lourd (avec עון : Is., I, 4; Ps., XXXVIII, 5, 7; avec פשע : Ps., LXV, 4; Is., XXIV, 20); elles atteignent leur auteur (II Reg., VII, 9), tombent sur lui עַל ou בְּ (avec חטא : Gen., XX, 9; Ex., XXXII, 21; Ez., XXXIII, 10; avec עון : II Sam., XIV, 9; Num., XV, 31; avec פשע : Ez., XXXIII, 10). Un passage très primitif de la Genèse parle même du חטא qui couche à la porte de Caïn (Gen., IV, 7); plus tard, l'auteur de Job s'écriera : « Si tes fils ont péché חטא contre Dieu, Il les a livrés à la main de leurs fautes פשע » (Job, VIII, 4; cf. Is., LXIV, 6).

Ainsi s'explique la formule « porter son péché » נשא עון חטא, ou moins souvent נשא חטא, lorsque c'est le coupable qui est le sujet du verbe. Caractéristique de P et d'Ézéchiel (W. Zimmerli, *Die Eigenart der prophetischen Rede Ezechiels*, dans *Z. A. W.*, 1954, p. 1-26), cette expression a son origine dans le culte (cf. Gen., IV, 13), et l'organisation juridique qui s'y trouve liée (G. von Rad, *Theol.*, I, 267; II, 418). Tel un médecin formulant son diagnostic (W. Zimmerli), le prêtre déclare, par là, que l'individu visé est sous le coup de sa faute; ce verdict, à lui seul, constitue le châtiment du délinquant, et la société n'a pas à prendre de mesures contre lui.

2. *Le mal dans la rupture d'une relation.* — Bien qu'il porte en lui ses conséquences, le « péché » défini par חטא, עון et פשע ne se confond pas, cependant,

avec le mal que nous avons analysé dans la première section; car on ne le considère pas comme une puissance de mort, sortie du cœur, de la bouche ou des mains de l'homme, à la manière de און, שחת, עמל et autres. Le mal, ici, se situe à l'intérieur de relations entre personnes; et les conséquences inhérentes au « péché » sont les conséquences inhérentes à une détérioration de ces relations : hostilité et colère de la personne blessée, refus de sa part de toute assistance et protection.

La détérioration des relations entre Yahweh et son peuple conduit ce dernier à une mort inévitable; un abîme alors s'est creusé entre eux deux (Is., LIX, 2); Dieu refuse sa faveur רצון (Jer., XIV, 10), voile sa face (Job, XIII, 24) et n'exerce plus, au profit des siens, son œuvre de jugement et de justice : « Je dois porter la colère de Yahweh, puisque j'ai péché contre Lui, jusqu'à ce qu'il reprenne en main ma cause et fasse mon jugement, qu'il me fasse sortir à la lumière et que je voie sa justice » (Mich., VII, 9; cf. Jer., L, 7). Désormais sans défense dans le monde, Israël deviendra la proie de ses ennemis (Éz., XXI, 29; I Reg., VIII, 33); c'en sera fini pour lui du bonheur et de la paix : « Vos iniquités ont dérangé cet ordre, vos fautes ont écarté de vous ces biens » (Jer., V, 25). Méprisé de ses voisins (Lam., I, 8), sous le poids de sa honte (Dan., IX, 8, 16; Os., IV, 7), il deviendra un thème de malédiction pour le reste de l'humanité : « J'en ferai une horreur pour tous les royaumes de la terre, une exécration, un objet de stupeur, de raillerie et de dérision pour toutes les nations où je les aurai chassés » (Jer., XXIX, 18; cf. XLII, 18; XLIV, 12). Abandonné de son Dieu, le « pécheur » est ainsi abandonné de tous; ses amis et compagnons le fuient (Ps., XXXVIII, 12).

En rompant les liens qui l'unissaient à son Dieu, l'homme s'est donc fait l'artisan de son propre malheur (Jer., VII, 19). Il a attiré sur lui le silence de Dieu, un silence qui, parfois, peut paraître manifestation positive d'hostilité et de colère (cf. par ex., Job, X, 14-17). Lorsqu'on parle ainsi de « colère » à propos de פשע, חטא, עון, il faut entendre « état de colère » (cf. Mich., VII, 9), un état qui dure, comme dure l'état de péché. Nos trois termes, en effet, ne se trouvent jamais en relation avec les explosions instantanées de fureur divine. Du pharaon, la Bible dira bien qu'il s'est mis en colère contre l'échanson et le panetier, parce qu'ils avaient « péché » חטא contre lui (Gen., XL, 2; XLI, 10); on chercherait toutefois en vain une formule identique quand il s'agit de Dieu. Le texte de II Sam., VI, 7 : « La colère de Yahweh s'enflamma contre Uzza; sur place Dieu le frappa *pour cette faute* », est suspect; le terme שׁל traduit par « faute » est un *hapax*, que le grec a passé sous silence, et à la place duquel les Chroniques nous font lire : « pour avoir porté שׁלח la main sur l'arche » (I Chron., XIII, 10). « Péché » et colère ne sont, en somme, que deux aspects d'une même situation : « Rien d'intact en ma chair à cause de ta colère; rien de sain en mes os à cause de mes péchés » (Ps., XXXVIII, 4; cf. XC, 7 sq.); situation à laquelle Dieu met un terme par son pardon : « Quel est le dieu comme toi, qui enlève l'iniquité עון, qui pardonne le péché פשע, ne maintient pas pour toujours la force de sa colère, mais prend plaisir à manifester son amour » (Mich., VII, 18; cf. Ps., XXX, 6; CIII, 7-10).

A la différence du jugement porté contre le רשׁע, la situation de « péché » et de colère laisse ouverte la possibilité de rédemption; la rupture a été l'œuvre de l'homme, non pas de Dieu; et, de ce côté, la porte n'a pas été fermée. Le « péché », donc, reste en soi réparable. Il attire certes les coups נגע (Ps., LXXXIX, 33; Is., LIII, 4), נכה (Lev., XXVI, 21, 24; Jer., XXX, 14; Mich., VI, 13), les blessures שׁבר, מַכְאֹב (Jer., XXX, 15); il est à l'origine surtout de la maladie חֳלִי, avec laquelle il tend plus ou moins à se confondre (Ps., XLI, 4; CIII, 3; Is., XXXIII, 24, etc.). Mais, tout cela est susceptible d'être un jour bandé (Os., VI, 1), soigné et finalement guéri רפא : « Il envoya sa parole, et il les guérit » (Ps., CVII, 20). « Je pardonnerai ses péchés, je guérirai son pays » (II Chron., VII, 14). « Je guérirai leur infidélité מְשׁוּבָה, car ma colère s'est retirée d'eux » (Os., XIV, 5; Ps., XLI, 5; Is., VI, 10; XIX, 22; LVII, 18; Jer., III, 22; Os., VII, 1, etc.).

3° *Solution à la crise du « péché »*. — Le mal consistant ici en une détérioration des relations entre Dieu et l'homme, il n'y a pas d'autre solution à envisager que celle d'une reprise du dialogue rompu. Cette réconciliation, comme toute réconciliation, suppose l'effort conjugué des deux parties en cause : l'offenseur doit venir demander son pardon, tandis que l'offensé aura à faire preuve de sa libéralité, en rendant sa faveur à qui ne la méritait plus; lorsque la grâce première, déjà, avait été gratuite, comme c'est le cas dans les relations entre Dieu et l'homme, le recouvrement de cette grâce apparaîtra comme un don doublement gratuit.

1. *Démarche du coupable.* — La reprise du dialogue avec Dieu suppose tout naturellement que l'homme commence par enlever l'obstacle que lui-même a posé, qu'il « ne reste pas attaché à son péché » (II Reg., X, 29, 31), qu'il « s'en détourne » (II Reg., III, 3), qu'il « en revienne » (Ez., XVIII, 21; XXXIII, 14; pour parler plus positivement, disons qu'il faut qu'il « revienne vers Dieu » (II Reg., VIII, 33, 48), puisque pécher c'est s'écarter de Lui : « Venez, revenons à Yahweh; il a déchiré, il nous guérira; il a frappé, il bandera nos plaies » (Os., VI, 1). « Revenez, fils infidèles ! Je veux guérir vos infidélités מְשׁוּבָה » (Jer., III, 22).

Les jeûnes, prostrations et autres rites pénitentiels (I Sam., VII, 6; I Reg., XXI, 27; Joël, I-II, 17; Jon., III, 5-9), peuvent être considérés comme des signes extérieurs de ce retour à Dieu; à eux seuls, toutefois, ils ne prouvent rien, car Dieu regarde les cœurs : « Revenez à moi de tout votre cœur, dans le jeûne, les pleurs et les cris de deuil. Déchirez votre cœur, et non vos vêtements, revenez à Yahweh votre Dieu » (Joël, II, 12-33). Pratiquement, d'ailleurs, ces bonnes dispositions devront se traduire par un changement de conduite : ... « Ne savez-vous pas quel est le jeûne qui me plaît?... Rompez les chaînes injustes..., partagez votre pain avec l'affamé... » (Is., LVIII, 1-8).

Mais, ce que Yahweh attend surtout du pécheur pénitent, c'est qu'il s'abandonne pleinement à Lui, qu'il fasse aveuglément confiance à son amour, un amour qu'il ne mérite plus. Le pécheur, ainsi, doit s'avouer vaincu devant le Dieu qu'il a offensé. Tel est le sens du verbe כנע, que nous traduisons par « s'humilier » (Lev., XXVI, 41; I Reg., XXI, 29; II Reg., XXII, 19; II Chron., XII, 7, 12; XXX, 11; XXXIII, 19, 23), et qui exprime en fait la soumission des vassaux, la réduction des vaincus à l'impuissance : « Madian fut abaissé devant Israël et ne leva plus la tête » (Jud., VIII, 28; cf. III, 30; XI, 33; I Sam., VII, 13; II Sam., VIII, 1; Ps., LXXXI, 15).

La confession du péché, qui figure dans toutes les liturgies de demande de pardon (I Sam., VII, 6; XII, 10; II Sam., XII, 13; I Reg., VIII, 38, 47; Esdr., IX, 6; Neh., I, 6; IX, 2; Ps., XXXII, 5; XXXVIII, 19; XLI, 5; LI, 5-6; Jer., III, 25; XIV, 20; Dan., IX, 5 sq., etc.), peut être précisément considérée comme un geste d'allégeance, d'humble soumission; car, s'avouer cou-

pable, c'est accepter d'avance la décision que daignera prendre l'offensé : « Nous avons péché; traite-nous comme bon te semblera » (Jud., x, 15).

La confession des péchés, sans doute, est un bien commun de toutes les religions, mais elle ne revêt point partout la même signification. Il paraît donc nécessaire de montrer ce qu'il y a d'original dans l'idée que s'en fait la Bible. En Mésopotamie, par ex., la confession représentait une sorte de thérapeutique; on y voyait une manière, entre beaucoup d'autres, de se débarrasser de son mal; on nomme ici le « péché », comme, dans un exorcisme, on nomme le démon dont on est possédé; et, pour être sûr de bien l'identifier, on s'accuse de tous les crimes possibles, connus ou inconnus (cf. A. Falkenstein, *La Prière à tous les dieux*, dans *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich-Stuttgart, 1953, p. 272; J.-B. Pritchard, *A. N. E. T.*, 391). La confession du roi hittite Mursili se rapproche davantage du style des confessions bibliques; après avoir avoué devant les dieux la faute de son père, faute qui se trouvait à l'origine de la plaie accablant le pays, le roi s'écrie : « Si le serviteur coupable d'une faute la confesse à son seigneur, le seigneur peut faire avec lui ce que bon lui semble »; il ajoute, toutefois, comme pour limiter la portée de cette dernière affirmation : « mais parce que le serviteur a confessé sa faute à son seigneur, l'âme de son seigneur est apaisée, et le seigneur ne punira pas son serviteur » (J.-B. Pritchard, *ibid.*, 295).

A la différence des quelques exemples que nous venons de signaler, la Bible n'accorde aucune efficacité, plus ou moins magique, à la confession des péchés. Les pénitents ne dressent pas la liste de leurs fautes, comme s'ils voulaient en exorciser le maléfice; ils disent moins en quoi ils ont péché qu'ils n'avouent avoir péché. S'ils proclament qu'ils « connaissent » ידע leur faute et la confessent ידה, ils se gardent bien d'apporter plus de détail. Pour eux, l'important c'est de se reconnaître dans leur tort, et, par là, de « justifier » Dieu. A la formule « j'ai péché », en effet, le pénitent ajoute parfois : « Dieu est juste » (Ex., ix, 27). Cette exclamation qui, à elle seule, équivaut à un aveu de culpabilité (II Chron., xii, 6; Lam., i, 18), deviendra le leitmotiv des grandes lamentations pénitentielles des deux derniers siècles avant notre ère : Neh., ix, 6-37; Bar., i, 15-38; Dan., iii, 26-45; ix, 4-19, etc.

Reste à bien comprendre le sens d'un tel hommage à la justice de Dieu. Il ne s'agit pas, comme on se l'imagine spontanément, de reconnaître, par là, que la punition reçue de Dieu est juste; il s'agit de disculper Dieu et sa justice des maux dont on est atteint par sa seule faute. Confesser : « Yahweh est juste », équivaut à avouer : « Je n'ai rien à reprocher à Yahweh, sa justice n'est pas en question; si je suis dans cet état, je ne puis m'en prendre qu'à moi-même » (cf. notre art. *La Justice de Yahweh...*, 11-13). Avouer son péché, c'est en somme une façon de glorifier Dieu au sein de l'adversité. On a remarqué, de fait, que le verbe ידה, comme notre mot « confesser », s'applique tout aussi bien au chant de la louange divine qu'à la reconnaissance du péché (G. von Rad, *Theol.*, i, 355). En reconnaissant qu'il est coupable et que Dieu est juste, le pécheur cesse de protester contre le sort qui lui est fait; il rend ainsi hommage à Dieu, et s'en remet à sa clémence.

Plus que tout autre geste divin, le pardon des péchés est un geste gratuit auquel rien ni personne ne saurait contraindre Dieu. Le pécheur ne possède aucun moyen de pression sur Dieu, pour obtenir son indulgence; il ne lui reste qu'à prier humblement la divinité offensée; à la rigueur, pourra-t-il demander à quelqu'un d'intercéder pour lui (cf. en particulier Jer., xiv, 11-12; xv, 1). Les sacrifices ne sont d'aucune utilité en l'affaire, et jamais il n'en est question dans ce contexte. Nous les retrouverons plus loin lorsqu'il s'agira des rites de purification. C'est dans ces rites qu'apparaîtra l'apport de l'homme en matière de compensation et d'expiation (Ex., xxii; Lev., v, 23).

2. *Réaction de l'offensé.* — Dans le cas d'une situation de « péché », Dieu a le choix entre deux attitudes : la sanction ou le pardon.

Dieu, d'abord, peut prendre acte du geste de rupture de l'homme et laisser ce dernier en payer les conséquences. Il se comportera à l'égard de l'homme comme ce dernier l'aura lui-même cherché, c.-à-d. qu'Il imputera au pécheur son péché חשב ל (Ps., xxxii, 2; cf. II Sam., xix, 20), qu'Il le traitera selon son péché (Ps., ciii, 10; Is., lxv, 7; Jer., xvi, 18; xxxii, 18; Ez., xxxix, 24).

Ce péché, en effet, incite Yahweh à se montrer hostile; il « témoigne » devant Dieu contre son auteur : « Nous avons beaucoup péché devant toi, et nos péchés témoignent contre nous » (Is., lix, 12; cf. Jer., xiv, 7). Il suffit que Dieu conserve les yeux dessus (Job, xiv, 16), qu'Il le place sous la lumière de sa face (Ps., xc, 8; Jer., xvi, 17), pour que se tarisse sa faveur. Ainsi, pour dire qu'Il tient rigueur des péchés commis, on dit qu'Il les laisse découverts sous son regard גלה (Job, xx, 27; Lam., iv, 22; Os., vii, 1), qu'Il les maintient précieusement enfermés dans un sachet (Os., xiii, 12; Job, xiv, 17), voire même qu'il va les rechercher דרש (Job, x, 6), בקש (Job, x, 6; Jer., l, 20).

זכר et פקד sont les deux verbes qui, le plus habituellement, servent à rendre cette idée; on les rencontre généralement ensemble. Le sens du premier est obvie; le « souvenir », en effet, n'est pas seulement pour la Bible une opération mentale, c'est une action s'inscrivant dans la logique d'un passé (cf. *T. W. N. T.*, art. μιμνήσκομαι, et H. Cros, *Zur Wurzel ZKR*, dans *Bibl. Zeitschrift*, 1960, p. 227-237). Quand on dit, par conséquent, que Yahweh « se souvient » des fautes, cela signifie qu'Il agit à l'égard des pécheurs comme ces fautes l'y invitent. Il est moins facile de bien comprendre le second verbe (voir à ce sujet : J. Scharbert, *Das Verbum PQD in der Theologie des A. T.*, dans *Bibl. Zeitschrift*, 1960, p. 209-226). Les termes « visiter » ou « punir », par lesquels on le traduit ordinairement, en rendent, l'un et l'autre, fort mal l'idée. On lui reconnaît le sens, à toutes les formes où il apparaît : qal, niphal, hiphil, de « prendre en compte », « se porter garant de quelqu'un », « en porter la responsabilité », « recenser », « s'assurer que personne ou rien ne manque ». Cette responsabilité peut être lourde de conséquence quand la réalité prise en charge est considérée comme sacrée : le dépôt confié sous la foi du serment, les sujets recensés en dehors du temps de guerre (cf. II Sam., xxiv, 1-3; voir à ce sujet : E. A. Speiser, *Census and Ritual Expiation in Mari and Israel*, dans *B. A. S. O. R.*, n° 149, 1958, p. 17-24). Appliqué aux « péchés », פקד ne semble pas signifier « demander des comptes à quelqu'un pour ses péchés », comme le pense J. Scharbert, mais « faire le compte des péchés », les « recenser », « s'assurer qu'aucun d'eux ne manque », afin de les employer à fond contre leur auteur et d'en accabler le coupable. Dieu alors fait agir le « péché », beaucoup plus qu'il n'agit lui-même, permettant ainsi à ce péché de développer toute sa puissance de mort.

Mais l'offensé, au lieu de traiter le coupable comme le requiert sa faute, peut se montrer au-dessus de l'offense reçue, la dominer de toute la hauteur de son amour : « l'amour couvre toutes les fautes » (Prov.,

x, 12; xix, 11). C'est ce que fait Yahweh lorsqu'il passe par-dessus les péchés de son peuple עבר (Mich., vii, 18), lorsqu'Il les fait passer העביר loin de lui (II Sam., xii, 13; Job, vii, 21; Zach., iii, 4), qu'Il les repousse au-delà de la distance qui sépare l'Orient de l'Occident (Ps., ciii, 12). On dit alors qu'Il « frotte », « balaye » le péché תמם (Lam., iv, 22), qu'Il l' « efface » מחה, c.-à-d. qu'Il en fait disparaître toute trace : « J'ai *balayé* tes péchés comme un nuage, et tes fautes comme une nuée » (Is., xliv, 22; cf. Neh., iii, 37; Ps., li, 3; cix, 14; Is., xliii, 25; Jer., xviii, 13, etc.); qu'Il le foule aux pieds et le jette au fond des mers (Mich., vii, 19).

Il faut prendre garde de ne pas émousser la vigueur de ces diverses images; car si, dans la punition, Dieu se contente de laisser le péché agir, pour le pardon, toutes ces expressions en témoignent, c'est Lui-même qui intervient; et Il intervient avec la toute-puissance d'un amour dépassant ciel et terre (Ps., ciii, 11). Un tel amour n'est pas faiblesse, un tel pardon n'est pas abandon. Yahweh, en effet, ne fait pas comme s'Il n'avait rien vu, déclarant innocent נקי le coupable, ce qu'on nous dit indigne de Lui (Nah., i, 3; Ps., xcix, 8); s'Il emporte les fautes, Il n'en laisse passer aucune (Ex., xxxiv, 7). Pardonner le péché, cela ne consiste pas pour Lui à ignorer le mal, mais à le vaincre. Ainsi, il annihilera cette puissance de mort que représente le péché, en le « couvrant » כסה (Neh., iii, 37; Ps., xxxii, 5; lxxxv, 3), comme on couvre le sang qui crie vengeance afin d'en étouffer la voix (Gen., xxxvii, 26; Job, xvi, 18; Is., xxvi, 21; Ez., xxiv, 7); Il y apposera un sceau (Dan., ix, 24) pour que personne ne sache plus le trouver (Jer., l, 20). Enfin, alors que l'homme succombe sous la charge de sa faute, Lui-même la prendra, la portera et l'emportera.

Cette formule « porter le péché » est la formule le plus couramment employée pour exprimer l'idée de pardonner. Nous l'avions déjà rencontrée, mais elle avait alors le pécheur pour sujet, ce dernier tombant sous le coup de son péché pour en porter les conséquences désastreuses. Les Anciens, et plus particulièrement les Babyloniens, s'étaient imaginé pouvoir se libérer d'un tel poids, en le faisant glisser sur les épaules d'un animal, qui disparaîtrait avec. De ces primitives liturgies de transfert, on ne trouve dans la Bible qu'un ou deux exemples; celui, fameux, du bouc émissaire (Lev., xvi, 22), et, peut-être, celui de Lev., xiv, 7, où ne figure pas d'ailleurs l'expression « porter le péché ». On y envisage en fait, plus généralement, une tout autre solution; le péché se trouvera emporté et détruit par quelqu'un qui sera capable de le dominer. Il n'y aura pas alors à mettre le péché sur cette personne, ἐφ' ἑαυτῳ; car, c'est de sa propre autorité qu'elle « l'emportera » (on ne dira pas : emporter « sur elle », comme dans le cas du bouc émissaire; cf. S. Lyonnet, *De Peccato*, ii, 136); soit parce que, tels les lévites et les prêtres (Lev., x, 17; Num., xviii, 23, etc.), elle peut accomplir les rites propitiatoires requis; soit parce que, tel le Serviteur (Is., liii, 12), elle est susceptible, par son intercession (*ibid.;* le Targum remplace même la formule : « porter les péchés de beaucoup », par « intercéder pour les péchés de beaucoup »), d'apporter la guérison et la paix (℣. 5), la victoire et la justification (℣. 11).

Mais, plus que tout autre, c'est l'offensé qui a pouvoir sur le péché; c'est à lui de l' « emporter ». Dieu seul peut combler l'abîme creusé par la faute de l'homme, et forger de nouveaux liens à la place de ceux que le pécheur a brisés. On comprend que la puissance de cet amour, amour recréateur plus que jamais gratuit, laisse l'esprit confondu, ainsi qu'en témoigne le beau psaume ciii, hymne du pécheur pardonné à l'amour de Dieu vainqueur. D'autant que, finalement, le monde reconstruit est plus beau que celui qu'avait détruit le péché. Pour illustrer cette loi de la miséricorde divine, il suffira de rappeler que les oracles messianiques sont, pour la plupart, des oracles de pardon : Ps., lxxxv; Is., xl-lv; lx; Ez., xxxiv; xxxvi, etc.

4° *Aspects particuliers du péché comme rupture avec Dieu.* — Avec חטא, עון, פשע, on a l'expression la plus ordinaire du péché, conçu comme une rupture avec Dieu. D'autres termes servent à souligner un aspect plus particulier du problème, lorsque, par ex., on veut insister sur la nature de l'offense faite à Dieu, ou décrire le geste de rupture.

1. *Nature de l'offense faite à Dieu.* — עבר, verbe d'usage courant, revêt une vingtaine de fois le sens de transgresser, παραβαίνειν. C'est le même terme qu'on emploie, pour parler du flot des mers franchissant les digues posées par Dieu (Prov., viii, 9). Appliqué au péché, il signifie « outrepasser » la limite des ordres reçus עבר את-פי (Num., xiv, 41; xxii, 18; xxiv, 13; I Sam., xv, 24), la limite des engagements de l'Alliance (Deut., xvii, 2; Jos., vii, 15, etc.), la limite de la Loi (Is., xxiv, 5). Ce refus de marcher avec Dieu, de demeurer dans son sillage, fait songer au débordement orgueilleux des eaux (Jer., v, 22; Job, vii, 12; xxxviii, 8). Notre mot « transgression » rend certainement l'image, sans posséder toutefois la force évocatrice du mot hébreu.

מרד, « se rebeller », *marada* en arabe, traduit en grec par ἀθετεῖν et plus rarement par ἀπειθεῖν, est essentiellement un terme profane, qu'on emploie, en particulier, lorsqu'il s'agit d'une révolte de vassaux (Gen., xiv, 4; II Reg., xviii, 7, 20, etc.). Construit avec la préposition ב, comme פשע, il souligne parfois le sens originel de ce dernier en venant figurer à côté de lui (Ez., ii, 3; xx, 38). Il a aussi des affinités avec מעל (Jos., xxii, 16, 18). On le joint enfin à רשע, חטא, עון, dans la confession de Daniel (Dan., ix, 5, 9).

בגד, construit également avec ב, évoque la rupture, par trahison ou infidélité, d'un lien d'amitié ou de parenté, la trahison par ex. des enfants (Ps., lxxiii, 15; Os., v, 7), des frères (Job, v, 15; Jer., xii, 6), ou des compagnons (Lam., i, 2). Le mot apparaît une cinquantaine de fois. On peut considérer cette trahison comme un double jeu, et c'est pourquoi le participe qal est souvent traduit par « hypocrite » en français. Ses artisans entrent dans la catégorie du רשע (Ps., lix, 6; Prov., ii, 22; xxi, 18; Hab., i, 13; Jer., xii, 1, etc.). Mais le verbe peut s'appliquer à l'attitude équivoque d'Israël vis-à-vis de Yahweh. On le trouvera alors en compagnie de פשע (Is., xlviii, 8), de משובה (Jer., iii, 7-8, 11, etc.), de נאף (Jer., ix, 2). V. Monty met en relation cette idée de trahison et de double jeu avec celle de vêtement, qui se trouve également contenu dans la racine.

מעל, *maǧala*, « perfide » en arabe, construit avec ב ou את, n'a pas de correspondant déterminé en grec, où il se trouve souvent traduit par ἀσυνθετεῖν; les traducteurs français le rendent généralement par « être infidèle ». Comme pour בגד, l'idée de trahison pourrait être en rapport avec celle de vêtement מעיל (V. Monty). Dans les textes tardifs, il figure souvent à côté de חטא, עון et surtout פשע; ainsi, dans le livre des Chroniques et d'Esdras (19 fois), et dans celui de Daniel (ix, 7). On constate déjà le fait chez Ézéchiel (xviii, 24; xxxix, 26) et dans le livre du

Lévitique (XXVI, 40). Mais, à l'origine, le terme possédait une signification plus particulière. F. Zorell suggère celle de : « voler un temple », « commettre un sacrilège », se fondant sur l'araméen *ma'al*, « voler ». Il semble bien que, de toute manière, c'est un délit d'ordre sacral qu'il visait primitivement; on qualifie en effet très spécialement de מעל l'acte d'Acan s'appropriant un objet voué à l'anathème (Jos., VII, 1; XXII, 20; I Chron., II, 7), la construction par les tribus de Ruben et de Manassé d'un autel en Transjordanie (Jos., XXII, 16, 31), le parjure dans les transactions et contrats (Lev., V, 21-22; cf. Num., V, 6; Ez., XVII, 20), toutes choses qui provoquent l'explosion de la קצף divine (Jos., VII, 1; XXII, 18), ou attirent la malédiction. Le coupable est déclaré אשם (Lev., V, 15, 21; Num., V, 6), et devra se soumettre au rite de propitiation כפר (Lev., V, 26; Num., V, 8).

2. *Le geste de rupture.* — Un certain nombre de termes et expressions, tout à fait propres au langage biblique, servent à stigmatiser l'attitude d'Israël refusant de continuer à vivre dans la dépendance de Yahweh. Là se trouve souligné son refus d'adhérer à la volonté exigeante d'un Dieu qui attend de lui un don total et sans retour.

שוב, « se détourner », « retourner », est un des termes bibliques les plus chargés de signification spirituelle : tout le drame d'Israël s'y exprime. On a noté (E. Jacob, A. Gelin) combien Jérémie, en particulier, avait su tirer parti des virtualités de ce mot. Le substantif משובה, cher à Osée et au prophète d'Anatôt, qu'on rencontre également dans l'Introduction du livre des Proverbes (I, 32), se trouve mis en parallèle avec חטא, עון et פשע (Jer., V, 6; XIV, 7; Os., XIV, 5).

On parle de שוב, lorsque les fils d'Israël se « détournent » de Yahweh, n'écoutant pas sa parole (Num., XIV, 43; Jos., XXII, 16, 23; I Sam., XV, 11); ou lorsque Yahweh, en réponse, « se détourne » de son peuple (Deut., XXIII, 15; Jos., XXIV, 20; Jer., XXXII, 40) et en « détourne » sa face (Os., V, 15). Plus souvent encore on dit שוב, quand le peuple est convié à « revenir » vers son Dieu (Joël, II, 12, 13; Jer., III, 12, 14, 22; XXV, 5, etc.), au besoin même à l'aide de coups, plus éloquents que des parénèses (Am., IV, 6, 8, 9, 10, 11; Os., VI, 1); ou bien quand c'est Yahweh qui « revient » vers ses fils coupables (Ps., VI, 5; LXXX, 15; XL, 13; Is., LXIII, 17; Jer., XII, 15; Joël, II, 14). Le « retour » d'Israël demeure évidemment la condition *sine qua non* du pardon (I Reg., VIII, 33, 35, 47, 48) : « Revenez à moi et je reviendrai à vous » (Zach., I, 3; Matth., III 7); mais l'A. T. a entrevu que, dans ce double retour, c'était finalement Yahweh qui avait l'initiative : « Fais-moi revenir et je reviendrai » (Jer., XXXI, 18; Lam., V, 21). Le « retour », tant d'Israël vers son Dieu que de Yahweh vers son peuple, se matérialisera dans l'image du « retour » des exilés sur la terre de leur héritage : « Reviens, vierge Israël, reviens en ces villes qui sont tiennes... Jusques à quand tourneras-tu de-ci de-là, fille rebelle » (Jer., XXXI, 21) : « Si vous revenez à moi... je vous ferai revenir au lieu que j'ai choisi pour y faire habiter mon nom » (Neh., I, 9).

סור ne conserve de שוב que l'aspect négatif, et signifie « s'écarter de ». Il figure, lui aussi, à côté de חטא et עון dans Dan., IX, 5. Le verbe peut se rapporter, soit aux fils d'Israël qui « s'écartent » de Yahweh (II Chron., XXXIV, 2; I Sam., XII, 20; Job, XXXIV, 27), soit, plus rarement, à Yahweh qui « écarte » d'eux sa face (II Reg., XVII, 18; XXIII, 27). A la différence de שוב, il ne laisse guère percevoir la réciprocité du lien et, par suite, de la rupture entre Yahweh et Israël; il fait en revanche davantage sentir que, pour maintenir ce lien, le peuple élu devra rester attaché דבק à son Dieu (II Reg., XVIII, 6), garder שמר ses commandements (Deut., V, 29), éviter le plus petit écart à droite et à gauche (Deut., V, 29; XVII, 20; XXVIII, 14; Jos., I, 7; II Reg., XXII, 2; II Chron., XXXIV, 2). De telles incartades sont en effet incompatibles avec cette rectitude sans défaillance, ישר, que Yahweh exige de ses serviteurs dans ses rapports avec Lui (I Reg., XV, 5; XXII, 43; II Reg., XXII, 2; II Chron., XX, 32; XXXIV, 1).

עזב, « abandonner », « quitter quelqu'un pour aller vers d'autres ». Ce terme, profane par nature, est appliqué, dans la majorité des cas, aux relations entre Yahweh et Israël. Le protégé, enfant ou épouse, peut « abandonner » son tuteur pour chercher protection ailleurs (Gen., II, 24; XLIV, 22), comme le protecteur, père ou époux, peut en « abandonner » à d'autres la charge (Ps., XXVII, 10); ainsi, Israël « abandonne » Yahweh pour aller servir d'autres dieux (Jos., XXIV, 16; Jud., II, 12, etc.), et Yahweh, en réponse, « abandonne » Israël à la main de ses ennemis (Neh., IX, 28; Jer., XII, 7, etc.). Son Dieu une fois « abandonné », le peuple élu continuera, de toute manière, à appartenir à quelqu'un; ce n'est donc pas la pleine liberté qu'il aura trouvée, en agissant de la sorte. C'est l'abandon de Yahweh par Israël qui a entraîné celui d'Israël par Yahweh : « Parce que vous avez abandonné Yahweh, Il vous abandonnera à son tour » (II Chron., XXIV, 20; cf. XII, 5; XV, 2); la rupture est venue de l'homme et non pas de Dieu.

מאס, « mépriser », « rejeter », exprime, lui aussi, l'idée d'une rupture des liens unissant Israël à Yahweh; mais ici la rupture est le fruit d'une option délibérée. Ce verbe, en effet, s'oppose à בחר, « choisir » (I Sam., XVI, 7 sq.; II Reg., XXIII, 27; Ps., LXXVIII, 67), et se construit comme lui avec ב; on pourrait ainsi le traduire par : « ne plus vouloir de ». Le mépris d'Israël pour son Dieu entraîne le mépris de Yahweh pour son peuple (Os., IV, 6). Une réciprocité identique s'observe avec שכח, « oublier » (Os., IV, 6), avec געל, « se dégoûter de » (Lev., XXVI, 15), mais non point avec פרר, « briser » (l'Alliance); ce n'est pas Dieu en effet, qui « brise » les liens l'unissant à l'homme; aussi Dieu n'est-il sujet de ce verbe que dans des tournures négatives, qu'il s'agisse de nier le fait (Lev., XXVI, 44; Jud., II, 1), ou de le présenter comme inconcevable (Jer., XIV, 21).

L'initiative de la rupture appartient donc à l'homme et Dieu semble tarder à la ratifier. La Bible tendra même à faire sentir que, du côté de Dieu, cette rupture ne possède pas un caractère définitif : « Sion disait : Yahweh m'a abandonnée, le Seigneur m'a oubliée. Une femme oublie-t-elle l'enfant qu'elle nourrit, cesse-t-elle de chérir le fils de ses entrailles? Même s'il s'en trouvait une pour l'oublier, moi, je ne l'oublierai jamais » (Is., XLIX, 14-15; cf. LIV, 7).

Aucun peuple n'a soupçonné la possibilité de liens aussi étroits entre lui et la divinité (Deut., IV, 7). Nulle part, les relations entre Dieu et les mortels n'ont acquis un tel degré d'intimité jalouse. C'est pourquoi la rupture des rapports personnels entre Dieu et l'homme, aspect de la notion de péché que les anciennes religions n'ignoraient pas, sera l'aspect que la Bible fera passer au premier plan; et c'est pourquoi encore le mot חטא a fini par polariser toute la réflexion d'Israël sur ce que nous appelons aujourd'hui le « péché ».

IV. Impureté et purification. — Situant le problème du péché dans la perspective du dessein de Dieu attirant l'homme à Lui, nous sommes partis du

mal, l'opposé même de ce que Dieu aime et veut, mal dont il libère ses élus; puis il s'est agi des adversaires de la justice; du jugement qui les réduit à l'impuissance; de l'abîme creusé par le péché, et du pardon qui le comble. Une dernière étape reste à franchir pour arriver à la possibilité d'une communion avec Dieu : la purification de l'impureté, qui interdit aux mortels la vision de la divinité : « Malheur à moi, je suis perdu, car je suis un homme aux lèvres impures, j'habite au sein d'un peuple aux lèvres impures et mes yeux ont vu le roi, Yahweh Sabaot » (Is., VI, 5). Plus de sept siècles après, Jésus proclamera : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (Matth., V, 8).

Il pourra sembler paradoxal de terminer par un aspect du problème du péché que les philosophes, par ex., non sans de bonnes raisons d'ailleurs, situent à un niveau inférieur dans la formation de la conscience humaine (cf. P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, ch. I, *La souillure*, 31-50). Cette notion d'impureté, de fait, reste déconcertante pour l'esprit moderne. Elle se présente d'abord sous l'image d'une tache matérielle, au caractère contagieux, et dont l'infection peut aussi bien gagner les hommes que les choses. Elle ne semble ensuite établir aucune différence entre les impératifs moraux et les tabous rituels; la responsabilité personnelle n'entrant pas en ligne de compte. Les concepts toutefois de pur et d'impur, en dépit de ces traits primitifs, offrent, pour la pensée religieuse, le grand intérêt de poser directement le problème de la communication des êtres de chair avec la divinité; c'est sans doute pour cela que la Bible les a adoptés. L'impureté, au fond, n'est pas un mal en soi; ce n'est ni un mensonge ni une puissance de mort; ce n'est pas non plus une opposition à la justice, ni un état de rupture appelant le pardon. L'impureté n'empêche pas de vivre, dans la mesure où la personne contaminée ne doit pas entrer en communication avec la sainteté divine; car seul le contact profanateur provoque l'éclat brutal de la colère. L'impureté, c'est uniquement ce qui interdit le commerce avec Dieu.

La littérature exilique et postexilique s'est beaucoup intéressée au problème de l'impureté; cette insistance cause un certain malaise, car on a l'impression d'une régression par rapport à l'effort moralisant des prophètes. En fait, cette obsession de pureté manifeste la conscience de plus en plus vive qu'a prise Israël, d'être « une nation consacrée et un royaume de prêtres » (Ex., XIX, 6); sa terre, il la considéra comme la « sainte propriété de Yahweh » (Zach., XIV, 20-21); et toute son existence prit valeur sacrée, pour ne pas dire « sacrale », parce qu'il se sentait appelé à vivre avec son Dieu.

Pour équivoque donc que soit à l'origine cette notion, la Bible n'a pas cherché à l'éliminer; elle s'est bien plutôt efforcée de lui trouver une signification plus profonde, en la sublimant et en la moralisant; c'est ainsi, par ex., qu'elle a fait entrer dans la catégorie « impur » tout ce que Yahweh n'avait cessé de reprocher à son peuple en fait d'infidélités et d'injustices. Tant qu'Israël, toutefois, demeurera une entité politique et charnelle, son exigence de pureté restera sur un terrain à la fois physique et moral, car c'est une réalité terrestre qui est appelée à vivre avec Dieu. Seule, une conception toute nouvelle du Règne de Dieu a pu permettre au Christ de proclamer que l'impureté n'a pas son origine dans ce que l'homme touche, mais dans ce qui sort de son cœur (Marc., VII, 14-23).

Nous commencerons par étudier le terme טמא, qui exprime essentiellement la notion d'impureté. Nous nous arrêterons ensuite sur d'autres mots qui en soulignent des nuances plus particulières. Nous terminerons par le problème de la purification.

1° *Le terme* טמא. — 1. *Emploi et sens de la racine.* — טמא apparaît près de 300 fois dans la Bible, avec le verbe aux formes qal, hiphil, piel et hitpael, l'adjectif טָמֵא (88 fois, dont 46 fois dans le Lévitique) et le substantif טֻמְאָה; le grec le traduit le plus ordinairement par ἀκάθαρτος, ἀκαθαρσία (122 fois) ou par μιαίνειν (94 fois). Bien que sa présence soit attestée à travers toute la littérature inspirée, dans les livres historiques (Gen., XXXIV, 5, 13, 27; Jud., XIII, 4, etc.), le Deutéronome ou les prophètes du VIII^e^ s. (Is., VI, 5; Os., V, 3; Am., VII, 17) par ex., ce terme toutefois relève plus particulièrement du vocabulaire cultuel; et, pour les neuf dixièmes des cas, c'est dans les écrits sacerdotaux ou le livre d'Ézéchiel qu'on le rencontre.

טמא représente l'opposé exact de טהר, « pur » (Job, XIV, 4), comme חלל, « profane » celui de קדשׁ, « saint » (Lev., X, 10; Ez., XLIV, 23), et רשׁע celui de צַדִּיק. L'accadien oppose de même « *mamitu* », « impur », à « *'eltu* », « pur », comme « *limnu* », « mal », à « *ṭabtu* », « bon ». On devra donc se servir des deux mots à la fois pour analyser la notion de pureté, l'un présentant l'aspect négatif, l'autre l'aspect positif de la question.

L'étude de טהר offre d'autant plus d'intérêt, pour préciser le sens de טמא, qu'il apparaît plus souvent que ce dernier dans les autres langues sémitiques. A Ras Shamra, par ex., la racine évoque l'idée d'éclat et de lumière; le terme y qualifie souvent les pierres précieuses, de même que, dans la Bible, il qualifie l'or (Ex., XXV, 11, 17, 24; Mal., III, 3; Job, XXVIII, 19, etc.). Cette pureté représente une perfection intrinsèque de l'être; elle ne vise pas la qualité des relations qu'on entretient avec d'autres; on n'est pas pur par rapport à quelqu'un, comme on est juste צַדִּיק ou parfait תמם, ישׁר vis-à-vis de ce quelqu'un; mais on est pur « aux yeux » de quelqu'un (Job, IV, 17) : « Vous serez purs devant Yahweh de tous vos péchés » (Lev., XVI, 30).

L'idée de « lumière sans ombre » est plus apparente dans les termes synonymes et parallèles de טהר, qui, n'étant pas entrés dans le langage cultuel, ont mieux conservé leur sens originel. C'est le cas, par ex., de זכה (Job, XV, 15; XXV, 5), et surtout de ברר : « Le commandement est *pur* : il éclaire les yeux » (Ps., XIX, 9). Tant en accadien qu'en ugaritique, le verbe de la racine *brr* signifie « briller » et peut avoir le soleil pour sujet (C. Virolleaud, *Le Palais royal d'Ugarit*, II, n° 5, p. 117); ses dérivés qualifient l'argent, quand ils ne désignent pas un métal spécial (*ibid.*, n° 130, p. 165; cf. *Syria*, XXI, 274-275, lignes 11-12).

Ainsi l'idée de pureté évoque, un peu partout, celle de lumière, et de lumière sans ombre, comme aussi celle d'intégrité sans mélange et de qualité garantie (cf. Ps., LI, 12); l'argent passé au feu (Ps., XII, 7) représente le type de ce qui est pur. C'est en somme ce genre de plénitude d'être que requiert le commerce avec la divinité; car la sphère du divin doit être protégée contre l'intrusion de tout élément suspect et étranger. Un individu possédé de mauvais esprits par ex., et c'est le cas du pécheur en Babylonie, sera de ce fait considéré comme un être impur. Le caractère primitif d'une telle représentation ne doit pas effrayer, car il est relativement aisé de transposer le problème d'un plan physique à un plan spirituel. L'homme qui n'est pas « pur », c.-à-d. qui ne se possède pas pleinement lui-même, qui n'a pas le contrôle de toutes les forces de son être, ne saurait avoir la prétention d'appartenir totalement à Dieu; de ce fait, il ne peut subsister en sa présence.

2. *Le problème de l'impureté en général.* — טמא s'applique aux choses comme aux personnes. On peut être impur par nature, par accident, ou par simple contact. Sont « impurs » par nature : les cadavres qui « désacralisent » les lieux saints (II Reg., XXIII, 6, 16; Ps., LXXIX, 1; Ez., IX, 7), le sang humain qui crie vengeance (Ps., LXXIX, 3; CVI, 38), certains animaux (Gen., VII, 2, 8; Lev., XX, 25, etc.) ou mets déterminés (Os., IX, 3-4; Ez., IV, 13), les pays étrangers (Jos., XXII, 19; Am., VII, 17) et plus particulièrement leurs idoles גלולים (Ez., XX, 7, 18, etc.). Sont « impurs » par accident : les femmes pendant le temps de leurs règles ou quelques jours après l'enfantement, les hommes atteints de gonorrhée, ainsi qu'après l'acte sexuel, licite ou non (Lev., XV), les personnes ou les maisons dites « lépreuses » (Lev., XIII-XIV). On considérera encore comme « impures » : les prostituées (Os., V, 3 sq.; VI, 10), les vierges violées (Gen., XXXIV, 5, 13, 27), voire même les femmes simplement répudiées (Deut., XXIV, 4). Rend « impur », enfin, le contact d'autres personnes ou choses impures, celui des morts en particulier; ainsi, un pays se trouve contaminé par la présence de cadavres ou de sang humain versé (Num., XXXV, 33; Ps., LXXIX, 1 sq.; CVI, 38). De simples objets peuvent véhiculer l'impureté d'une personne à une autre (Lev., XV, 5, 6, etc.). Cette contagion ne s'exerce que dans le sens de la contamination, non inversement : la pureté, au contraire de l'impureté, ne s'acquiert pas par simple contact (Agg., II, 11-14).

En Israël, comme chez les autres peuples de l'Antiquité, la discrimination entre ce qui est pur et impur, le discernement des lois de contagion, ne sont pas laissés au jugement d'un chacun. Ce domaine, d'une déroutante complexité, relève de la compétence de gens spécialisés. C'est aux prêtres qu'il revient d'enseigner les règles de pureté (Lev., XV, 31; Ez., XXII, 26), d'en dégager les principes et les applications pratiques (Lev., XIII-XIV; Ez., XLIV, 23).

L'état de pureté n'est pas requis, en principe, pour tout le monde, ni dans tout le cours de l'existence. Il est nécessaire, seulement, pour l'accomplissement de certaines actions rituelles, la guerre, par ex., tant que celle-ci conserva son caractère sacré originel (Deut., XXIII, 11; cf. I Sam., XXI, 6). Celui qui n'est pas pur doit simplement s'abstenir des rites et gestes pour lesquels la pureté est exigée; ainsi, Saül suppose que David n'assiste pas au festin de la nouvelle lune parce qu'il est impur (I Sam., XX, 26); et Ézéchias implore le pardon de Yahweh pour les Israélites ayant célébré la Pâque sans être purs (II Chron., XXX, 17-20), alors qu'il était prévu qu'en cas d'impureté on devait en repousser la célébration d'un mois (Num., IX, 6-10).

L'obligation de la pureté, de ce fait, intéressera au premier chef ceux qui s'approchent le plus fréquemment des choses saintes; ceux qui doivent, par ex., manger la chair des sacrifices (Lev., XXII, 3-7), ou porter les vases sacrés (Is., LII, 11). Certaines personnes cependant, les naziréens (Num., VI, 6; Jud., XIII, 7) et les prêtres (Lev., XXI, 1 sq.; Éz., XLIV, 25) en particulier, seront soumises à des exigences spéciales en matière de pureté, jusque dans le domaine même de leur vie courante.

3. *Le problème de l'impureté et la perspective de l'Alliance.* — Tel se présente, dans ses grandes lignes, le problème de l'impureté. Il n'y a là rien qui soit spécifique de la religion d'Israël. C'est seulement en mettant en relation ce problème de l'impureté avec celui de l'élection, que la Bible lui fera prendre un aspect nouveau et original : « C'est moi Yahweh qui suis votre Dieu. Vous vous êtes sanctifiés et vous êtes devenus saints car je suis saint; ne vous rendez pas impurs avec toutes ces bestioles qui rampent sur terre » (Lev., XI, 44). « C'est moi Yahweh votre Dieu qui vous ai mis à part de ces peuples. Mettez donc à part la bête pure de l'impure » (Lev., XX, 24-25). La question de la pureté déborde alors le cadre premier des gestes rituels à accomplir; toute l'existence d'Israël, de par l'élection, acquiert valeur sacrée; la communauté, la terre même, deviennent des réalités saintes, que l'on doit constamment veiller à ne pas profaner : « Un homme impur qui omettrait de se purifier ainsi sera retranché de la communauté, car il souillerait le sanctuaire de Yahweh » (Num., XIX, 20). « Vous ne profanerez pas le pays où vous êtes » (Num., XXXV, 34; Deut., XXI, 23).

L'explication qu'on a cherché à donner à l'exil contribua beaucoup à faire passer ainsi le problème de l'impureté au premier plan des préoccupations religieuses d'Israël. La simple rupture d'Israël avec son Dieu pouvait expliquer les maladies, les famines et les défaites, elle ne semblait pas suffire à justifier le départ définitif de Yahweh, et l'abandon par Lui de sa terre et de son Temple. S'Il a quitté le pays, c'est que ce pays était devenu impur, et que le maintien de sa présence était incompatible avec les souillures qui le profanaient : « Fils d'homme, les fils d'Israël habitaient dans leur pays, et ils l'ont souillé par leur conduite et par leurs œuvres; comme la souillure d'une femme impure, telle fut leur conduite devant moi. Alors j'ai déversé ma fureur sur eux à cause du sang qu'ils ont versé et des idoles dont ils l'ont souillé. Je les ai dispersés... » (Ez., XXXVI, 17-19; cf. V, 11, etc.).

Les péchés d'Israël, tant de fois reprochés par les prophètes, et qui ont provoqué la fureur de Yahweh contre son peuple, tendront, de ce fait, à être présentés comme une souillure; qu'il s'agisse des idoles présentes dans le pays et jusque dans le Temple (Jer., VII, 30; Ez., XX, 7, 18, etc.), ou du sang répandu injustement (Num., XXXV, 34), celui en particulier dont on fait libation aux faux-dieux (Ps., CVI, 39) quand, par ex., on leur immola des enfants (Lev., XX, 3); qu'il s'agisse encore de l'adoption des usages en cours chez les peuples voisins (Lev., XVIII, 24, 25; II Chron., XXXVI, 14; Esdr., VI, 21; IX, 11), ou du recours aux devins et aux spectres (Lev., XIX, 31); qu'il s'agisse enfin de l'infidélité même du peuple élu, considérée comme une prostitution : « Ils se souillaient par leurs actions; ils se prostituaient par leurs pratiques. Yahweh prit feu contre son peuple; il eut en horreur son héritage » (Ps., CVI, 39; cf. XXIII, 17, etc.).

Le péché חטא, עון, פשע et l'impureté טמא tendent donc à se rejoindre, sinon à se confondre : « Je les ai traités comme le méritaient leurs souillures et leurs transgressions פשע, et je leur ai caché ma face » (Ez., XXXIX, 24). Il ne s'agit pas, dans le cas, d'appeler « péché » ce qui n'est que simple impureté, mais de considérer comme impureté ce qui est proprement péché : « Ainsi, la maison d'Israël ne s'éloignera plus de moi, elle ne se souillera plus de tous ses péchés פשע. Ils seront mon peuple et je serai leur Dieu » (Ez., XIV, 11). « Ils ne se souilleront plus avec leurs idoles et leurs pratiques abominables et tous leurs péchés פשע. Je les sauverai des infidélités qu'ils ont commises, je les purifierai et ils seront mon peuple et je serai leur Dieu » (Ez., XXXVII, 23).

Le péché devenant impureté, le pardon, lui, se présentera comme une purification (Jer., XXXIII, 8; Ez., XXXVI, 33). Il ne s'agit plus seulement alors de rentrer en grâce avec Dieu, de recouvrer sa faveur, mais de redevenir son peuple et d'habiter à nouveau avec Lui sur sa terre : « ... Je vous ramènerai vers votre pays. Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés; de toutes vos souillures et de toutes vos idoles je vous purifierai. Et je vous donnerai un cœur nou-

veau... Vous habiterez le pays que j'ai donné à vos pères. Vous serez mon peuple et moi je serai votre Dieu » (Ez., XXXVI, 24-28).

2° *Aspects plus particuliers du problème de l'impureté.* — Entrent également dans la perspective de l'impureté, bien qu'à un titre spécial, l'état de « culpabilité », puis ce qui paraît faire horreur à Dieu, enfin la profanation des êtres consacrés; tout cela, en effet, interdit le commerce avec le divin et appelle des rites de purification.

1. *État de « culpabilité ».* — Nous avons défini la pureté comme un état d'intégrité permettant de soutenir l'éclat du divin. Or, celui qui se trouve sous le coup d'une condamnation, d'une sanction ou d'une malédiction a perdu cette intégrité; il n'est plus pleinement maître de lui-même et, par suite, sera considéré comme impur. Passait ainsi pour impur, en Babylonie, le pécheur abandonné de son dieu, qui était devenu la proie des maladies, des démons et autres influences maléfiques. La nature de l'acte commis, son degré de responsabilité importent peu dans le cas. Lorsqu'on parle d'impureté, ce qui entre en ligne de compte, c'est le déséquilibre physique, moral et social dont un être est atteint, déséquilibre qui lui interdit l'approche du divin.

אשם, *'aṯima* en arabe, « être coupable », se trouve représenté dans l'hébreu biblique par le verbe à la forme qal, ainsi que, plus rarement, aux formes niphal et hiphil; par les substantifs אָשָׁם et אַשְׁמָה, le premier désignant souvent le sacrifice dit de « réparation »; enfin par l'adjectif אָשֵׁם. Le grec traduit le terme par πλημμέλεια, πλημμελεῖν, « dissonance, fausse note », traduction identique à celle qu'il présente également, parfois, pour מעל (Jos., VII, 1; XXII, 16, 20, 31) et שגה (Ps., CXIX, 67).

Cette traduction de la Septante n'est pas de nature à éclairer le sens primitif du mot, sens qui n'était peut-être plus perçu à son époque. Selon V. Monty, אשם connote l'idée d'une négligence dans la démarche, ce qui expliquerait que les arabes appellent *aṯmum* le chameau qui, par suite de la fatigue, heurte du pied à l'arrière d'une caravane. Mais la plupart des auteurs récents, L. Ligier et L. Moraldi par ex., pensent que le terme vise moins un délit qu'un état de « culpabilité » (voir en particulier sur ce point : E. Hummelauer, *Commentarius in Exodum et Leviticum*, 1897, p. 377; P. Joüon, *Notes de lexicographie hébraïque*, XV, *Racine asham*, dans *Biblica*, XIX, 1938, p. 454-459). Ce n'est, semble-t-il, qu'à une époque tardive, en particulier dans les livres des Chroniques et d'Esdras, qu'on voit אשם prendre une valeur identique à celle de חטא (I Chron., XXI, 3; II Chron., XXVIII, 10, 13; XXXIII, 23; Esdr., IX, 6, 7, 13; X, 10); ainsi, à l'imitation de חטא ליהוה, on rencontrera la formule אשם ליהוה (II Chron., XIX, 10; voir également Lev., V, 19). Resterait, toutefois, à étudier le cas de Ps., LXVIII, 22 et LXIX, 6, textes, le premier surtout, dont la date demeure controversée.

Le mot « culpabilité », employé ici faute de mieux, ne doit pas être pris dans son acception actuelle : il ne s'agit que de payer les conséquences d'une faute, sans qu'il soit prêté attention, comme nous avons l'habitude de le faire, aux intentions et à la responsabilité morale du délinquant. Est אשם, par ex., celui que menace la vengeance du sang (Ex., XXII, 4), celui qui tombe sous le coup d'une malédiction אלה (Jud., XXI, 22; II Sam., XIV, 13; I Chron., XXI, 3; Prov., XXX, 10; Is., XXIV, 6), celui qui aura porté la main sur un bien que Dieu protège (Jer., II, 3; L, 7). Quand on parle de אשם, la sanction est donc toujours en vue, si bien qu'on peut traduire l'hiphil « rendre אשם » par « châtier », et le niphal « devenir אשם » par « expier » (Ps., V, 11; XXXIV, 22, 23).

Parmi ce qui rend אשם, on doit signaler, en particulier, les fautes rituelles (Lev., IV, 13, 22, 27), fautes qui, lorsque le prêtre en est l'auteur, rendent même אשם le peuple tout entier (Lev., IV, 3). Il s'agit, dans le cas, de fautes par inadvertance (Lev., IV, 13, 22, 27; V, 2-5, 17-19). Que faut-il alors entendre ici par « culpabilité »? Il ne paraît guère possible de le préciser; on peut dire, tout au plus, que c'est un état consécutif à une erreur. Sans doute, à l'origine, pensait-on aux suites néfastes qu'entraîne, pour le délinquant et la société elle-même, tout manquement aux prescriptions cultuelles. De toute manière, cela ne va pas jusqu'à un état de rupture avec Dieu, et il n'est question ni de repentir ni de demande de pardon; seul est prévu un rite expiatoire.

Quelques auteurs voient, dans אשם, l'idée de restitution et de réparation. Ils se fondent pour cela sur deux textes : I Sam., VI, 3-17 et Num., V, 7-8, qu'ils ne semblent pas avoir considérés d'assez près. Il est question, dans le premier, des tumeurs et souris d'or, אשם, que les Philistins mettent dans l'arche, afin que s'éloigne la plaie des tumeurs et des souris dont ils avaient été frappés par suite de la possession sacrilège de cette arche. Le אשם, manifestement, est beaucoup plus directement en rapport avec le mal à exorciser qu'avec le vol à réparer. Comme le sacrifice du même nom, ces souris sont ici appelées אשם, parce qu'elles sont destinées à faire cesser l'état אשם des Philistins. Quant à Num., V, 7-8, il y est bien question d'un homme אשם qui doit restituer un objet volé. Mais le texte précise que le délinquant n'est pas seulement un voleur; il a commis, par surcroît, un מעל ביהוה, c.-à-d. un « sacrilège »; ce qui laisse à penser qu'il a dû faire un faux serment (cf. Lev., V, 21-22), ou qu'il se trouve sous le coup de la malédiction lancée habituellement contre l'injuste détenteur qu'on ne peut pas atteindre (Jud., XVII, 2; Lev., V, 1). Ces deux exemples, en somme, viennent confirmer le sens que, d'une façon générale, nous croyons pouvoir donner au terme אשם.

נקי, « être quitte de », est l'opposé exact de אשם. Dans un document du VII^e s., on lit la formule נקיתי באשם (J. Naveh, dans *Israel Exploration Journal*, X, 1960, p. 135). On le traduit généralement par « innocent »; mais, ici encore, l'idée de responsabilité morale est absente; il s'agit bien plutôt d'une « non-imputabilité », d'une absence de sanction. De fait, ne pas demeurer נקי, cela équivaut pratiquement à : « être puni » (Prov., XI, 21; XVI, 5; XIX, 5; Jer., XXV, 29; XXX, 11, etc.).

שגג (24 fois) ou שגה (16 fois), « errer », avec la forme nominale שְׁגָגָה, « erreur », sans correspondant grec défini, conserve parfois son sens physique premier (Deut., XXVII, 18; Ez., XXXIV, 6), mais s'emploie, le plus souvent, au sens figuré et moral. Plus précisément même, le mot a fini par désigner les manquements à la Loi, et, spécialement, les fautes contre les prescriptions rituelles. Il s'agit de péchés « par inadvertance », qui se trouvent opposés aux péchés à main-levée בְּיָד רָמָה (cf. Num., XV, 22 et 30) ou péchés intentionnels; ils s'avèrent le fait du פֹּתִי (Ez., XLV, 20), c.-à-d. de celui qui est sans instruction. Cette idée de « péchés involontaires » ne saurait manquer de surprendre. Il faut se souvenir, pour l'expliquer, que les anciens se souciaient davantage des répercussions d'un acte que de la responsabilité morale de son auteur. Ce fut donc un immense progrès que de dis-

tinguer, comme le fait la Bible, au milieu de toutes les actions fautives aux funestes conséquences, des péchés volontaires où l'on offense Dieu personnellement, et des péchés involontaires qui mettent seulement le délinquant en état de « culpabilité », le rendent אָשַׁם (Lev., IV, 3, etc.). Il y a là comme une première ébauche des analyses de l'acte peccamineux dans ses conséquences et son intentionnalité. Erreurs ou ignorances ne suffisent point, en tout cas, à créer un état de rupture avec Dieu; et le mot שגג ne figure en général jamais lorsqu'on évoque le drame du péché d'Israël. A propos de שגג, il n'est question ni de conversion ni de demande de pardon; seuls sont prévus des rites expiatoires, tels que le rite כִּפֶּר (Lev., IV, 20; Num., XV, 25, 28; Ez., XLV, 20), ou les sacrifices אָשָׁם et חַטָּאת (Lev., IV, 4, 22, 27, etc.).

2. *Ce qui fait horreur à Yahweh.* — תּוֹעֵבָה, « abomination » (142 fois), de la racine תעב, représentée encore en hébreu par le verbe aux formes niphal, piel et hiphil, et apparentée à des vocables égyptien, arabe et phénicien (voir sur la question : P. Humbert, *Le substantif et le verbe t'b dans l'A. T.*, dans *Z. A. T. W.*, 1960, p. 217-237, et, pour l'Égypte, P. Montet, dans *Kemi*, XI, 85). La Septante traduit ordinairement le terme par βδέλυγμα, quelquefois également par ἀνομία, spécialement en Ézéchiel.

Dans le langage courant, תעב a pu se trouver employé comme un simple synonyme de שׂנא, « haïr » (Ps., V, 7; CXIX, 163; Am., V, 10). Le livre des Proverbes, par ex., nous parle souvent de ce qui est « abominable » à Yahweh (12 fois), c.-à-d. de ce qu'il déteste שׂנא (Prov., VI, 16); et, le plus souvent, c'est de l'injustice qu'il s'agit. On remarquera toutefois qu'une certaine nuance cultuelle n'est pas absente ici du mot; car ce que, par-dessus tout, Yahweh tient en abomination, c'est le sacrifice des méchants (Prov., XV, 8; XXI, 27); תעב s'oppose alors à רצה, « accueillir favorablement » (Prov., XI, 20; XII, 22; XV, 8). On retrouve la même idée de refus d'acceptation sacrificielle dans l'apostrophe d'Isaïe : « Cessez de m'apporter des offrandes inutiles : leur fumée m'est en *horreur* » (I, 13).

Mais תּוֹעֵבָה revêt, ordinairement, une signification plus spéciale. L'écrivain yahviste désigne par là des pratiques odieuses aux Égyptiens, tellement odieuses même que leurs auteurs courent le risque d'être lapidés (Gen., XLIII, 32; XLVI, 34). Le Deutéronome, lui, se sert de ce terme pour exprimer l'idée de ce qui est intolérable aux yeux de Yahweh, précisant 10 fois sur 16 « abomination à Yahweh »; cette « abomination » va de pair avec l'anathème (Deut., VII, 26; XIII, 15), tous deux manifestant l'opposition violente de la religion d'Israël au syncrétisme et à l'introduction d'un culte aux autres dieux. Le mot « abomination », dans les notices deutéronomiques des livres des Rois, vise également des pratiques cultuelles étrangères, plus particulièrement des pratiques cultuelles empruntées aux nations que Yahweh avait chassées devant Israël (I Reg., XIV, 24; II Reg., XVI, 3; XXI, 1).

Jérémie et Ézéchiel n'emploient plus la formule « abomination à Yahweh »; ils parlent d'abominations tout court, étant désormais entendu que la question ne se pose que par rapport à Lui. Ils stigmatisent par là le plus souvent, eux aussi, des pratiques cultuelles perverses; à ces pratiques, toutefois, ils joignent certaines dépravations morales plus particulièrement contraires aux principes de l'Alliance. Le Code de Sainteté précisera que les mœurs incriminées ici sont les mœurs des nations que Yahweh avait chassées devant son peuple (Lev., XVIII, 27, 30).

Le mot תועבה tend donc à exprimer la répulsion de Yahweh pour tout ce qui est « étranger » et, par là, s'avère incompatible avec les lois fondamentales de son Alliance, tant en matière cultuelle que dans le domaine moral. Ces « abominations » l'irritent כעס (Deut., XXXII, 16), au point qu'Il les fera retomber sur la tête de leurs auteurs (Ez., VII, 3, 4, 8; XVI, 58); mais, surtout, elles portent atteinte à la sainteté de son héritage (Deut., XXIV, 4); elles le profanent (Jer., XVI, 18), le souillent נדה (Esdr., IX, 11), elles rendent impur טמא le pays (Lev., XVIII, 27; Jer., II, 7) et le sanctuaire (II Chron., XXXVI, 14; Ez., V, 11; XLIII, 8). Yahweh, alors, prend en dégoût la terre d'Israël (Ps., CVI, 40), au point de fuir la compagnie des siens : « Fils d'homme, vois-tu ce qu'ils font? Toutes les *pratiques abominables* auxquelles la maison d'Israël s'adonne ici, pour m'éloigner de mon sanctuaire » (Ez., VIII, 6).

שקץ, « horreur », en accadien : *šaqāṣu*, « malpropre », « dégoûtant », est représenté en hébreu par le verbe à la forme piel, les substantifs שֶׁקֶץ et surtout שִׁקּוּץ. On peut le considérer comme une forme secondaire de קוץ, « se dégoûter », « rejeter ». Le grec traduit le mot, comme le précédent, par βδέλυγμα, ou encore par προσόχθισμα. Peuvent être ainsi qualifiés d' « horreur » les animaux impurs (Lev., XI, 13, 20 sq.; XX, 25; Ez., VIII, 10); Ézéchiel utilisera également ce mot, à côté de תועבה, pour stigmatiser les idoles. שקץ, plus que תועבה, se trouve associé à טמא et au vocabulaire général de l'impureté; de fait, il attire davantage l'attention sur la malpropreté de l'objet lui-même, qu'il ne met en évidence le geste de dégoût de Yahweh.

זִמָּה, « infamie », apparenté à l'arabe *ḏamma*, « blâmer », n'a pas, en grec, de correspondant défini; les nombreux termes par lesquels la Septante le traduit appartiennent presque tous au vocabulaire du רשע. Il qualifie, lui aussi, des actes qui « font horreur » שִׁעֲרוּרִי (Os., VI, 9), qui, ici, cependant, font horreur moins à Dieu qu'au peuple de l'Alliance. Il s'agit généralement de crimes sexuels particulièrement odieux (Job, XXXI, 11), l'inceste par ex. (Lev., XVIII, 17; XIX, 29; XX, 14); ou ceux qui sont perpétrés au mépris d'un droit sacré tel que l'hospitalité (Jud., XX, 6). Cette « infamie » est une souillure, au même titre que תועבה (Ez., XXII, 11; XXIV, 13); la note d' « impureté » s'y trouve cependant moins accusée. On pourrait placer également זִמָּה dans la catégorie des œuvres du רשע, car son auteur est considéré comme un individu qui doit être retranché de la communauté (Jud., XX, 6), et dont tous les honnêtes gens doivent se désolidariser (Ps., XXVI, 10).

3. *La profanation.* — L'impureté peut se définir, répétons-le, comme ce qui interdit l'accès du divin. Quand cette impureté affecte un être saint et consacré, c.-à-d. un être qui appartient déjà au monde de Dieu, elle l'arrache à ce monde, elle lui fait perdre sa sainteté et sa consécration; en un mot, elle le « profane ».

חלל, *ḥalla*, en arabe, traduit en grec par βέβηλος, s'oppose directement à קדשׁ, exactement comme טמא s'oppose à טהר (Lev., X, 10; Ez., XLIV, 23). Au piel, le verbe a le sens de « profaner » et, à l'hiphil, celui de « commencer ». L'idée de profanation, de fait, rejoint celle de « commencement »; car ce qui « désacralise », c'est une initiative humaine ouvrant une brèche dans la totalité du sacré. Ainsi le ciseau « profane » la pierre d'autel (Ex., XX, 25), comme la

cueillette du raisin, la vigne (Deut., xx, 6; xxviii, 30; Jer., xxxi, 5). On dira de même que l'inceste de Ruben a « profané » la couche de son père (Gen., xlix, 4; I Chron., v, 1) ou que, contrairement aux idées en cours à l'extérieur d'Israël, la prostitution sacrée « profane » une vierge (Lev., xix, 29; xxi, 7, 9, 14). La profanation fait perdre à un être tout ce qu'il tenait de son union à Dieu : son prestige גאון (Is., xxiii, 9), sa gloire כבוד *(ibid.)*, sa beauté יפה (Ez., xxviii, 7). C'est une déchéance קלל (Is., xxiii, 9), une chute au sol נפל; chute de la couronne royale, par ex. (Ps., lxxxix, 40), chute du prince (Ez., xxviii, 16-17) et de son royaume (Lam., iii, 2). On peut expliquer, semble-t-il, de la même manière, le sens du substantif חלל, « blessé », que certains font dériver d'une autre racine : *ḥalla*, en arabe, « trouer ». Il s'agit bien, en effet, d'un cas de « désacralisation »; le חלל est un guerrier qui a perdu sa force sacrée (pour cette force sacrée, voir Jud., v, 2), une fois tombé à terre נפל (Jud., ix, 40; I Sam., xvii, 52; xxxi, 1, etc.) et baignant dans son sang (cf. Deut., xxxii, 42; Job, xxxix, 30). Bien qu'il ne soit pas mort (Job, xxiv, 12), on le considère comme définitivement réduit à l'impuissance (Ps., lxxxix, 11), et son contact rend impur, au même titre que celui des cadavres (Num., xix, 18; xxxi, 19; Ez., ix, 7).

La profanation peut porter un coup mortel à la vie d'un pays, lorsqu'elle « désacralise » ainsi ce qui assure la communion de ce pays avec la divinité : les offrandes (Lev., xxii, 15), l'observation du sabbat (Ex., xxxi, 14; Neh., xiii, 17, etc.), l'invocation du Nom (Lev., xix, 12; xx, 3; xxi, 6; Mal., i, 12), et finalement le sanctuaire lui-même (Lev., xxi, 12, 23; Ez., xxiii, 19; xxiv, 21). C'est précisément parce que la vie de la nation est en jeu que le profanateur doit être mis à mort (Ex., xxxi, 14; Lev., xix, 8; Num., xviii, 32).

Ce qu'il y a de nouveau dans la Bible, ici encore, c'est que la réalité d'Israël, peuple de l'Alliance, ait pris aux yeux des auteurs inspirés un caractère « sacré » (Zach., xiv, 20-21). De ce fait, l'occupation du territoire par des puissances étrangères se trouve considérée comme une véritable profanation (Is., xlvii, 6; Ez., vii, 21-22); et l'origine de cette profanation c'est dans le péché d'Israël qu'il faut la chercher. Ainsi donc, le péché « profane » l'Alliance (Mal., ii, 10); il « profane » le pays (Jer., xvi, 18).

Signalons la place qu'occupe ce thème de « profanation » dans les poèmes d'Ézéchiel sur la chute du roi de Tyr; le mot y revient 5 fois, soit que le prince ait « profané » le sanctuaire divin (xxviii, 18), soit que lui-même ait été « profané », c.-à-d. que, déchu, il ait été rejeté de la montagne de Dieu (Ez., xxviii, 7-8, 16). L'intérêt de ces textes (xxviii, 11-19 en particulier), c'est qu'ils utilisent « des éléments empruntés aux mêmes traditions populaires que Gen., ii-iii » (A. Gelin, *Théologie du péché*, 26), si bien que le péché d'Adam pourrait bien avoir été pensé dans cette perspective.

דמים, « sang versé », « vengeance du sang ». Les cadavres, nous l'avons vu, comptent parmi les agents les plus puissants de « désacralisation »; c'est pourquoi Jérémie n'hésitera pas à leur comparer les idoles qui profanent le pays d'Israël : « Ils ont profané ma terre du cadavre de leurs horreurs et rempli mon héritage de leurs abominations » (Jer., xvi, 18). Le sang versé דם, ou plus souvent דמים, tend à prendre en la matière une importance au moins égale. Aux yeux d'Ézéchiel, en particulier, le sang répandu partout semble avoir été le facteur déterminant du départ de Yahweh : « Le pays est plein de sang ! » (ix, 9). « Leurs mains sont pleines de sang ! » (xxiii, 37). « Malheur à la ville de sang ! » (xxiv, 6; cf. xxii, 2). « J'ai déversé ma fureur sur eux, à cause du sang qu'ils ont versé dans le pays et des idoles dont ils l'ont souillé; je les ai dispersés parmi les nations » (xxxvi, 18; cf. ii, 34; xix, 4; Is., lix, 3, 7).

L'idée du sang évoque sans doute, tout naturellement, celle de l'injustice : « Le pays est plein de jugement de sang, la ville est pleine de violence חמס » (Ez., vii, 23; cf. xxii, 12, 27, etc.). La généralisation de l'image chez les prophètes de l'exil appelle toutefois un autre genre d'explication. Il semble, en effet, que cette vision du sang répandu cherche moins à donner la mesure des crimes commis qu'à dépeindre l'étendue de la malédiction répandue sur le pays.

On sait que le sang versé sans raison חנם, c.-à-d. le sang innocent נקי, crie vengeance tant qu'il n'est pas retombé sur l'auteur du crime (Jos., ii, 19; Jud., ix, 24; II Sam., i, 16, etc.), le poursuivant jusqu'à la tombe (Ez., xxxv, 6). Traiter quelqu'un d' « homme de sang », c'est faire allusion moins à son forfait qu'à la malédiction attachée à sa personne (II Sam., xvi, 7); on considère en lui le maudit plutôt que l'assassin, un maudit que tout le monde fuit avec horreur : « Un homme affligé par le sang fuira jusqu'à la tombe; que nul ne l'arrête ! » (Prov., xxviii, 17). Ajoutons que cette malédiction ne pourchasse pas que le criminel, elle menace également les rois et les cités (I Reg., ii, 5; Deut., xxi, 8) qui n'ont pas procédé à son exécution, et étend son action maléfique jusque sur la terre elle-même qui a bu un sang innocent (Gen., iv, 11).

Par cette menace de mort qu'elle fait peser sur les individus et les sociétés, la vengeance du sang constitue un cas d'impureté particulièrement grave : « Vos mains sont pleines de sang, lavez-vous, purifiez-vous ! » (Is., i, 15). A David qui prétendait lui construire un Temple, Yahweh réplique, d'après le Chroniqueur : « Tu as versé beaucoup de sang et livré de grandes batailles, tu ne bâtiras pas de maison à mon nom, car tu as répandu beaucoup de sang à terre » (I Chron., xxii, 8). Il ne saurait ainsi prolonger son alliance avec Samarie et Juda, deux femmes qui sont passibles de condamnation, « que des hommes justes jugeront comme on juge les adultères et celles qui répandent le sang, car elles sont adultères et leurs mains sont pleines de sang » (Ez., xxiii, 45; cf. xvi, 38). La terre elle-même a été profanée (Num., xxxv, 33; Ps., cvi, 38), et Dieu ne peut plus y résider; avant de reposer à nouveau sur Jérusalem, il lui faudra la « purifier de son sang » (Is., iv, 4).

Grâce à cette image très primitive du sang qui réclame vengeance, les prophètes du temps de l'exil ont pu faire de l'injustice un cas d'impureté, sinon même le cas d'impureté par excellence. Les exactions et les meurtres, si souvent reprochés au peuple de l'Alliance par les premiers prophètes, deviennent ainsi ce qui profane le pays et rend impossible le maintien des liens unissant Yahweh à Israël.

3° *La purification.* — Toute réintégration dans l'amitié et la vie de Dieu implique la double démarche de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu. Si le pardon des offenses suppose le retour de l'homme, sa conversion, c'est toutefois sur le geste de Dieu que se porte l'attention dans le cas; tandis que, lorsqu'il s'agit de purification, c'est la démarche de l'homme qui passe au premier plan. A ce dernier, en effet, de prendre les mesures nécessaires pour se trouver en état de paraître devant Dieu; à lui d'utiliser les moyens que Dieu a mis pour cela à sa disposition,

l'eau avec les formules qui la rendent efficace, secret communiqué par Ea et Mardouk aux prêtres de Babylone, le sang donné par Yahweh à son peuple pour l'expiation (Lev., XVII, 11). Mais l'économie très particulière de l'Alliance, nous l'avons vu, confère au problème de l'impureté une dimension nouvelle; Israël ne doit pas seulement l'existence à la faveur de son Dieu, il ne saurait vivre autrement qu'étroitement uni à Lui. Qui dit pardon, dit alors par le fait même purification, l'un et l'autre relevant de l'initiative première de Yahweh.

Nous signalerons ici les termes qui évoquent l'idée de purification, ainsi que les rites sacrificiels « d'expiation ».

1. *Terminologie générale.* — **טהר**. Ce verbe, au piel « purifier quelque chose » et à l'hitpael « se purifier », est le terme technique de la Bible pour la purification rituelle. Se « purifie », par ex., celui qui doit rentrer dans le camp, d'où il a été exclu par l'impureté : « ...Vous serez purs et vous pourrez ensuite rentrer au camp » (Num., XXXI, 24; cf. Lev., XIV, 8). Se « purifient », également, les prêtres et les lévites avant leur entrée en service (Esdr., VI, 20; Neh., XII, 30; XIII, 22). D'une manière générale, c'est la purification qui permet aux hommes et aux choses de soutenir l'éclat de la sainteté divine, et fait qu'ils soient « purs devant Yahweh » (Lev., XVI, 30).

La purification apparaît tout à la fois comme l'œuvre de l'individu intéressé et celle des ministres du culte. Ainsi, le lépreux doit « se purifier », c.-à-d. se laver, se raser, nettoyer ses vêtements; et, en même temps, il doit se faire « purifier » par un prêtre (Lev., XIV). Pour la purification des lévites, Moïse reçoit l'ordre suivant : « Tu procéderas ainsi pour les *purifier :* tu feras sur eux une aspersion d'eau lustrale, ils se raseront le corps et laveront leurs vêtements, alors ils seront purs » (Num., VIII, 6); et le texte ajoute en matière de conclusion : « Les lévites *se purifièrent*, lavèrent leurs vêtements et Aaron les offrit avec le geste de présentation devant Yahweh. Puis il accomplit sur eux le geste d'expiation pour les purifier » (VIII, 21).

S'il s'agit de réalités matérielles, l'initiative de la purification appartient à celui qui en porte la responsabilité; il appartient à la maison d'Israël, par ex., de purifier son pays des cadavres (Ez., XXXIX, 12, 14, 16), au roi de purifier Jérusalem et Juda de ses idoles (II Chron., XXXIV, 3, 5, 8), aux lévites de purifier la maison de Yahweh (II Chron., XXIX, 15, 18), aux prêtres enfin de purifier l'autel et le sanctuaire (Lev., XVI, 19; Ez., XLIII, 26). Mais, lorsqu'il faudra purifier le peuple tout entier des souillures qui l'ont profané, ce sera Yahweh qui s'en chargera; et cette œuvre de purification se confondra, pour lui, avec son geste de pardon : « Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés; de toutes vos souillures et de toutes vos idoles je vous purifierai et je vous donnerai un cœur nouveau... » (Ez., XXXVI, 25; cf. XXXVI, 33; XXXVII, 23; Jer., XXXIII, 8; Ps., LI, 4).

En Israël, comme chez tous les peuples voisins, l'eau joue un grand rôle dans la purification, qu'il s'agisse d'aspersion (Lev., XIV, 7), de bain **רחץ** ou de lavage de vêtements **כבס**; si bien que ces deux derniers mots, à eux seuls, peuvent signifier « purifier » : « Lavez-vous **רחץ**, purifiez-vous ! » (Is., I, 16). « Quand Yahweh aura lavé **רחץ** les souillures des filles de Sion et nettoyé Jérusalem du sang qui est au milieu d'elle » (Is., IV, 4; cf. avec **כבס** : Jer., II, 22; IV, 14; Ps., LI, 4, 9).

Pour nous, l'eau lave en tant qu'elle dissout les taches; et nous nous représentons son action purificatrice comme purement négative. Les anciens, eux, y entrevoyaient bien plutôt l'idée d'un retour à la vie (voir P. Reymond, *L'Eau, sa vie et sa signification dans l'A. T.*, dans *Suppl. to V. T.*, VI, 1958). Ce n'était d'ailleurs pas n'importe quelle eau qui rendait pur; à Babylone, par ex., c'était l'eau originelle de l'Apsu; on l'appelait *mē balāṭi*, « l'eau de la vie », comme on appelait *šaman balāṭi*, « huile de la vie », l'huile dont l'onction venait en prolonger l'action thérapeutique. Le lien entre les propriétés curatives et purificatrices de l'eau se trouve en particulier illustré dans la Bible par l'ordre d'Elisée à Naaman : « Va te baigner sept fois dans le Jourdain et ta chair redeviendra pure »; ce à quoi l'araméen répliqua : « Est-ce que les fleuves de Damas, l'Abana et la Parpar ne valent pas mieux que toutes les eaux d'Israël? Ne pourrais-je pas m'y baigner pour être purifié? » (II Reg., V, 10-12). Qu'on songe encore à l'eau des sources que rien ne contamine (Lev., XI, 36), à « l'eau pure » du texte d'Ézéchiel que nous avons cité plus haut. Bref l'action de l'eau, dans la purification, devait être conçue comme une action régénératrice : en elle, l'être impur retrouvait la plénitude vitale, que la souillure lui avait fait perdre.

חטא. Ce verbe, au piel « purifier » et à l'hitpael « se purifier », peut être considéré comme un simple synonyme de **טהר**; l'on dit ainsi que celui qui ne « se purifie pas », **חטא**, du contact d'un mort, par ex., ne sera pas pur **טהר**, mais restera impur **טמא** (Num., XIX, 12-13). Comme avec **טהר**, sont l'objet de la purification des personnes aussi bien que des choses; des personnes : les lévites offerts à Dieu (Num., VIII, 21), les gens qui ont touché un mort (Num., XIX, 12; XXXI, 19); des choses : la maison lépreuse (Lev., XIV, 49, 53), les objets entrés en contact avec un cadavre (Num., XXXI, 20, 23), le sanctuaire (Ez., XLV, 18) et l'autel (Ex., XXIX, 36; Ez., XLIII, 22). Les procédés employés sont identiques : aspersions, bains, lavages, etc. Enfin, le sujet du verbe est le même; qu'il s'agisse de l'intéressé qui « se purifie », ou du ministre qui « purifie »; qu'il s'agisse enfin de Dieu, auquel on n'hésite pas à demander : « *purifie-moi* avec l'hysope et je serai pur **טהר**; lave-moi, et je serai plus blanc que neige » (Ps., LI, 9).

Cet emploi de **חטא** à côté de **טהר**, pour exprimer l'idée de purification, ne saurait étonner. Nous avons déjà signalé comment, soit à Babylone, soit dans la Bible, on passe tout naturellement de l'idée de rupture avec Dieu, **חטא**, à celle d'impureté. Le pécheur ne saurait, dans la perspective de l'Alliance, se considérer comme vraiment pardonné s'il n'a retrouvé, en même temps que la faveur de son Dieu, l'intimité de ses relations avec Lui; c'est pourquoi le Lévitique peut conclure, par ces mots, la liturgie des « Pardons » : « Vous serez purs de tous vos péchés devant Yahweh » (Lev., XVI, 30).

סלח, « pardonner », se rattache, par son origine, au vocabulaire de la purification; en accadien *salāḫu* signifie « asperger »; et, à Ras Shamra, le mot apparaît dans un contexte rituel avec, peut-être, un sens analogue. Le Lévitique emploie souvent le verbe sous forme impersonnelle, concluant chaque cas de sacrifice pour le péché par la formule : « et il leur sera pardonné » (Lev., IV, 30; V, 26; cf. XIX, 22; Num., XV, 26, 28), comme si l'auteur du pardon intéressait moins que son bénéficiaire. **סלח**, cependant, a très tôt débordé ce cadre cultuel primitif, pour exprimer l'idée de pardonner des torts personnels (voir par ex. : Ex., XXXIV, 9; Deut., XXIX, 19; I Reg., VIII, 30, 34, etc.; Lam., III, 42; Am., VII, 2), pardon qui est même attribué à la pitié, **רחם**, du Dieu offensé (Num., XIV, 19; Is., LV, 7; Dan., IX, 9). Le verbe, toutefois, quand il est employé à un mode personnel, n'a jamais d'autre sujet que Dieu, et ne s'applique

pas aux relations entre mortels. On remarquera également que l'accent se trouve mis, comme pour la purification, sur la réparation des conséquences du péché. La préposition לְ, par ex., qui introduit le complément de סלח, s'applique tout autant au pécheur qu'au péché; exactement comme l'on dit : guérir un malade ou guérir une maladie. סלח et רפא, « guérir », de fait, sont parfois rapprochés : « C'est lui qui pardonne toutes tes iniquités, qui guérit toutes tes maladies » (Ps., ciii, 3; cf. II Chron., vii, 14; Jer., xxxiii, 6-8). Ainsi, dans l'emploi du mot סלח, on voit l'idée de pardon et de purification se rejoindre, sinon s'identifier.

2. *Sacrifices et rite d'expiation.* — Il ne saurait être question de traiter ici le problème des sacrifices et du rite d'expiation, pour en analyser, en particulier, la nature et la signification. Ce problème, nous voulons simplement en replacer les données générales dans la perspective de notre présentation du péché. Aucun rite sacrificiel ne figure pour la réparation de l'injustice commise par le רשע, non plus que dans la prière du pénitent implorant son retour en grâce. Ces rites n'apparaissent qu'à propos de la purification des personnes, comme de celle des lieux et choses consacrés. Si le texte parle alors de « péchés », il s'agit de « péchés par inadvertance » (cf. L. Moraldi, *Espiazione...*, 145 sq.), péchés qui, nous l'avons vu, ne sont que matière à impureté.

En ce qui concerne le חַטָּאת, « sacrifice pour le péché », faisons simplement remarquer les rapports de ce substantif avec le piel חִטֵּא, « purifier ». Ce dernier signifie parfois, en effet, « offrir un sacrifice חַטָּאת » (Lev., vi, 19; ix, 15; II Chron., xxix, 24; cf. L. Moraldi, *op. cit.*, 135); tandis que חַטָּאת, de son côté, peut servir à désigner l'eau qui enlève l'impureté, eau avec laquelle on « purifie » חִטֵּא (Num., xix, 12; xxxi, 23), et qu'on nomme encore pour cette raison, « eau d'impureté », מֵי נִדָּה (Num., viii, 7; xix, 9).

Il en va de même, semble-t-il, du sacrifice אָשָׁם. Beaucoup d'auteurs, il est vrai, le mettent plutôt en relation avec l'idée de réparation de l'injustice commise; ils s'appuient pour cela sur les trois textes suivants : Lev., v, 14-16; v, 20-26; Num., v, 6-8. Or, en chacun de ces trois textes, la réparation a déjà été expressément mentionnée; elle consiste dans la restitution du bien volé, avec un surplus de compensation (Lev., v, 16, 23; Num., v, 7). Il faut donc chercher une autre explication au sacrifice אָשָׁם qui s'y ajoute. Le voleur ou recéleur a fait un faux serment (Lev., v, 22, 23), il a commis un sacrilège מעל ביהדה (Lev., v, 21, 25; Num., v, 6), et, de ce fait, il est אָשָׁם, tombant sous le coup d'une malédiction. C'est pour en être quitte qu'il paraît ainsi nécessaire de joindre à la réparation de l'injustice un rite de purification; dans le cas, un sacrifice.

כִּפֻּר, « expiation ». La question de l'expiation a déjà fait l'objet d'un article dans ce Dictionnaire; d'autres études cependant ont paru depuis lors, qui ouvrent des perspectives sensiblement différentes, en particulier la thèse de L. Moraldi, *op. cit.*, que nous avons souvent citée ici. Nous ne chercherons pas à rouvrir le débat; nous voulons seulement, en quelques lignes, situer le problème par rapport à notre analyse du Péché.

De même qu'en Babylonie *kuppuru* et *ellu*, « purifier », כִּפֻּר et טהר se rencontrent fréquemment ensemble : pour la purification après l'accouchement (Lev., xii, 7-8), pour la purification du lépreux (Lev., xiv, 19, 31), à propos du flux de sang de la femme (Lev., xv, 30), pour la purification du sanctuaire et de l'autel (Ez., xliii, 26). Même parallélisme entre כִּפֻּר et חִטֵּא pour la purification de l'autel (Lev., viii, 15; Ez., xliii, 20) ou pour celle de la maison lépreuse (Lev., xiv, 49-53). כִּפֻּר, טָהֵר, חִטֵּא peuvent même se retrouver tous les trois ensemble : « En ce jour, on fera l'*expiation* pour vous purifier חטא. Vous serez purs טהר devant Yahweh de tous vos péchés » (Lev., xvi, 30; cf. Num., viii, 21).

Mais, à la différence de טהר et de חטא, כפר ne se rencontre pas à l'hitpael; ce genre de purification demeure exclusivement l'œuvre du ministre du culte, voire de Dieu lui-même (cf. Deut., xxi, 8; Ps., lxv, 4; lxxviii, 38; lxxix, 9; Jer., xviii, 23; Ez., xvi, 63); l'intéressé n'en est jamais l'agent.

Parler de purification des péchés, c'est, ici encore, évoquer la purification de l'impureté consécutive au péché, impureté qui, des personnes, s'est étendue au pays, au sanctuaire et à l'autel : « Il fera sur l'autel l'aspersion du sang, il le rendra pur טהר et saint קדשׁ de toutes les impuretés טמא des enfants d'Israël » (Lev., xvi, 19). Beaucoup plus fortement toutefois qu'avec מהר et חטא, la purification revêt, ici, l'aspect d'un exorcisme contre les maléfices dégagés par le péché. Le mot, en dehors du rituel, apparaît en effet lorsque la vie d'un individu, ou celle de la communauté, se trouve menacée; il peut s'agir alors, par ex., de la vengeance du sang : « Nos mains n'ont pas versé ce sang et nos yeux n'ont rien vu : *couvre* (c.-à-d. « protège ») Israël ton peuple, toi Yahweh qui l'a délivré, et ne laisse pas verser un sang innocent au milieu d'Israël ton peuple. Et ils furent *couverts* (c.-à-d. « protégés ») contre la vengeance du sang (Deut., xxi, 8, trad. *Bible de Jérusalem*, 1re éd.; cf. Num., xxxv, 33; Deut., xxxii, 43; II Sam., xxi, 3), comme il peut s'agir d'une plaie, נגע (Ex., xxx, 12), נגף (Num., viii, 19; xvii, 11-12; xxv, 13), ou d'un fléau « exterminateur », שחת (Ps., lxxviii, 38; cf. Ex., xxxii, 30 et Ps., cvi, 23).

En donnant à « couvrir » le sens de « protéger », nous ne voyons donc pas de difficulté à traduire כִּפֻּר par « couvrir », comme le fait la *Bible de Jérusalem* dans le texte précédemment cité (voir *contra*, cependant, L. Moraldi, *Espiazione...*, 183-192). L'usage du sang, pensons-nous, a pu constituer à l'origine une simple mesure prophylactique. On l'admet, généralement, lorsqu'il s'agit du texte fameux sur la Pâque, Ex., xii, 12-13 : « A la vue de ce sang, je passerai outre et vous échapperez au fléau destructeur לְמַשְׁחִת נֶגֶף », texte où figurent précisément les deux termes נגף et שחת, que l'on trouve par ailleurs, nous l'avons vu, en relation avec כפר.

L'idée de « protection », que nous soupçonnons dans le mot, ne représente de toute manière que l'aspect négatif de la question. *Kuppuru* et *quddušu*, « sanctifier », vont généralement de pair à Babylone. De même, dans le Lévitique, on trouve כפר à côté de קדשׁ, « sanctifier » (viii, 15; xvi, 19). Le rite, en effet, semble bien contenir l'idée de « consécration », comme l'a fortement souligné le P. Lyonnet (*De Peccato*, ii, 125 sq.).

La purification, dont l'homme peut prendre l'initiative, mais que rend efficace l'intervention du

ministre du culte, sinon celle de Dieu lui-même, achève la réconciliation entre Yahweh et son peuple. C'est là la dernière étape de son œuvre de salut, le couronnement de son effort pour arracher les siens au mal et les attirer vers Lui : « Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés; de toutes vos souillures et de toutes vos idoles je vous purifierai. Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau... Je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez mes coutumes. Vous habiterez le pays que j'ai donné à vos pères. Vous serez mon peuple et moi je serai votre Dieu » (Ez., XXXVI, 25-28). « Crée en moi un esprit pur, renouvelle en mon sein un esprit affermi. Ne me rejette pas de ta face, ton esprit saint ne me l'enlève pas » (Ps., LI, 12-13).

Le vocabulaire du péché dans l'A. T. est abondant et varié. Pour en préciser les nuances, qui souvent échappent aux traducteurs, nous avons cherché à le replacer dans le cadre concret des relations entre Yahweh et Israël. Au point de départ, il y a le mal רע, principe de mort et de mensonge, l'opposé de ce que Dieu veut; puis vient l'injustice du רשע, opposition déclarée à l'avènement de la justice divine, qu'inexorablement brisera le jugement de Yahweh. Avec חטא, עון, פשע, on aborde le problème d'une douloureuse rupture entre Dieu et l'homme, rupture que réparera le pardon. Reste enfin l'impureté, qui interdit le commerce avec Dieu, cette union à Lui vers laquelle tend toute la Bible, et que doivent rendre possible l'eau et le sang de la purification. Tout cela réuni, mal, injustice, rupture, impureté, constitue l'envers de la montée vers Dieu, de l'adhésion à son dessein qui devrait être la réponse de l'homme à son appel.

Ajoutons, pour terminer, que cette étude du vocabulaire n'épuise pas le sujet, car le sens biblique du péché se laisse encore découvrir dans les récits où l'on raconte et interprète les dramatiques péripéties de l'histoire du salut. Il serait donc légitime, sinon même nécessaire, de compléter notre analyse par l'exégèse de textes, où sont présentés les faits qui ont le plus profondément marqué l'évolution de la pensée religieuse d'Israël; le péché d'Adam (voir sur ce point, en particulier, S. Lyonnet, *De Peccato*, I, *De narratione Gen., III, 23 sq.*; P. van Imschoot, *Théol. de l'A. T.*, I, 287 sq., avec la bibliographie sur la question), l'adultère de David, ou l'histoire du veau d'or. Mais en cherchant, de cette manière, à cerner plus profondément la réalité du péché, on devra prendre garde de ne pas appliquer la définition ainsi obtenue aux mots hébreux traduits habituellement par « péchés », « fautes » ou « transgressions »; ces mots, seule une rigoureuse étude de vocabulaire doit permettre d'en délimiter le sens.

BIBLIOGRAPHIE. — A. Barucq, *Péché et Innocence dans les psaumes bibliques et les textes religieux de l'Égypte du Nouvel Empire*, dans *Études de critique et d'histoire religieuses*, Lyon, 1948, p. 111-137. — E. Beaucamp, *Justice divine et pardon (Ps., LI, 6)*, dans *A la Rencontre de Dieu*, Mémorial Gelin, Lyon, 1961, p. 129-144; *La Justice de Yahweh et l'économie de l'Alliance*, dans *Studii Biblici Franciscani Liber annuus*, XI, 1961, p. 5-55. — H. Birkeland, *The Evildoers in the Book of Psalms*, Oslo, 1955. — A. M. Blackman, *Purification (Egyptian)*, dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Hastings), 1918, n° 10, p. 476-482; *Righteousness (Egyptian)*, *ibid.*, n° 10, p. 792-800; *Sin (Egyptian)*, *ibid.*, n° 11, 1920, p. 544-545; — A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the rabbinic Literatur of the first century*, dans *Jew's College Publication*, n° 11, Londres, 1928. — A. Caquot, *Sur une désignation vétéro-testamentaire de l'insensé*, dans *Rev. d'Hist. des Rel.*, 1959, p. 1-16. — R. G. Castellino, *Le Lamentazioni individuali et gli inni in Babilonia et in Israele*, Turin, 1940; — C. Clemen, *Das Problem der Sünde*, Berlin, 1936. — J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis*, Louvain, 1948. — Ph. Delhaye, *Le péché actuel. Sa notion dans la Bible*, dans *Ami du clergé*, t. 68 (1958) et t. 69 (1959). — J. Delorme, *Conversion et pardon selon le prophète Ézéchiel*, dans *Mémorial J. Chaine*, Lyon, 1950, p. 115-144. — R. De Vaux, *Les Institutions de l'A. T.*, II (sacrifices pour le péché, 296-99, 311, 343, 344, 416), Paris, 1960. — P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, p. 211-241 (*La loi morale*). — R. Drioton, *Le jugement des âmes dans l'ancienne Égypte*, Le Caire, 1949. — A. Eberharter, *Sünde und Büsse im A. T.* (Biblische Zeitfragen), Munster-en-W., 1924. — W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, II-III (*Sünde und Vergebung*, 264-345), 4e édit., Stuttgart, 1961. — G. Furlani, *Sulle liste babilonesi e assire di peccati*, dans *Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, 1930, p. 118-146; *Il peccato nella Religione degli Hittiti*, dans *Giornale della Società Asiatica Italiana*, III, 1935, p. 129-147; *Di un significato della radice semitica « ht' »*, dans *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 1953, p. 371-384. — A. H. Gardiner, *Ethics and Morality (Egyptian)*, dans *Encycl. of Rel. and Eth.* (Hastings); *The Attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Death*, Cambridge, 1935. — A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'A. T.*, Paris, 1948, p. 64-71; *Le péché dans l'A. T.*, dans *Théologie du péché*, Tournai, 1950, p. 23-47; *La sainteté de l'homme selon l'A. T.*, dans *Bible et vie chrétienne*, n° 19, 1957, p. 35-48. — A. George, *Fautes contre Yahweh dans les livres de Samuel*, dans *R. B.*, 1946, p. 161-184; *Le sens du péché dans l'A. T.*, dans *Lumière et Vie*, n° 5, 1952, p. 21-40. — J. Guillet, *Thèmes bibliques*, Paris, 2e édit., 1954, p. 94-129 (*Thèmes de péché*). — J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*, Berlin, 1938; *Sünde und Offenbarung nach alt. u. nt.licher Anschauung*, dans *Zeitschr. für syst. Theol.*, X, 1932, p. 163-199. — J. Herrmann, *Die Idee der Sühne im A. T. Eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes « Kipper »*, Leipzig, 1905. Ἱλάσκομαι, *Sühne und Sühneformen im A. T.*, dans *T.W.N.T.*, III (1938), p. 302-311. — F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, Berlin, 1955. — P. Humbert, *L'emploi du verbe כזב et de ses dérivés substantifs en hébreu biblique*, dans *Z. A. T. W.*, LXV, 1953, p. 35-44; *Le substantif « to'ba » et le verbe « t.b' » dans l'A. T.*, dans *Z. A. T. W.*, LXXII, 1960, p. 217 sq. — E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (*Le péché et la rédemption*, 226-239), Neuchâtel, 1955; *Les bases théologiques de l'éthique de l'A. T.*, dans *Suppl. to Vetus Testamentum*, VII, 39-51. — Ch.-F. Jean, *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens*, Plaisance, 1925. — J. Köberle, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christentum*, Munich, 1905. — Koch, Klaus, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im A. T.?*, dans *Zeitschr. für Theol. u. Kirche*, LII, 1955, p. 1-42. — L. Koehler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingue, 1936, p. 153-169. — W. G. Lambert, *Morality in Ancient Mesopotamia*, dans Jaarbericht *Ex Oriente Lux*, XV, 1958, p. 184-196. — St. H. Langdon, *Expiation and Atonement (Babylonian)*, dans *Encycl. of Rel. and Eth.* (Hastings), V, 1912, p. 637-640; *Sin (Babylonian)*, *ibid.*, XI, 1920, p. 531-533. — A. Lefèvre, *Ange ou bête? La puissance du mal dans l'Ancien Testament*, dans *Satan*, Études Carmélitaines, Paris, 1948. — L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, I, Paris, 1960. — S. Lyonnet, *De Peccato et Redemptore*, I, *De Notione Peccati*; II, *De Vocabulario Redemptionis*, Rome 1957, 1960. — J. Mac-Avoy, *Endurcissement (dans la Bible)*, dans *Dict. de Spir.*, 642-652. — B. Mariani, *Il peccato rituale nel vecchio Testamento*, dans *Il Peccato*, Rome, 1959, p. 32-48. — A. Médebielle, EXPIATION, dans *D. B. S.*, III, 1938, col. 1-162. — V. Monty, *La nature du péché d'après le vocabulaire hébreu*, dans *Sciences ecclésiastiques*, 1948, p. 95-108. *Péchés graves et légers, d'après le vocabulaire hébreu*, *ibid.*, 1949, p. 129-168. — L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori*, Rome, 1956. — J. Morgenstern, *The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion*, dans *Mitteilung der vorderasiat. Gesellschaft*, Berlin, 1905. — L. Morris, *The biblical idea of Atonement*, dans *Australian Biblical Review*, II, 1953, p. 83-95; *The punishment of Sin in the O. T.*, *ibid.*, VI, 1958, p. 61-86. — S. Mowinckel, *Awän und die individuellen Klagepsalmen*, dans *Psalmenstudien*, Kristiania, 1921. — J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, I-II (*Sin and Curse*, 411-452), Londres, 1926. — R. Pettazoni, *La confessione dei Peccati*, I-III, Bologne, 1929-1936. — T. G. Pinches, *Confession (Babylonian)*, dans *Encycl. of Rel. and Eth.* (Hastings), III, 1910, p. 825-827. — O. Procksch,

Theologie des Alten Testaments, Gütersloh, 1950, p. 632-667. — G. Quell, ἁμαρτάνω. *Die Sünde im A. T.*, dans *T. W. N. T.*, I, 1933, p. 267-288. — G. Rad (von), *Theologie des A. T.*, I, Munich, 1958, p. 157-164; 261-271. — P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, II, *La symbolique du mal*, Paris, 1960. — N. H. Ridderbos, *De « Werkers der ongerechtghed » in de individueele Psalmen*, 1939. — C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Salvation. A Study of atonement*, Londres, 1946. *The Bible doctrine of sin and of the way of God with sinners*, Londres, 1953. — J. Sainte Fare Garnot, *L'appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens des origines à la fin de l'ancien empire*, dans *Recherches d'archéol., de philol. et d'hist.*, IX, Le Caire, 1938. — J. Scharbert, *Fluchen und Segnen im A. T.*, dans *Biblica*, XL, 1959, p. 1-26; *Das Verbum « PQD » in der Theologie des A. T.*, dans *Biblische Zeitschrift*, IV, 1960, p. 209-226. — D. Schötz, *Schuld und Sündopfer in A. T.*, Breslau, 1930. — F. Spadafora, *Il peccato nel Vecchio Testamento*, dans *Il Peccato*, Rome, 1959, p. 49-68. — E. A. Speiser, *Census and Ritual Expiation in Mari and Israel*, dans *B. A. S. O. R.*, CXLIX, 1958, p. 17-24. — J. Spiegel, *Die Idee der Totengericht in der ägyptischen Religion*, dans *Leipz. Aegyp. Studien*, Heft 2, 1935. — H. J. Stoebe, *Gut und Böse in der yahvistischen Quelle des Pentateuch*, dans *Z. A. T. W.*, LXV, 1953, p. 188-204. — W. Staerk, *Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums, besonders der Dichter der sog. Busspsalmen*, Tubingue, 1905. — J. Stalker, *Names for Sin*, dans *The Expositor*, Fourth Series, X, 1894, p. 214 sq. — J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, Berne, 1940; *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zurich, 1946.

E. Beaucamp.

II. DANS LA GRÈCE ANTIQUE. — Le problème du péché dans la Grèce antique peut se considérer d'un point de vue théorique ou d'un point de vue historique, à partir des faits. Théoriquement, dit-on, « le concept du péché au sens propre, qui en met l'essence dans la désobéissance à Dieu, est étranger à l'Hellène; ἁμαρτία ne signifie que le manquement moral, et c'est le christianisme qui a le premier donné au mot sa couleur religieuse » (cf. M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Gœttingue, 1947, p. 39). Cette phrase de Max Pohlenz reparaît, au moins équivalemment, dans maint exposé récent (cf. J. Dumortier, dans *Mélanges de science religieuse*, XVI, 1959, p. 6; G. Morelli, *Il Peccato*, Rome, 1959, p. 273). Elle vaut, sans doute, pour le péché au sens strict; l'article du Kittel ne craint pas d'affirmer : « Le concept chrétien de péché n'existe pas dans la Grèce classique, qui ne connaît pas de péché de l'homme au sens d'inimitié avec Dieu » (G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart, 1933, p. 199 [Stählin-Grundmann]); en un sens plus large, ce n'est pas aussi vrai. Historiquement, en effet, l'étude du vocabulaire et l'examen des attitudes religieuses aboutissent à des conclusions assez différentes : il en est ici comme de la notion de Dieu ou de celle de conscience; les mots ont pu manquer, non la réalité profonde. Ainsi Platon n'est jamais arrivé à la conception d'un Dieu personnel; les attributs de la divinité se répartissent entre l'Idée du Bien de la *République* et le Démiurge du *Timée*, qui n'est qu'un dieu subordonné. Ce n'est cependant pas une raison pour réduire la pensée de Platon à un rationalisme. L'élément religieux y a toujours tenu une place importante et ne peut se dissocier complètement de l'élément métaphysique; son *théion* ne peut, quoi qu'on ait dit, appartenir exclusivement à l'ordre philosophique (cf. mes remarques sur l'ouvrage de J. Van Camp et M. Canart, *Le sens du mot « Theios » chez Platon* [Paris, 1956], dans *Recherches de science religieuse* [= *R. S. R.*], XLVII, 1959, p. 265-267). Quant à la conscience, si le substantif συνείδησις n'apparaît que sporadiquement et tardivement chez les auteurs classiques, longtemps après le verbe συνειδέναι (cf. mes *Religions de la Grèce antique*, dans *Histoire des religions*, III, Paris, 1955, p. 288), des textes de l'*Oreste* d'Euripide et du *Banquet* de Platon supposent une élaboration déjà avancée du concept de conscience morale (Euripide, *Oreste*, 395-396; Platon, *Banquet*, 216 *b*).

I. Attitude en face du péché. — Oreste, que nous venons de mentionner, et l'Alcibiade du *Banquet* représentent, mieux que d'autres personnages, l'âme grecque en face du péché.

Examinons d'abord le cas d'Oreste. Faut-il remonter à Homère? Sans doute, la tragédie doit beaucoup à l'épopée, même dans le domaine de l'éthique. Elle tient d'elle ses légendes, et les allusions de l'*Odyssée* à la mort d'Agamemnon contiennent déjà l'essentiel sur l'adultère de Clytemnestre, son meurtre et celui d'Égisthe (*Odyssée*, III, 303-310). La *XI*e *Pythique* de Pindare a pu diverger sur quelques détails, et de même la version des trois tragiques; mais le problème était posé dès l'origine. Il a été récemment examiné par G. Morelli, qui miminise, à mon sens, l'originalité d'Eschyle (G. Morelli, *Il peccato nei tragici greci*, dans *Il peccato*, Rome, 1959, p. 273-292, surtout p. 281 sq.). Chez ce poète, en effet, la loi du talion et l'implacable justice des Érinyes cèdent à la plaidoirie d'Apollon et au jugement d'Athéna; à la vindicte aveugle se substitue une norme nouvelle : le dieu de Delphes absout le « matricide » malgré lui, qui n'a fait qu'obéir à ses ordres et dont la volonté n'était pas engagée dans le crime (cf. *Les religions de la Grèce antique*, p. 228-230; R. Scherer, *L'homme antique*, Paris, 1958, p. 110-117). Saluons ici un des premiers exemples de la distinction entre le fait et l'intention (cf. G. Morelli, *op. cit.*, 277-278; sur les retards de la distinction, cf. K. Latte, dans *Archiv für Religionswissenschaft* [= *A. R. W.*], XX, 1920-1921, p. 254-258 et 272). Longtemps, aux yeux d'une justice fondée sur la mythologie traditionnelle, l'intention n'avait pas compté; c'est ce que j'écrivais naguère à propos du poème de Rhianos « contre la divinisation des souverains » (dans *R. S. R.*, XLVIII, 1960, p. 57); mais une note amorçait les réserves qu'appelle une telle assertion, en renvoyant à la distinction établie par Platon (*Lois*, IX, 862 *a-b*) entre dommage volontaire et injustice involontaire (*ibid.*, p. 57, n. 6); Platon, à vrai dire, ne s'en tire peut-être que par un jeu de mots sur « volontaire », ἑκούσιος (cf. A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford, 1959, p. 306). Il faut toujours citer cette page des *Lois*, où A. Jagu verrait, avec L. Robin, une réplique (anticipée?) à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote (A. Jagu, *La conception platonicienne de la liberté*, dans *Mélanges... Diès*, Paris, 1956, p. 133-134; *Les philosophes grecs et le sens du péché*, dans *Théologie du péché* [ouvrage collectif], Paris, 1960, p. 201, n. 3; L. Robin, n. 23 au l. IX des *Lois* dans *Platon*, la Pléiade, II, 1942, p. 1536). Voici la traduction qu'A. Diès en a donnée dans la collection Budé : « Évitons donc, pour avoir posé que tous les torts sont des injustices, de nous imaginer qu'ainsi les injustices revêtent aussi, en elles-mêmes, deux formes, l'une volontaire, l'autre involontaire; car les torts involontaires ne sont ni moins nombreux ni moins grands que les volontaires... Ce que j'affirme... ce n'est pas que causer un dommage à quelqu'un sans le vouloir et sans en avoir l'intention est faire une injustice, mais involontaire; ce n'est point non plus dans ce sens que je légiférerai, en décrétant que c'est là une injustice involontaire; non, je prononcerai qu'un tel tort n'est même pas du tout une injustice, si grand ou si petit soit-il pour le patient : souvent même, d'un avantage conféré indûment à quelqu'un, nous dirons... que celui qui le confère commet une injustice. Ce n'est pas, en effet, le simple fait de donner à quelqu'un quelque chose ou, au contraire,

de le lui enlever, que nous devons qualifier brutalement de justice ou d'injustice; mais, au contraire, le caractère ou l'intention de justice qu'on met dans cet acte d'avantager ou d'endommager quelqu'un, voilà ce que doit considérer le législateur. C'est à ces deux choses qu'il doit regarder, à l'injustice et au dommage » (*Lois*, IX, 861 *e*-862 *b*). Il faut rapprocher cette page des *Tétralogies* attribuées à Antiphon, qui précisent « la distinction capitale entre faute volontaire et involontaire » (cf. H. Jaeger, dans *Numen*, VI, 1959, p. 201) : par ex., III *(2e Tétr.)*, β 6 et γ 7; IV *(3e Tétr.)*, γ 8.

Autre type d'attitude en face du péché : l'Alcibiade du *Banquet*. Le noble Athénien s'y livre, devant les convives, à une confession parfois scabreuse. Cet effronté n'est cependant pas incapable de rougir; mais il est réservé à Socrate de faire naître en lui une impression de honte : « Il est le seul homme en face de qui j'éprouve un sentiment qu'on ne s'attendrait guère à trouver en moi : celui d'être honteux devant quelqu'un. Or ce n'est qu'en face de lui que j'ai honte de moi... Je me dérobe donc à ce maître par la fuite, et, quand il m'arrive de l'apercevoir, j'ai honte au souvenir de mes aveux passés » (216 *b*, trad. L. Robin). Notons les deux emplois du verbe qui signifie « rougir, avoir honte », αἰσχύνεσθαι : d'abord avec une personne, ὀντινοῦν, τοῦτον (*b* 2), puis avec les aveux, τὰ ὡμολογημένα (*b* 6).

II. Aveu et repentir. — Cette confession publique, arrachée par l'ivresse, n'a rien de sacramentel. On s'est demandé naturellement si, pour une comparaison avec la confession chrétienne, il y avait davantage à tirer des inscriptions d'Asie Mineure, éditées ou rééditées dans *Monumenta Asiæ minoris antiqua* (*Monumenta Asiæ Minoris antiqua* [= *M. A. M. A.*], IV, Manchester, 1933, nos 279-290. Les nos 282-286 rééditent les nos 25, 26, 23, 24, 13 de Steinleitner). Une partie de ces textes avaient été utilisés par Fr. Steinleitner (Fr. Steinleitner, *Die Beichte im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, Leipzig, 1913, p. 47-61); R. Pettazzoni les a largement cités, analysés et souvent traduits (R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, II, vol. 3, Bologne, 1936, p. 54-64); il ne sera pas mauvais de compléter son exposé par les recensions consacrées à la dissertation de Steinleitner, en particulier celles de P. Wendland et d'O. Weinreich (P. Wendland, dans *Theologische Literaturzeitung* [= *T. L. Z.*], XXXIX, 1914, col. 514-515; O. Weinreich, dans *Liter. Z.-Bl.*, LXXV, 1914, col. 26-27), et par les articles de W. H. Buckler, un des éditeurs des *M. A. M. A.*, et d'A. Cameron (W. H. Buckler, *A Pagan Recantation*, dans *Cl. Review*, XLVII, 1933, p. 7-8; A. Cameron, dans *Harv. Theol. Review*, XXXII, 1939, p. 155-178 [sur *M. A. M. A.*, 279]).

Le culte de Létô et d'Apollon Lairbénos ou Lairménos (à Ortaköy et à Bahadinlar) comportait la confession de péchés, d'ordinaire rituels; O. Weinreich exclut les fautes proprement morales (O. Weinreich, *art. cit.*, c. 26). Le coupable « confesse » sa faute (ὁμολογεῖν, *M. A. M. A.*, 279; ἐξομολογεῖσθαι, *M. A. M. A.*, 282, 284, 289) et son « châtiment » (κολάζειν, *ibid.*, 279, 284, 287) et « proclame l'avis » (παραγγέλλειν) de « ne pas mépriser les dieux », παραγγέλλω μηδένα καταφρονεῖ(ν) τῶν θεῶν, *ibid.*, 280; cf. 279, 282, 284, 285; Virgile semble avoir traduit cette formule dans l'*Énéide* (VI, 620) à propos des grands criminels : [*Discite justitiam moniti et non temnere divos*]. W. H. Buckler distingue deux sortes de documents : les confessions directes avec verbe à la 1re personne du singulier; les récits d'expiation avec verbe à la 3e personne (cf. W. H. Buckler, *art. supra cit.*, p. 7).

Les inscriptions sont du IIIe ou du IIe s. de notre ère. On a souvent prétendu que la notion de repentir, proche de celle de confession, n'apparaissait pas avant le christianisme. Certains, sans doute, interprètent dans le sens d'un vrai repentir les vers des *Pontiques* d'Ovide (I, 1, 59-66) : [*Pœnitet... Ne non peccarim, mors quoque non faciet*] ou tel aveu de Sénèque (cf. R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nella antichità classica*, Florence, 1958, p. 458-463). Il y a plus ancien. Peut-être vaut-il mieux ne pas remonter jusqu'au fragment 43 D. de Démocrite : « le repentir des actions honteuses sauve notre vie », qu'au terme d'une enquête négative sur le repentir chez les Grecs E. Norden incline à rejeter comme inauthentique (E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig et Berlin, 1913, p. 134-136; mais cf. W. Jaeger, dans *Götting. gel. Anz.*, 1913, p. 590). Mais une inscription des environs de 300 av. J.-C., trouvée à Mélitopolis en Asie Mineure, reproduit des préceptes du temple de Delphes, entre autres « repens-toi d'avoir péché », ἁμαρτὼν μετανόει (*Sylloge*3 1268, II-8,). R. Pfeiffer en rapproche la seconde moitié d'un hexamètre de l'*Aition* de Callimaque publié dans les *Papyrus d'Oxyrhynque*, « afin qu'il y ait place au repentir », ἵν' ᾖ μετὰ καί τι νοῆσαι (*Oxyrhynchus Papyri*, XIX, 1948, no 2211, 2 v, v. 3. Cf. R. Pfeiffer, *L'Image de l'Apollon délien et l'éthique apollinienne*, dans *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1952, reproduit dans ses *Ausgew. Schriften*, Munich, 1960, p. 55-71), et la représentation d'Apollon attestée dès le IIe s. av. J.-C. par Apollodore d'Athènes, que cite Macrobe : les statues du dieu « tiennent dans la main droite les Grâces, l'arc et les flèches dans la gauche, parce qu'il est plus lent à châtier et que la main la plus prompte dispense les bénédictions » (F. Jacoby, *244 Fr. Gr. Hist.*, 95, d'après Macrobe, I, 17, 13). Macrobe écrivait ses *Saturnales* vers l'an 400 de notre ère; Swift se souvenait-il de ce texte quand, au ch. VI de *Gulliver*, il dépeignait la Justice « plus disposée à récompenser qu'à punir » (cf. R. Pfeiffer, *op. cit.*, p. 67)? L'éthique de Delphes et celle de Délos, dont témoigne Callimaque, sont donc en parfaite harmonie (*ibid.*, p. 70). L'une et l'autre s'accordent avec celle de Didyme. R. Harder a restitué un oracle de l'Apollon didyméen dans le sens d'une intériorisation du culte : Apollon n'a pas besoin des offrandes de ses adorateurs, mais de leur vie morale (cf. R. Harder, *Kleine Schriften*, Munich, 1960, p. 137-147, interprétant *Inschriften von Didyma*, Berlin, 1958, no 217).

III. Le vocabulaire. Souillure, égarement, péché. — Μετανοεῖν ne peut signifier « repentir » au sens plein que si ἁμαρτία comporte une véritable valeur morale. Comment arriver à préciser les mots qui désignent en grec la « faute » et, au moins analogiquement, le « péché »?

Il faut partir de la souillure (μίασμα) et de ses purifications. C'est la voie qu'a suivie, après L. Moulinier, P. Ricœur (cf. L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée... des Grecs...*, Paris, 1952; P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, Paris, 1960, surtout II, p. 16-17). Le P. Festugière avait montré que le passage de la notion de « sacré » à celle d' « impur » se fait par l'intermédiaire du concept de « séparation » : sont séparés le sacré, Dieu et les lieux consacrés (τέμενος), les personnes consacrées; et la pureté est une séparation du mal; l'Hippolyte d'Euripide ignore les contacts et les étreintes de l'amour, ἄθικτος... λέχους ἁγνόν (Euripide, *Hippolyte*, 1002-1006; A. J. Festugière, *La Sainteté*, Paris, 1942, p. 11-12). Peut-on remonter à Homère? Ce n'est pas évident : l'*Iliade* et l'*Odyssée* se taisent sur la souillure du meurtrier; s'il est question d'homicide commis par Phénix ou Patrocle, il n'est pas dit que cet homicide leur ait laissé une tache. Toutefois, des légendes fort anciennes

attestent ce genre de souillure; l'on ne peut dire qu'il n'apparaît pas avant les lois de Dracon aux VII^e-VI^e s. et le silence d'Homère n'est peut-être qu'apparent (cf. L. Moulinier, *op. cit.*, p. 58-61; P. Ricœur, *Finitude...*, II, p. 43).

Ἅγος et ἅγιος. L'esprit rude de ἅγιος a souvent paru s'opposer à l'hypothèse d'une origine commune entre ce mot et ἅγος, lequel n'est jamais attesté sous la forme *ἁγος. Dans un important article des *Mélanges Debrunner*, P. Chantraine et O. Masson ont proposé à nouveau de rattacher ἅγος et ses dérivés au groupe de ἁγνός et ἅγιος (P. Chantraine et O. Masson, *La valeur du mot ἅγος et de ses dérivés*, dans *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner*, Berne, 1954, p. 85-107). L'existence d'un ancien *ἁγος est prouvée par l'aspiration primitive de certains composés en αγης, comme εὐᾱγής « pur » (à distinguer d'εὐᾱγής « clair »). D'autre part, l'analyse sémantique dégage l'ambivalence de la notion du « sacré »; l'appartenance au sacré présente deux aspects : celui d'une puissance mystérieuse et redoutable, celui d'un accord avec cette puissance (*ibid.*, p. 97). « Le sacré peut être, soit l'abomination, soit la pureté religieuse, le point commun à ces deux notions étant l'interdit » (p. 104); « c'est l'idée de l'interdit religieux qui suscite la crainte... en même temps qu'il implique la sainteté et la pureté. L'objet sacré est redoutable par le fait qu'il est intouchable... et se révèle funeste; cette première notion conduit à celle de la souillure, tandis que l'appartenance aux dieux implique la notion de pureté rituelle » (p. 107). Les deux notions devaient se dissocier et aboutir à deux groupes : ἅγος et ses dérivés comme ἐναγής, avec idée de malédiction; ἁγνός et ἅγιος, « réservé aux dieux », d'où « pur ». Mais un certain nombre de mots ont conservé plus ou moins longtemps l'ambivalence ancienne : ainsi ἁγής, παναγής et les dérivés en -ίζω *(ibid.)*. En somme, l'analyse sémantique conduit à accepter l'étymologie des Grecs, qui avaient le sentiment d'une parenté entre ἅγος, ancien *ἁγος, et ἅγιος (p. 97); si l'aspiration d'ἅγος a disparu, assez tôt sans doute, c'est que la langue aura tiré parti de sa fragilité pour écarter ἅγος de ἅγιος (p. 98).

Ἁμαρτία, ἀμπλακία. Conformément à l'étymologie, Homère et toute la tradition poétique entendent par ces deux mots un « manquement », une « erreur ».

Pour le verbe ἁμαρτάνειν, voici les résultats de J. Dumortier (J. Dumortier, *Le sens du péché chez les Grecs au V^e s.*, dans *Mélanges de science religieuse*, 1959, p. 16-18). « Le verbe apparaît, sous diverses formes, vingt-neuf fois dans l'*Iliade*, mais il ne désigne la faute morale qu'une seule fois, en IX, 501, où il est question des offrandes et des sacrifices auxquels recourent les hommes pour apaiser les dieux », après quelque faute ou crime, ὅτε κέν τις... ἁμάρτῃ. Platon transpose dans la *République* une partie de ce texte (II, 365 *e* 4-5), et il « ne donne point à ἁμάρτῃ le sens d'erreur, mais bien d'injustice ou de crime » (J. Dumortier, *op. cit.*, p. 17), comme le prouve l'équivalent ἀδικεῖν (ἀδικητέον καὶ θυτέον ἀπὸ τῶν ἀδικημάτων, *e* 7-8), employé immédiatement après. De même, Thucydide, I, 42, « le parallélisme nous contraint à donner un sens voisin aux deux verbes ἁμαρτάνειν et ἀδικεῖν » (*ibid.*, p. 18). Cette équivalence reste exceptionnelle chez les poètes; la conception courante de l'erreur fatale, de l'égarement des grands crimes, sans faute personnelle, pouvait s'autoriser de l'exemple déjà mentionné d'Oreste et de ceux d'Héraclès ou d'Œdipe : Héraclès tue sa femme et ses enfants dans l'accès de folie provoqué par Lyssa (« la Fureur ») qu'a envoyée Héra; Œdipe abat son père et épouse sa mère en exécution de l'oracle de Delphes; ce sont des victimes, témoins de la misère de l'homme et de la distance infinie qui le sépare des dieux. Ici l'ἁμαρτία est prise au sens très atténué de faute excusable; « issue de l'aveuglement par les dieux », elle est « imprimée comme passivement dans le cœur » (cf. Eschyle, *Agamemnon*, 502; Sophocle, *Antigone*, 1259-1261). « L'histoire du mot révèle qu'il a désigné ensuite le moment intentionnel de l'injustice, puis, à l'intérieur du « volontaire », ce degré qu'Aristote situe entre l'injustice franchement volontaire et l'accident franchement involontaire : ainsi dans la *Rhétorique*, I, 13; 1374 *b*, 4-9, « les ἁμαρτήματα sont des fautes commises par calcul mais sans méchanceté, alors que les ἀδικήματα impliquent calcul et méchanceté et que les ἀτυχήματα ne comportent ni l'un ni l'autre » (P. Ricœur, *Finitude...*, II, p. 112-113; cf. aussi *Eth. à Nic.*, V, 10, 1135 *b* 12-19). Aristote essaie par là de « mettre de l'ordre entre « injustice », « faute excusable » et « accident »; mais « les mêmes mots trahissent le chevauchement de plusieurs « séries » conceptuelles, la série de la « souillure » et la série de l' « injustice », la série du « malheur » et la série du « volontaire » (*ibid.*, p. 114).

Cette hésitation sur la responsabilité de l'ἁμαρτία n'empêche pas l'*Odyssée* d'imputer aux hommes celle de leurs disgrâces; au souvenir d'Égisthe immolé par Oreste, Zeus dit aux immortels : « Écoute les mortels mettre en cause les dieux ! C'est de nous, disent-ils, que leur viennent les maux, quand eux, en vérité, par leur propre sottise, aggravent les malheurs assignés par le sort » (I, 32-34, trad. V. Bérard) (cf. l'écho (?) de ce texte chez Platon, *Rép.*, X, 617 *e* 4-5 : αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος).

Le σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν du v. 34 était appelé à une longue fortune. Voici, au III^e s. av. J.-C., le début d'un poème de Rhianos (de Béné en Crète) « contre la divinisation des souverains » : « Certes, je le vois bien, tous tant que nous sommes nous ne sommes qu'erreur, et nous portons les dons équivoques des dieux dans l'égarement de notre cœur ». L'ἁμαρτίνοοι du premier vers, qui s'applique à l'esprit égaré des mortels, est repris au v. 3 par ἀφραδίῃ κραδίης (« dans l'égarement de notre cœur »), au v. 12 par l'expression ἁμαρτωλῆσι νόοιο, qui en décompose les éléments (« dans la présomption de son esprit coupable »); enfin, au *fr.* 20, par ἀμπλακίῃσι (« fautes »). Au v. 2, les dons des dieux sont dits « ambigus », et « nous les portons pour notre malheur »; mais ce n'est pas la faute des dieux : la place d'ἀφραδίῃ, au début du v. 3, lui confère sa pleine valeur; le mot, propre à la poésie, et son équivalent en prose, ἀφροσύνη, désignent une « imprudence » qui confine à la démence, et ce mot les traduirait bien, formés qu'ils sont de l'α privatif et d'un verbe qui signifie « penser » (φρονεῖν) ou « réfléchir » (φράζειν). Alors que Rhianos emploie au datif singulier ἀφραδίῃ comme au v. 12 ὑπεροπλίῃ, « présomption », Homère n'use d'ordinaire que du datif pluriel pour ἀφραδίῃ, et c'est toujours le cas chez lui pour ὑπεροπλίῃ et pour le synonyme ἀτασθαλίῃ, le mot de Zeus au début de l'*Odyssée;* de même, dans l'élégie conservée par Démosthène (XIX, 255, v. 5), Solon s'en prend aux mauvais citoyens d'Athènes qui cherchent à la perdre dans leur égarement, ἀφραδίῃσιν; au v. 1079 du *Prométhée* d'Eschyle, Hermès avertit les Océanides de ne pas se laisser prendre par leur irréflexion au filet du châtiment divin, εἰς δίκτυον ἄτης ...ὑπ' ἀνοίας; et ce dernier terme, ἄνοια, remplace, au v. 17 de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, l'ἀφραδίῃ homérique : « ce qu'ourdissent les méchants en leur démence », σφετέραισιν ἀνοίαις. (Sur le poème de Rhianos, cf. *R. S. R.*, XLVIII, 1960, p. 55-61).

La notion de culpabilité. C'est Platon, nous l'avons vu dans sa transposition d'*Iliade*, IX, qui a définiti-

vement établi le rapport ἁμαρτία-ἀδικία. S'il n'associe pas les deux mots, il a des associations équivalentes entre ἀδίκημα ou ἀδικία et ἁμάρτημα, entre ἀδίκημα et ἁμαρτία. Ἀδικεῖν apparaît dès le *Criton;* on le retrouve au l. I de la *République*, à côté de παρανομεῖν; dans le mythe du *Phèdre;* aux l. VIII-IX des *Lois*, à côté d'ἄκων. Synonyme d'ἀδικία action, ἀδίκημα est apparenté et associé à ἁμάρτημα, qualifié comme lui de « volontaire », ἑκούσιος (*Lois*, IX, 860 *e* 9-10; cf. *Lettre* VII, 335 *a* 6). État ou action, ἀδικία se trouve apparenté et associé à πονηρία. Ἁμαρτανεῖν est apparenté et associé à ἀδικεῖν (*Hipp. min.*, 375 *c* 6), à ὑπερβαίνειν (*Rép.*, II, 366 *a* 3); on le trouve avec ἁμάρτημα (*Phédon*, 113 *e* 7 et *Lois*, V, 730 *a* 3). Ἁμάρτημα est apparenté et associé à ἀδικία (*Lois*, X, 906 *c* 3 et 6), à ἀδικεῖν (*Lois*, IX, 862 *e* 5-863 *a* 1); ἁμαρτία l'est à ἀδίκημα (*Gorgias*, 525 *c* 2 et 5).

L'intervention de l' « injustice » et sa substitution fréquente à l'antique « souillure » témoignent d'une conception juridique de la moralité : on est coupable envers la cité autant qu'envers soi-même ou envers les dieux. Que ceux-ci ne soient pas oubliés, que « peu à peu la faute devienne une impureté à leurs yeux, au point que finalement le coupable s'appellera « athée », ἄθεος » (cf. K. Latte, dans *A. R. W.*, XX, 1920-1921, p. 263-264), c'est ce qui ressort des associations platoniciennes ἀνομία-ἀθεότης (*Lettres* VII, 336 *b* 5), ἀδικία-ἀσέβεια (*Protagoras*, 323 *e* 4). L'association παρανομεῖν-ἀδικεῖν (*Rép.*, I, 338 *e* 5) reste dans le domaine de la légalité; associée à κακία, ἀδικία relève davantage du mal moral : c'est le cas de deux exemples de la *République*, « tu donnes à la justice le nom de vertu, à l'injustice celui de vice » (II, 348 *c* 5-6), « l'injustice et les autres vices » (X, 609 *d* 5). Il y a donc aussi un aspect personnel de l'injustice. Comme P. Ricœur l'a exposé dans son ouvrage récent, *Finitude et culpabilité*, auquel nous avons déjà emprunté, la « critique de la souillure héréditaire chez les Grecs du Ve s. » — « les Érinyes deviennent les Euménides, en même temps que la dette séculaire fait place à la responsabilité individuelle » (P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, II, p. 104-105); — provoque une révolution éthico-juridique; « la métaphore du tribunal... envahit tous les registres de la conscience de culpabilité; mais, avant d'être une métaphore de la conscience morale, le tribunal est une institution réelle de la cité; c'est par le canal de cette institution que s'est rectifiée la conscience religieuse du péché »... « Cette élaboration du vocabulaire grec de la culpabilité par le canal de la pénalité est un événement culturel immense : l'aventure de l'ὕβρις, de l'ἁμάρτημα, de l'ἀδικία, c'est l'aventure même de notre conscience à nous, hommes d'Occident; ...ainsi l'élaboration des concepts de la culpabilité, à travers l'expérience juridique et pénale des Grecs, dépasse la simple histoire des institutions pénales de la Grèce classique et appartient à (l') histoire exemplaire de la conscience éthico-religieuse » (*ibid.*, p. 107-108).

Fixé, comme celui de la direction de conscience (cf. *Dict. spir.*, III, 1957, col. 1002-1008), par l'usage de Platon, le vocabulaire du péché ne variera plus guère jusqu'à l'ère chrétienne.

IV. « Péché originel » et « orphisme ». — La question d'une conception grecque du péché originel a été soulevée par les discussions sur l'orphisme; mais rien ne permet d'attribuer à l'orphisme la croyance à une tache originelle. La « secte » aurait enseigné que « les Titans meurtriers de Zagreus sont les ancêtres de l'humanité. Zeus indigné de leur crime les a foudroyés et de leurs cendres sont sortis les premiers hommes qui participent à la nature divine de leurs ancêtres, fils du Ciel et de la Terre, mais en ont hérité aussi ce que Platon appelle la « nature titanique », c.-à-d. l'esprit de violence, la propension au mal. L'humanité reste donc souillée par le vieux crime » (A. Boulanger, *Orphée*, Paris, 1925, p. 33-34). Faut-il invoquer en faveur d'un péché originel le texte des *Lois* de Platon qui semble expliquer par une hérédité titanique des hommes l'anarchie et la désobéissance aux lois : « on manifeste ainsi et l'on reproduit la nature primitive des légendaires Titans, et l'on revient comme eux à cette condition ancienne où la vie pénible que l'on mène comporte des maux incessants » (Platon, *Lois*, III, 701 *c* 2-5). Seulement il s'agit ici non d'un péché originel dû à la nature titanique de l'homme (laquelle est proprement le dogme « orphique »), mais d'un retour (πάλιν, *c* 4) à la nature des Titans (cf. A. J. Festugière, dans *R. E. G.*, XLIX, 1936, p. 308-309; A. Boulanger, *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 74; I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley, 1941, p. 339-345; L. Moulinier, *op. cit.*, p. 238-242 et 300). Comme P. Ricœur l'écrit de toute la légende du démembrement de Dionysos : « C'est un très beau mythe, un vrai mythe de péché originel; le mélange qui constitue l'actuelle condition des hommes provient d'un crime antérieur, préhumain, surhumain; ainsi le mal est hérité; il renvoie à un événement qui inaugure la confusion de deux natures jusque-là séparées; cet événement est un meurtre qui signifie à la fois mort du dieu et participation au divin. Oui, c'est un très beau mythe. Malheureusement, nous n'avons aucun moyen de prouver qu'il appartenait déjà, sous cette forme accomplie, à « l'antique discours » de l'orphisme; nous avons même des raisons de soupçonner que c'est une invention néoplatonicienne, suscitée pour le plaisir et le bonheur de l'exégèse philosophante des mythes » (P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, II, Paris, 1960, p. 264; cf. p. 271-272).

Pas plus que le texte du IIIe livre des *Lois*, le fr. *133 S.* de Pindare ne suppose le dogme d'un péché originel qui serait essentiel à l'orphisme. Ce fragment, conservé par le *Ménon* de Platon (81 *b-c*) et classé généralement parmi les thrènes (par H. J. Rose en 1936 (cf. *infra*) et par B. Snell dans ses éditions de la *Bibliotheca Teubneriana* (1953 et 1955), figure dans l'édition d'A. Puech (Budé) parmi les *adèla* (no 21). Il y est question d'une « antique souillure » (traduction d'A. Croiset [*La Poésie de Pindare*], adoptée par A. Puech dans la collection G. Budé, *Pindare*, IV, Paris, 1923, p. 210. Mais dans sa propre traduction du *Ménon* de Platon, collection G. Budé, 1923, A. Croiset écrit : « pour leurs anciennes fautes », sens difficile à tirer du mot grec. C'est ainsi que comprend H. J. Rose, *The Ancient Grief*, dans *Greek Poetry and Life, Essays... Gilbert Murray*, Oxford, 1936, p. 82) ou mieux peut-être d'une « antique douleur » (à la suite d'un deuil) pour laquelle Perséphone a reçu une rançon; ceux qui lui ont payé cette rançon remontent au bout de huit ans à la lumière et deviendront des héros honorés des mortels. H. J. Rose s'étonne qu'on hésite à reconnaître dans la souffrance de Perséphone celle que lui a infligée la mort de son fils Dionysos-Zagreus : « la responsabilité pour ce crime descend, dans une certaine mesure, jusqu'à la race humaine, car celle-ci est sortie des cendres des Titans. En d'autres termes, nous avons dans ce document ancien une allusion à la théologie orphique avec son article du péché originel » (H. J. Rose, *ibid.*, p. 86). L. Moulinier raisonne autrement : « Quelle peut être cette souffrance antique sinon, conformément à un euphémisme bien connu, une souillure contractée par des ancêtres coupables? Nous ne saurions dire de quels ancêtres il s'agit... Dans Pindare, le châtiment... a lieu dans l'Hadès, et sur-

tout Perséphone joue un rôle de premier plan. C'est elle qui juge, qui accepte le paiement pour la faute. C'est elle, en somme, qui purifie, et pourquoi ne retrouverions-nous pas ici une espérance éleusinienne »? (L. Moulinier, *Le pur et l'impur...*, Paris, 1952, p. 300). Et plus récemment il ajoute : « (L'idée) d'hérédité mauvaise ne doit pas être confondue avec celle de miasme transmissible » (L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955, p. 57).

V. Le stoïcisme et la vie morale au seuil de l'ère chrétienne. — L'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, au IIIe s. av. J.-C., ou, au début du IIe s. de notre ère, les exhortations ardentes d'Épictète laissent bien en arrière la morale homérique (cf. *Les religions de la Grèce antique*, 268-273 et 286-289). A ne regarder que celle-ci, le terme de « péché » pouvait paraître anachronique; en tout cas, Homère ignore l'aspect subjectif du péché comme imperfection qui éloigne de Dieu : « ce que nous appelons le sens du péché est relativement rare dans la littérature grecque, encore que l'on puisse découvrir quelque chose d'analogue chez Eschyle et aussi, peut-être, dans l'enseignement moral et religieux du *Phédon* de Platon. Les confréries à demi exotiques de type orphique ou pythagoricien avaient probablement une certaine familiarité avec la conscience du péché; et le stoïcisme, au moins sous certaines de ses formes tardives, n'était pas étranger à ce sentiment » (cf. J. Adam, *The Religious Teachers of Greece*, Édimbourg, 1908, p. 48-49).

Si l'on s'en tient à une notion « laïque » du péché, nul doute qu'Épictète, en particulier, ne sache y voir « un manquement à l'humanité, qui la rabaisse au niveau de l'animal..., comme une maladie ou une impureté de l'âme, comme un esclavage et pardessus tout comme une ignorance et une illusion » (cf. A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1894, p. 134; cette section, « Le péché » [p. 133-144], reste ce qu'il y a de plus solide sur le sujet). Sa délicatesse en matière morale se manifeste dans sa direction : il invite ses disciples à s'examiner sur leurs regards et leurs pensées les plus secrètes (II, 18, 15-16); le soin qu'il les engage à prendre de leur âme répond à une des préoccupations essentielles de Socrate, le grand modèle (cf. pour Socrate, les textes cités dans *Les Religions de la Grèce antique*, p. 248; pour Épictète, *Entr.*, II, 12, 18-23; III, 3, 7; 7, 4; 10, 15-16; IV, 3, 11, et A. Jagu, *Épictète et Platon*, Paris, 1946, p. 103-109). Ajouter Musonius Rufus, VI [p. 24, l. 8 sq. de l'édition O. Hense]).

Épictète se tient très près de la vie quotidienne, et son témoignage éclaire également la morale courante. On en trouverait d'autres au livre VI de l'*Énéide*, qui condamne les péchés contre les dieux, contre les parents, contre le serment et la justice, contre la patrie, contre le mariage, et le mauvais usage des richesses (cf. A. J. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de N.-S.*, II, *Le milieu spirituel*, Paris, 1935, p. 204); et dans les catalogues de vices établis par S. Paul. Si l'on considère les catégories de péchés que l'Apôtre énumère, en les complétant par d'autres écrits de la littérature chrétienne primitive, on attribuera en outre à la tradition païenne les fautes suivantes : impiété, meurtre, adultère, ambition, manquement à la foi jurée et mensonge, désir immodéré et mauvais usage des richesses, superstition et pratiques magiques » (A. J. Festugière, *op. cit.*, p. 205-206).

Sur les catalogues de péchés et de vices dans les épîtres pauliniennes, qui, en tant que formations littéraires, se rattachent aux catalogues des moralistes populaires du monde hellénistique, on peut consulter les études suivantes : A. Voegele, *Die Tugend- und Lästerkataloge im Neuen Testament*, dans *N. T. L.*, Abh. XVI, 4-5, Münster-im-W., 1936; — *Excursus* de H. Lietzmann sur Rom., I, dans *An die Römer*, Tübingen, 1933, p. 35-36; — B. S. Easton, *New Testament ethical Lists*, dans *J. B. L.*, LI, 1932, p. 1-12; — J. Dupont, *Gnosis, La connaissance religieuse dans les épîtres de S. Paul*, Louvain-Paris, 1949, p. 379-387.

Conclusion. — L'esquisse tentée ci-dessus aboutit à une aporie : si l'on donne au péché une valeur spécifiquement chrétienne, rien ne permet de l'attribuer aux anciens Grecs (cf. J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, 3e éd., Paris, 1959, p. 274-275). Mais les meilleurs d'entre eux, tout au moins, avaient conscience de le commettre. Il ne faut donc peut-être pas le réduire à la relation à un Dieu personnel; la notion en apparaît dès lors qu'on a le sentiment d'offenser une puissance supérieure considérée et qualifiée comme divine.

Si les Grecs fuient la notion de Dieu personnel et préfèrent parler du divin, τὸ θεῖον, c'est pour éviter la teinte anthropomorphique inhérente à tout personnalisme (cf. la lettre d'A. Diès citée dans *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 68, n. 4). L'offense du θεῖον pourrait être au moins l'analogue du péché, avec révolte contre un ordre personnifié.

Si ce péché analogique paraît léser moins le divin que la nature, celle-ci est pour les anciens beaucoup plus proche du divin que ne le laisserait croire l'usage moderne du mot « nature ». A preuve, l'identification stoïcienne de φύσις et de λόγος.

Pour le chrétien, le péché est essentiellement l'objet de la Rédemption du Christ, ce à quoi la Rédemption nous arrache. La méchanceté des hommes a mis à mort le Juste, Fils de Dieu; la Révélation montre que cette méchanceté lèse à la fois l'humanité et la divinité. Nous ne connaissons finalement le péché qu'à partir de la Rédemption (cf. A. Jagu, *Le sens du péché*, p. 190-191 et 240; P. Ricœur, *Finitude...*, II, p. 286).

Bibliographie. — A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford, 1960. — É. des Places, *Les religions de la Grèce antique*, dans *Histoire des religions*, III, Paris, 1955. — J. Dumortier, *Le sens du péché chez les Grecs au Ve s.*, dans *Mél. sc. rel.*, Lille, XVI, 1959, p. 5-20; XVII, 1960, p. 5-39. — O. Hey, 'ΑΜΑΡΤΙΑ, dans *Philologus*, LXXXIII, 1927-1928, p. 1-17 et 137-163. — A. Jagu, *Les philosophes grecs et le sens du péché*, dans *Théologie du péché*, Paris, 1960, p. 189-240. — V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, Paris, 1949, surtout p. 561-576 (« la faute »). — R. Joly, *Note sur* μετάνοια, dans *Revue de l'Hist. des Relig.*, CLX, 1961, p. 149-156. — K. Latte, *Schuld und Sünde in der griechischen Religion*, dans *A. R. W.*, XX, 1920-1921, p. 254-298. — R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell' antichità classica*, III, *La nozione del peccato...* (p. 389-573), Florence, 1958. — G. Morelli, *Il peccato nei tragici greci*, dans *Il peccato*, Rome, 1959, p. 273-292. — L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IVe s. av. J.-C.*, Paris, 1952. — P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 2 vol., Paris, 1960. — L. Robin, *La morale antique*, Paris, 1938.

Éd. des Places, S. J.

III. DANS LE JUDAÏSME. — Cette section ne se propose pas d'étudier *ex professo* l'enseignement du judaïsme concernant le péché : on en trouvera l'exposé dans les ouvrages sur le judaïsme, comme C. F. Moore, *Judaism in the first Centuries of the Christian Era* (notamment I, 461 sq.); J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, sa théologie* (notamment II, 81 sq.) et ici même dans l'article de J. Bonsirven sur le Judaïsme (IV, col. 1202 sq.). Nous nous limiterons à ce qui peut servir à expliquer directement l'enseignement du N. T. et son vocabulaire : nous examinerons comment le « judaïsme récent », tel qu'il se révèle notamment à travers les versions juives de l'A. T., les Apocryphes de l'A. T. et les documents trouvés à Qumrân, considérait et nommait cette réalité fort complexe que nous avons coutume d'appeler le « péché ».

I. La version des Septante. — En raison de l'influence indéniable qu'elle a exercée sur la terminologie du N. T., la version des Septante offre un intérêt tout particulier. Sans entrer dans des détails qui nous entraîneraient trop loin, disons seulement qu'à travers le vocabulaire même adopté par les interprètes grecs se poursuit très visiblement l'évolution déjà constatée dans l'A. T. hébreu et plusieurs fois notée (cf. *supra*, col. 407, 408, 417, 441); des notions à l'origine diverses tendaient à se confondre et à converger vers une conception relativement une du péché : « ce qui sépare de Dieu »; la racine חטא, de plus en plus utilisée, s'enrichissait ainsi de nuances qui, au début, ne semblent pas lui avoir appartenu.

1° *Le vocabulaire.* — Avec la Septante la terminologie se simplifie encore davantage : le terme grec ἁμαρτία et ses dérivés ἁμαρτάνειν, ἁμάρτημα, ἁμαρτωλός, ne traduisent pas seulement des mots dérivés de la racine חטא (cas cependant de beaucoup le plus fréquent, sauf pour ἁμαρτωλός), mais un bon nombre d'autres termes, notamment פשׁע, עון; bien plus, ἁμαρτωλός correspond le plus souvent à רשׁע « le méchant » (64 ex. contre seulement 15 de la racine חטא). Après ἁμαρτία et ses dérivés, ἀνομία, avec ses propres dérivés, est le terme le plus fréquent : il correspond à 24 mots hébreux, mais principalement à עון (63 ex.), à פשׁע (20 ex.) et aussi à la racine רשׁע (21 ex.), notamment l'adjectif ἄνομος, dont רשׁע est de beaucoup le plus habituel correspondant (31 ex.), ainsi que le verbe ἀνομεῖν, c.-à-d. « être ἄνομος » (רשׁע, 8 ex.; פשׁע, 3 ex.; etc.). A côté de ἁμαρτία et de ἀνομία, il faut nommer ἀσέβεια et ses dérivés ἀσεβεῖν, ἀσέβημα, traduisant le plus souvent פשׁע (27 ex.), 4 fois רשׁע, plus rarement encore חטא, עון, tandis que l'adjectif ἀσεβής, comme ἁμαρτωλός et comme ἄνομος, traduit non seulement le plus souvent mais presque exclusivement רשׁע (14 ex.).

Du fait que les trois adjectifs désignant le « pécheur » correspondent au même terme hébreu רשׁע, ils tendent à devenir plus ou moins synonymes, comme d'ailleurs ἁμαρτία et ἀνομία : le pécheur est un « impie » (ἀσεβής) qui, par définition, s'oppose à Dieu et à sa volonté exprimée dans la Loi (cf. Rom., viii, 7). Par contre, les deux termes qui en grec classique désignent de préférence la faute morale, κακία et surtout ἀδικία, — tandis que ἁμαρτία signifie plutôt une « erreur », — ne jouent pratiquement aucun rôle : notamment ni l'un ni l'autre ne servent, sauf très sporadiquement, à traduire רשׁע; même l'adjectif ἄδικος lui correspond seulement 4 fois (et une fois dans Sir.).

Non certes que, pour passer dans le domaine du « religieux », le péché cesse d'appartenir au domaine du « moral »; bien au contraire, c'est dans la mesure où l'homme s'oppose à Dieu, qu'il s'insurge contre le lien même de la société humaine, dont Dieu par la loi est le garant (cf. déjà ce que rappelle Nathan à David, II Sam., xii, 7 sq. : toute injustice à l'égard d'un homme, fût-il un païen, comme Urie le hittite, est une faute contre Dieu).

2° *La notion de dette.* — Que le péché ait été considéré essentiellement dans le Judaïsme tardif comme une véritable injustice dont l'homme est redevable à Dieu même, rien ne le montre mieux que le terme devenu en araméen le nom même du péché חוֹבא, et que l'hébreu utilise largement חוֹבה : l'A. T. emploie une fois le substantif חוֹב pour désigner l'objet « pris en gage » (Ez., xviii, 7), une fois le verbe חוב « être coupable » (Dan., i, 10), que les anciennes versions ont également lu, sans doute avec raison, dans I Sam., xxii, 22; enfin le Siracide hébreu emploie une fois le participe חיבים « coupables », que le grec a traduit ἐν ἐπιτιμίοις « dans les châtiments » (Sir., viii, 5).

Si la version des Septante ignore encore le terme ὄφειλημα qui n'y désigne jamais le péché, mais seulement une dette à l'égard d'un homme (Deut., xxiv, 10, un « gage », ou I Macc., xv, 8, une dette à l'égard du trésor royal), elle utilise parfois le verbe signifiant « remettre une dette », à savoir ἀφιέναι, pour traduire plusieurs verbes hébreux qui n'offrent jamais cette acception. Ainsi dans la formule technique concluant les sacrifices d'expiation « pour le péché » (Lev., iv, 20; v, 10, 18, etc.), là où l'hébreu lit le nifal du verbe סלח exprimant l'attitude psychologique de qui « pardonne » et supposant donc un rapport personnel entre celui qui pardonne et celui qui est pardonné, les Septante emploient toujours ἀφιέναι : « et le péché lui (leur) sera remis »; de même les verbes נשׂא et כּפּר qui, pourtant, ne s'emploient jamais quand il s'agit d'une dette à remettre. Par analogie sans doute, le substantif ἄφεσις sert à désigner la remise générale des dettes de l'année sabbatique en Ex., xxiii, 11 et Deut., i, 12, 39; xxxi, 10 (hébreu שׁמטה), ou bien de l'année jubilaire (ainsi ἀφέσεως σημασία traduit יוֹבל en Lev., xxv, 11, 12, 13; cf. ℣. 10) et l'affranchissement des hommes obérés de dettes (Ex., xxv, 10; Ez., xlvi, 17 : hébreu דרוֹר), qui deviendra le type de la libération messianique (Is., lxi, 1; Jer., xxxiv [LXX : xli], 8, 15, 17). Cette dernière acception d'ailleurs pourrait s'appuyer sur l'emploi courant en grec du verbe et du substantif pour l'affranchissement d'un prisonnier.

En assimilant ainsi le péché à une dette contractée envers Dieu, le Judaïsme en soulignait incontestablement le caractère religieux d'offense de Dieu, dont la « remise » ne pouvait dépendre que de la pure libéralité divine. D'autre part, le principe de rétribution, qui présidera de plus en plus aux relations entre l'homme et Dieu, favorisait le développement d'une telle notion. Cette assimilation n'est cependant pas sans danger. La dette demeurant en fait extérieure à l'homme, il devenait à la rigueur possible de concevoir la remise du péché comme un acte tellement exclusif de Dieu que le pécheur pourrait être pardonné sans être changé intérieurement; la justification pouvait être conçue comme purement extrinsèque; autrement dit, la *remissio culpae* de la part de Dieu pouvait être dissociée de l'*infusio gratiae* dans l'homme (cf. au contraire S. Thomas, Iª-IIæ, q. cxiii, art. 2).

En tout cas, très largement répandue dans le Judaïsme, cette conception est encore rare et sporadique dans l'A. T. lui-même. Un passage comme Sir., xxviii, 2-5, montre que l'hagiographe était conscient de ce qu'il y avait d'inadéquat dans cette notion appliquée au péché. Si l'injustice envers un homme se réduit à une « dette » qu'on peut « remettre », le péché envers Dieu est à assimiler à un lien qu'il faut dénouer, à une maladie qu'il faut guérir, à une tache qu'il faut effacer : « Remets (ἄφες) à ton prochain ses torts; alors à ta prière, tes péchés seront déliés (λυθήσονται). Si un homme nourrit de la colère contre un autre, comment peut-il demander à Dieu sa guérison (ἴασιν)? Qui effacera (ἐξιλάσεται) ses péchés? ». Nous verrons que Matth., vi, 14 assimile intentionnellement les deux (cf. *infra*, col. 487).

Ailleurs le même Siracide compare le péché « au lion qui guette sa proie » (Sir., xxvii, 10), ou bien « au serpent qui mord quiconque s'approche » (xxi, 2), « à la dent du lion qui ôte la vie aux hommes » (℣. 3). Deux comparaisons auxquelles l'Écriture recourt également pour désigner Satan : « notre adversaire le

diable » (Ie Petr., v, 8 et naturellement Gen., iii, rapprochée de Sap., ii, 24).

II. Les documents de Qumran et les Apocryphes juifs. — Une telle notion du péché considéré non plus comme un acte peccamineux déterminé, mais comme une puissance qui gouverne les hommes et inspire leur conduite, apparaît très nettement dans les documents de Qumrân : elle se trouve en particulier exprimée par le substantif עול ou עולה, bien connu de l'A. T. (cf. *supra*, col. 416) où déjà il tendait à devenir un terme générique s'opposant à צדק (par ex., Ez., iii, 20; xviii, 24, 26; xxxiii, 13, 15, 18, dont on rapprochera la définition de Dieu dans Deut., xxxii, 4). Dans la *Règle* et dans les *Hymnes*, toujours employé au singulier, il sert à caractériser notamment l'esprit de ténèbres opposé à l'esprit de vérité, de justice, de lumière dans un absolu antagonisme, « une inimitié éternelle » (*1 Q S*, III, 19 sq.; IV, 9, 17 sq., 24; cf. *1 Q H*, XIV, 15, 26; XV, 25), l'un de ces deux esprits « remis aux hommes afin qu'ils se comportent d'après eux jusqu'au moment de sa visite » (*1 Q S*, III, 18), se disputant le cœur des hommes (IV, 23) et présidant à leur conduite morale (IV, 15) : « se convertir à la vérité » est par le fait même « se détourner de toute iniquité » (*1 Q S*, VI, 15; cf. IX, 9, 21). Comme l'esprit de vérité est en l'homme la source de toute vertu (*1 Q S*, IV, 2-6), l'esprit d'iniquité est la source de tous les vices (IV, 9-11), parmi lesquels on mentionne sans doute le plus fréquemment celui du רשע (*1 Q S*, IV, 9, 24; V, 11; *1 Q H*, XIV, 15 sq.), à la fois impie et oppresseur, le type même du « réprouvé », bref, très exactement celui qui s'est mis en dehors de l'alliance (cf. *supra*, col. 425 sq.). En tout cas, les « hommes d'iniquité », appelés d'ailleurs les « hommes de la fosse » ou « perdition » ou « corruption » (שחת correspondant sans doute au grec ἀπώλεια : *CD*, VI, 15; XIII, 14; *1 Q S*, IX, 16; X, 19; etc.) ou les « descendants de l'iniquité » (*1 Q Myst*, I, 1, 5; cf. « race de vipères », en Matth., iii, 7, etc.)

On ne saurait s'étonner qu'une telle puissance soit en abomination devant Dieu qui « hait toutes ses voies éternellement » (*1 Q S*, IV, 1; cf. *1 Q H*, XIV, 25). Entraînant par son emprise le monde dans les voies de l'impiété (*1 Q S*, IV, 19; cf. iii, 24), elle est l'obstacle par excellence qui devra disparaître pour permettre le salut des élus : telle sera l'œuvre de Dieu « au temps de la visite » eschatologique (IV, 18-23, 26; *1 Q H*, I, 36; VI, 7; XI, 22, 26). Puissance certainement immanente à l'homme dont il doit être purifié (*1 Q S*, IV, 20, 26), elle n'est pas cependant sans lien avec l'adversaire que les documents de Qumrân nomment souvent Bélial (*1 Q S*, I, 18, etc.; cf. II Cor., vi, 14 et *infra*, col. 496). De même que « entre les mains du prince de lumière », appelé aussi « ange de la vérité » (*1 Q S*, III, 24, sans doute personnification de l'ange de Yahweh), « se trouve le gouvernement des fils de justice », ainsi « entre les mains de l'ange des ténèbres se trouve tout le gouvernement des fils d'iniquité » (*1 Q S*, III, 20 sq.); derrière l'esprit d'iniquité apparaît donc une puissance certainement présentée comme personnelle.

Bien plus, si du moins on admet l'interprétation donnée à tout le passage et notamment au terme אפעה, par A. Dupont-Sommer, *Le livre des Hymnes découvert près de la mer Morte*, dans *Semitica*, vii, 1957, p. 38 sq.; « la femme qui enfante l'aspic » (*1 Q H*, III, 12) est désignée à la ligne 18 comme « celle qui enfante l'iniquité ». Que l'on traduise אפעה par « aspic » (cf. Is., xxx, 6; lix, 5; Job, xx, 16) ou par « serpent » (Bardtke), dans les deux cas une allusion à Gen., iii est probable; mais si l'on préfère traduire par « néant » (cf. Is., xli, 24, parallèlement à אין; ainsi M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns*, 1961, p. 114 à la suite de Burrows et Gaster), une allusion à Bélial n'est pas impossible; S. Holm-Nilsen, *Hodayôt*, p. 58, n. 25, qui adopte la traduction « wickedness » admet que le mot peut recouvrir la représentation d'un démon (cf. *ibid.* et p. 60, n. 42). Par contre J. Carmignac (dans J. Carmignac et P. Guilbert, *Les textes de Qumrân, traduits et annotés*, i, 1961, p. 196, n. 37) estime que la « vipère » désigne « la secte rivale avec laquelle l'auteur est en conflit » (en référence à Is., lix, 5; cf. *1 Q H*, II, 27-28; *ibid.*, p. 189, n. 21), identique sans doute aux pharisiens de l'Évangile qui sont traités eux aussi de « race de vipères » (Matth., iii, 7, etc.).

Or la même notion se retrouve dans nombre d'Apocryphes juifs plus ou moins contemporains du N. T., ainsi dans les *Testaments des douze Patriarches*, ouvrage qui appartient pour le moins à une littérature judéo-chrétienne très proche littérairement des Apocryphes juifs, même si la recension qui nous en est parvenue est chrétienne, comme il semble. (Sur les *Testaments*, voir J. T. Milik, *Dix ans de découvertes*, 1957, p. 31 sq.; De Jonghe, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Study of the Text*, 1953; J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, 1958, p. 23-25.) Bien des formules sont identiques ou analogues et le contexte est très semblable, sans compter le personnage de Béliar bien connu à la fois des Testaments, des Jubilés, de l'Ascension d'Isaïe, etc. Ainsi *Test. Dan*, vi, 1-6 : « Craignez le Seigneur, mes enfants, et prenez garde à Satan et à ses esprits... Au jour où se convertira Israël, sera consommé le règne de l'ennemi; car l'ange de la paix fortifiera Israël, afin qu'il ne tombe pas dans les derniers maux (εἰς τέλος κακῶν). Mais il arrivera au temps de l'iniquité d'Israël, le Seigneur ne s'éloignera pas d'eux et les transformera en une nation qui cherche sa volonté, parce qu'aucun des anges ne lui sera égal ».

Il est remarquable que les traducteurs grecs emploient ici et ailleurs (*Test. Rub.*, iii, 12; *Dan*, iii, 2; *Nepht.*, iv, 1; *Gad.*, iv, 1) le terme ἀνομία déjà utilisé par les Septante pour traduire עול (bien que ce ne soit pas le terme habituel : 12 ex. seulement contre 32 de ἀδικία; cf. *supra*, col. 416) et écrivent par ex. : ἐν καιρῷ τῆς ἀνομίας τοῦ Ισραηλ (*Dan*, vi, 6); κατὰ πᾶσαν ἀνομίαν ἐθνῶν (*Nepht.*, iv, 1).

Enfin l'on notera dans ces mêmes Apocryphes et à Qumrân le rôle joué par l'esprit saint dans l'élimination de l'ἀνομία, en dépendance des prophéties d'Is., xi, 1-9 annonçant que l'Esprit de Yahweh descendrait sur le messie, et naturellement en dépendance de l'oracle de Jer., xxxi (LXX : xxxviii), 33 sq. sur la « nouvelle alliance » qui fournit à la secte son nom même, ainsi que de celui d'Ez., xxxvi, 26 sq. qui, à la formule de Jérémie : « Je mettrai *ma loi* en eux » (℣. 33 *a*), substitue la suivante : « Je mettrai *mon esprit* en vous » (℣. 27 *a*), don de l'esprit de Yahweh que commente la vision des ossements desséchés de Ez., xxxvii (avec la mention explicite du messie au ℣. 25). Les fragments du *Rituel de bénédiction* trouvés à Qumrân sont particulièrement significatifs avec les deux « bénédictions » du « grand prêtre » et du « chef de la congrégation », c.-à-d. vraisemblablement les messies d'Aaron et de Juda, la seconde bénédiction commentant pratiquement Is., xi, 1-5 (voir D. Barthélemy-J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert*, i, 123 et 128).

Or le don de la loi nouvelle dans Jérémie comme celui de l'esprit de Yahweh chez Ézéchiel sont directement liés à la rémission des péchés (Jer., ℣. 34 *b*; Ez., ℣. 29; cf. ℣. 33). D'ailleurs le temps messianique est considéré comme une époque où, selon ces mêmes prophètes (cf. Jer., ℣ 34 *a*; Ez., ℣ 27), Israël observera

enfin parfaitement la loi (cf. *Ps. Sal.*, XVII, 29-31, 36, avec la mention du Christ, conçu probablement comme un « maître de justice »; sur ce thème très répandu dans le Judaïsme, voir W. D. Davies, *The Thorah in the Messianic Age*, 1952, *passim*), observation de la loi qui s'identifie concrètement avec l'élimination du péché et qui est précisément rattachée au don de l'esprit, esprit de vérité et de sainteté. Il suffira de citer le passage suivant de la *Règle* : « Alors Dieu *par sa vérité* éprouvera toutes les œuvres de l'homme et affinera pour lui le corps de l'homme (selon la suggestion de Y. Yadin dans *Jour. of Bibl. Lit.*, 1955, p. 40-43), supprimant tout esprit d'iniquité (עולה) du milieu de sa chair et le purifiant par *l'esprit de sainteté* de tous les actes d'impiété (רשעה); et il aspergera sur lui *l'esprit de vérité* comme une eau lustrale (pour le laver) de toutes les abominations du mensonge, ...pour instruire les justes de la connaissance du Très-Haut et enseigner aux parfaits *la sagesse* des fils du ciel; car Dieu les a élus pour une alliance éternelle et à eux sera toute la gloire d'Adam. Et il n'y aura plus d'iniquité (עולה) » (*1 Q S*, IV, 20-23). Ou encore ce passage des hymnes : « J'ai su que l'homme n'est pas juste en dehors de toi et j'ai apaisé ta face *par l'esprit* que tu as mis en moi, pour concilier ta faveur à tes serviteurs à perpétuité pour me purifier *dans ton esprit de sainteté* » (*1 Q H*, XVI, 11-12). Sur quoi J. Carmignac note : « Cette formule est peut-être celle qui exprime le mieux la pensée de Qumrân sur la justification : Dieu met en ses élus l'esprit bon, qui les rend agréables à ses yeux »; outre Ps., LI, 13 et Sap., VII, 27-28 auxquels renvoie J. Carmignac, il faut évidemment songer à Ézéchiel (J. Carmignac et P. Guilbert, *Les textes de Qumrân traduits et annotés*, I, 1961, p. 165, n. 25). Voir E.-M. Boismard, *Du Baptême à Cana*, 1958, p. 49-53; I. de la Potterie, *Ecco l'Agnello di Dio*, dans *Bibbia e Oriente*, I, 1959, p. 164 sq.; J. Coppens, *Le don de l'Esprit d'après les textes de Qumrân et le IVe Évangile*, dans *l'Évangile de Jean* (Recherches bibliques, III, 1958), p. 209-229; W. Foerster, *Der Heilige Geist im Spätjudentum*, dans *N. T. Studies*, VIII, 1962, p. 117-134.

Ainsi l'ἀνομία, sans se confondre ni avec les actes peccamineux ni avec Bélial, constitue une sorte de pont entre les deux. D'une part, « elle est la qualité secrète, l'esprit, la tendance qui inspire les actes peccamineux et les provoque », et elle en est la manifestation : « elle se traduit en différents actes qui permettent de la reconnaître » (I. de la Potterie, « *Le péché, c'est l'iniquité* », dans *Nouv. Rev. Théol.*, LXXVIII, 1956, p. 789). D'autre part, elle est une expression non moins manifeste de la domination de Satan et de son emprise sur les hommes.

BIBLIOGRAPHIE. — H. Braun, *Spätjüdisch-häretiker und frühchristlicher Radikalismus*, I-II (*Beiträge zur hist. Theol.*, XXIV), 1957. — A. Büchler, *Studies on Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century*, Oxford-London, 1928. — W. Foerster, *Der Heilige Geist im Spätjudentum*, dans *N. T. Studies*, VIII, 1962, p. 117-134. — J. P. Hyatt, *The View of Man in the Qumrân Hodayot*, *ibid.*, II, 1956, p. 276-284. — J. Koeberle, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christus*, München, 1905. — W. Kunth, *Der Begriff der Sünde bei Philo*, 1934. — A. Marmorstein, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature*, 1920. — I. Mazerski, *Libri IV Esdræ doctrina hamartologica*, dans *Verbum Domini*, XII, 1932, p. 374-276; XIII, 1933, p. 84-90, 215-222, 247-250, 359-370. — S. Schulz, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und in Paulus*, dans *Z. für Theol. und Kirche*, LIX, 1959, p. 161 sq. — E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palästin. Judentum*, dans *Beiträge zur Wiss. des A. und N. T.*, IV, 1938.

Voir également dans la section suivante : J. Coppens, W. D. Davies, K. G. Kuhn, C. R. Smith, S. Wibbing.

S. LYONNET.

IV. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Ne pouvant aborder tous les aspects extrêmement variés que comporterait une théologie du péché d'après le N. T., nous nous contenterons ici de préciser, autant que faire se pourra, l'idée que les auteurs du N. T. présentent de cette réalité que nous appelons le péché. Comme il a été fait pour l'A. T., nous partirons d'une étude du vocabulaire, réservant à la section suivante tout ce qui concerne la question de l'universalité du péché et son explication par le péché d'Adam, ce que la théologie subséquente a pris l'habitude de désigner par le terme de péché originel, soit *originatum*, soit *originans*.

I. LA NOTION DE PÉCHÉ D'APRÈS LA CATÉCHÈSE SYNOPTIQUE ET CELLE DES ACTES. — 1° *Le vocabulaire.* — 1. *L'acte peccamineux en général.* — Dans la catéchèse synoptique, comme dans les discours et récits des Actes, les termes génériques désignant le péché ne s'emploient, à l'exception d'ἀνομία, que pour l'acte peccamineux, le plus souvent au pluriel, parfois au singulier, mais pour désigner tel péché particulier (par ex., le meurtre de S. Étienne, Act., VII, 60 : ταύτην τὴν ἁμαρτίαν); il s'agit d'ailleurs en général de formules stéréotypées d'origine probablement liturgique : « confesser les péchés » (Marc., I, 5; Matth., III, 6; cf. Jac., V, 16), surtout « remettre les péchés » (Marc., II, 5, etc.; Act., II, 38, etc.).

Ce qui est vrai du terme ἁμαρτία, l'est évidemment plus encore des deux exemples de ἁμάρτημα, au pluriel en Marc., III, 28 (avec le verbe « remettre ») ou au singulier pour désigner un péché déterminé, en l'occurrence le péché contre le Saint-Esprit (Marc., III, 29), et des quatre exemples de παράπτωμα dans l'unique logion Marc., XI, 25 sq. = Matth., VI, 14 sq., au pluriel et avec le verbe « remettre ».

Ainsi le nombre des exemples, au moins pour ἁμαρτία, ne doit pas faire illusion; le terme semble lié à deux formules : « confesser les péchés » et surtout « remettre les péchés ». Les deux seuls exemples aberrants peuvent aisément se rattacher à cette dernière formule : Matth., I, 21 à propos de Jésus qui « sauvera son peuple de ses péchés » (l'évangile de l'enfance constitue d'ailleurs un cas particulier dans la catéchèse synoptique) et Act., VII, 60 rappelant le mot de S. Étienne : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché ».

2. *Le péché considéré comme dette.* — L'emploi habituel et exclusif dans la catéchèse synoptique du verbe ἀφιέναι évoque la notion, devenue courante dans le milieu araméen où est né le christianisme, du péché considéré comme une « dette » : cf. le terme חוֹבָא (*supra*, col. 481). Les Actes cependant, en dehors de la formule consacrée ἄφεσις (τῶν) ἁμαρτιῶν, parlent « d'effacer » (ἐξαλειφθῆναι, III, 19) ou de « laver » (ἀπόλουσαι, XXII, 16) les péchés, expressions naturellement suggérées par le sacrement de baptême, la seconde certainement, mais vraisemblablement aussi la première.

La catéchèse synoptique va même plus loin que la version des LXX et, à tout le moins une fois, recourt au mot ὀφείλημα, correspondant exact de l'araméen חוֹבָא, à savoir dans la recension matthéenne du *Pater* (VI, 12 : τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν).

L'emploi de ce terme, non usuel dans le N. T. et inconnu de l'A. T., est évidemment dû au contexte. Jésus assimile nos péchés à des dettes envers le Père pour nous enseigner que nous avons, nous, à remettre nos dettes envers notre prochain, et il n'est sans doute pas fortuit que Luc, XI, 4 ait voulu marquer la différence (comme Sir., XXVIII, 2 sq., cité *supra*, col. 482) en substituant ἁμαρτίας à ὀφειλήματα : « remets nous nos péchés, car nous remettons nous-mêmes à quiconque nous doit » (ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι

ἡμῖν), tandis que Matthieu renforce l'assimilation dans le ℣. suivant, en parlant de remettre à notre prochain les *fautes* (τὰ παραπτώματα) qu'il a commises à notre égard (seul cas où παράπτωμα désigne une faute à l'égard d'un homme; au contraire Marc., XI, 25 : « remettez, si vous avez quelque chose contre quelqu'un, afin que votre Père dans les cieux vous remette vos παραπτώματα »).

L'unique autre passage où apparaît la même assimilation, la parabole du débiteur impitoyable, également chez le seul Matthieu (XVIII, 23-25), manifeste clairement la même intention. Ceci explique également sans doute l'emploi du verbe ἁμαρτάνειν pour désigner une offense à l'égard du prochain dans le logion sur le « pardon des offenses » (Matth., XVIII, 21-22) qui introduit justement la parabole et en fait une réplique du chant de Lamech (Gen., IV, 24). De là vraisemblablement le même emploi a passé en Luc., XVII, non seulement au ℣. 4 (même logion), mais aussi dans celui sur la « correction fraternelle », que Luc joint au précédent (XVII, 3), tandis que Matthieu, qui les distingue (XVIII, 15), écrit normalement selon le texte critique : « Si ton frère vient à *pécher* » (le εἰς σέ omis par B S « semble à rejeter » [cf. B. J.] : il s'agit d'un « péché proprement dit », d'une « faute grave et publique qui n'est pas nécessairement contre celui qui la corrige » [*ibid.*]). Et la même explication vaut sans doute pour Act., XXV, 8, où Paul proteste de n'avoir « péché (ἥμαρτον) ni contre la loi, ni contre le Temple, ni contre César », et pour I Cor., VIII, 12 où l'Apôtre déclare que celui qui « pèche contre les frères (ἁμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφούς) et blesse leur conscience qui est faible », en réalité « pèche contre le Christ » (εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνετε). D'ailleurs, le fait que la « remise des péchés », comme du reste chez les Juifs, soit constamment liée à une « conversion » (μετάνοια), c.-à-d. à une transformation de l'esprit même qui « se retourne vers Dieu », comme il est dit explicitement en Act., III, 19 : μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψατε εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας, suivant la notion typiquement biblique du « retour à Dieu », suggère déjà que cette « dette » comporte pour le moins un « éloignement de Dieu ».

Le lien entre l'ἄφεσις ἁμαρτιῶν et la μετάνοια, déjà explicitement mentionné dans la prédication de Jean-Baptiste (Marc., I, 4), est souligné dans la catéchèse des Actes : II, 38; V, 31, outre III, 19; cf. aussi XXVI, 18 : ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους... ἐπὶ τὸν θεὸν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

3. L'ἀνομία. — A côté des emplois étudiés jusqu'ici où les termes désignant le péché en général se trouvent dans des formules, la catéchèse matthéenne, elle seule d'ailleurs (VII, 23; XIII, 41; XXIII, 28; XXIV, 41), connaît un usage beaucoup plus significatif. A la différence de Ps., XXXII, 1, cité en Rom., IV, 7, où il s'agit d'*actes peccamineux* que le psalmiste demande à Dieu de lui « remettre » (ἀνομίαι, au pluriel, pratiquement synonyme de ἁμαρτίαι qui lui est parallèle), le terme ἀνομία sert à décrire, exactement comme le terme עול à Qumrân (cf. *supra*, col. 483), un état général d'hostilité à Dieu; comme à Qumrân encore, le contexte est nettement eschatologique, au moins trois fois sur quatre.

Le premier exemple (Matth., VII, 23) est une citation littérale de Ps., VI, 9, mais précisément placée sur les lèvres du Christ au jugement dernier : « Écartez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité » (οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν; cf. peut-être « les œuvres d'iniquité », *1 Q H*, II, 3; XV, 25; XIX, 19).

Dans le second (XIII, 41), les éditeurs voient généralement un emprunt à Soph., I, 3 (Nestle, Merk, B. J.); en ce cas, la formule τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν correspondrait à τοὺς ἀνόμους qu'on lit du moins dans le ms. B (A lit avec héb. ἀνθρώπους; d'ailleurs ni le grec ni l'hébreu ne lisent σκάνδαλα). En fait, dans la Septante, l'emploi de ἀνομίαν avec le verbe ποιεῖν n'est pas si fréquent : trois ex. en tout et deux seulement avec le participe comme ici (Job, XXXI, 3 et Ps., XXXVII, 1) où, les deux fois, ἀνομίαν traduit précisément עול. En tout cas, là encore, il s'agit du jugement dernier.

Il en est de même en Matth., XXIV, 12 qui parle de « l'iniquité croissante » du dernier jour.

Seul Matth., XXIII, 28 semble, de prime abord, faire exception, puisqu'il s'agit des malédictions prononcées par le Christ contre les scribes et les pharisiens qui « offrent aux yeux des hommes l'apparence de justes », mais « au-dedans sont pleins d'hypocrisie et d'iniquité » (ἀνομίᾳ). Cependant on notera que l'ensemble du discours prélude au discours eschatologique (XXIV) et que l'événement y est directement annoncé en XXIII, 33 : « Serpents, engeance de vipères, comment pourrez-vous échapper à la condamnation de la géhenne? », où l'allusion aux vipères rappelle les formules de Qumrân *1 Q H*, III, 12 et 18 (cf. *supra*, col. 483 sq.; de même *C D*, VIII, 10 sq. et XIX, 22 sq.).

A ces exemples de S. Matthieu on doit joindre un emploi semblable dans la finale de Marc selon le ms. W : « Ce siècle d'iniquité (τῆς ἀνομίας) et d'incrédulité (τῆς ἀπιστίας) est sous la domination de Satan, qui empêche ce qui est sous le joug des esprits impurs de recevoir la vérité et la puissance de Dieu » (Marc., XVI, 14). Le lien avec Satan, si net à Qumrân, est ici explicite.

Le péché est ainsi conçu comme une puissance proprement diabolique, au moins en Marc., XVI, 14 (ms. W), en tout cas comme un état général de perversion, l'opposé même du règne de Dieu auquel celui-ci précisément doit se substituer.

2° *Le Christ et le péché.* — 1. *Le péché est dans le cœur de l'homme.* — L'emploi de ἀνομία en S. Matthieu suggérait déjà qu'au-delà des actes peccamineux le N. T. discernait le péché dans une réalité plus profonde. C'est ce que l'enseignement du Christ révèle en termes explicites. Ainsi le logion de Matth., XII, 33 sq. (cf. VII, 16-20), que l'expression « engeance de vipères » rattache d'ailleurs assez étroitement au discours contre les pharisiens et à leur ἀνομία (Matth., XXIII, 28 et 33; cf. *supra*, col. 488), déclare que si les fruits sont mauvais c'est que l'arbre lui-même est mauvais : « Engeance de vipères, comment pourriez-vous tenir un bon langage, alors que vous êtes mauvais? Car c'est du trop-plein du cœur que la bouche parle » (℣. 34). Plus clairement encore le logion sur « le pur et l'impur » (Matth., XV, 10-20; Marc., VII, 14-23) montre que le péché authentique se trouve dans le cœur même de l'homme : si rien de ce qui est extérieur à l'homme, pénétrant en lui, ne peut le rendre impur, c'est « parce que cela ne pénètre pas dans le cœur ». Non que les actes extérieurs ne soient pas des péchés : c'est même à cette occasion que les évangiles offrent le seul exemple de ces « listes de péchés » que nous retrouverons chez S. Paul (cf. *infra*, col. 496 sq.); mais ils le sont en tant qu'ils procèdent d'un cœur mauvais et en manifestent la malignité : « Car c'est du dedans, du cœur des hommes, que sortent les desseins pervers : débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, méchancetés, ruses, impudicité, envie, diffamation, orgueil, déraison » (Marc., VII, 21 sq.; en Matth., XV, 19 la liste ne comprend que six péchés). En ce cas, l'on conçoit qu'un « pardon des péchés » qui ne comporterait pas un « changement du cœur », une μετάνοια, serait purement illusoire : d'où l'appel du Christ : « Le règne de Dieu est tout proche : convertissez-vous et croyez à la bonne nouvelle » (Marc., I, 15).

2. *Le péché, esclavage de Satan.* — A Qumrân, la

domination de l'ἀνομία était concrètement la domination de Bélial. Si la catéchèse chrétienne primitive, à la différence de ce que nous verrons en S. Jean et en S. Paul, ne présente pas de formule analogue, l'ensemble de son enseignement suppose certainement la même doctrine. Le Christ est venu appeler les pécheurs, non les justes (Marc., II, 17); sa mission consiste essentiellement à « remettre les péchés » (℣. 5, 7, 9, 10; Matth., IX, 2, 6; cf. Luc., VII, 47-49; Matth., XXVI, 28; Luc., XXIV, 47). Or cette mission s'inaugure concrètement par un affrontement du Christ avec Satan (Marc., I, 12 sq. et par.), que Luc rattache explicitement à l'affrontement définitif de la passion (Luc., IV, 13 et XXII, 3, 32, 53). Bien plus, toute l'activité thaumaturgique du Christ est présentée comme une lutte pour arracher les hommes à la domination du diable : à preuve non seulement les quatre récits détaillés de délivrance de possédés (Marc., I, 23-27, premier miracle raconté par les Synoptiques; V, 1-17; VII, 25-30 et IX, 17-23 et par.), mais les simples guérisons elles-mêmes pour lesquelles à dessein la catéchèse primitive emploie de préférence le verbe σώζειν (cf. *De pec. et red.*, II, 14-17). D'ailleurs la citation d'Is., LIII, 4 en Matth., VIII, 17 manifeste assez nettement l'interprétation de l'hagiographe (cf. *infra*, col. 491) et plus encore la formule de Act., X, 38 résumant ainsi la carrière du Christ : « Il a passé en faisant le bien et a guéri tous ceux qui étaient tombés au pouvoir du diable » (catéchèse de S. Pierre à la famille de Corneille). Aussi les disciples reçoivent-ils les mêmes pouvoirs que leur maître (Marc., III, 15; VI, 7) et, quand les soixante-douze reviennent de leur mission en déclarant : « Seigneur, même les démons nous sont soumis en ton nom », le Christ leur répond : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair » (Luc., VII, 17 sq.). Tel sera, au dire des Actes, la mission de Paul envoyé aux nations païennes, « afin qu'elles reviennent des ténèbres à la lumière et de l'empire de Satan à Dieu et qu'elles obtiennent par la foi la rémission des péchés » (Act., XXVI, 18). Chasser le démon, c'est identiquement établir le règne de Dieu (cf. Luc., XII, 20).

3. *La parabole de l'enfant prodigue.* — De tous les récits des Synoptiques le ch. XV de Luc est sans doute celui qui nous éclaire le plus sur la notion de péché, et il n'est sans doute pas fortuit que ce soit en nous révélant le mystère de l'amour de Dieu. Sur l'exégèse de ce chapitre, voir, en dernier lieu, C. H. Giblin, *Structure and Theological Considerations on Luke 15*, dans *C. B. Q.*, XXIV, 1962, p. 15-31.

L'enseignement principal des trois paraboles — qui constituent un tout, les deux premières étant même présentées comme une parabole unique (℣ 3 : τὴν παραβολὴν ταύτην) en deux tableaux strictement parallèles (cf. Giblin, *art. cit.*, 19), tandis que le cadre change avec le ch. XVI, l'auditoire étant celui des disciples et non plus des pharisiens et des scribes — porte assurément sur la miséricorde de Dieu dont le Christ est le messager et l'instrument : Jésus entend justifier son attitude d'accueil à l'égard des pécheurs (προσδέχεται), ℣. 2, rappelant peut-être l'εὐδοκία de Luc., II, 14 qui correspond à רצון : en effet, προσδέχεσθαι traduit le plus souvent רצה dans la Septante (13 fois sur 23), attitude qui sera justement celle du père à l'égard non seulement du prodigue mais aussi de l'aîné invité lui aussi avec une insistance significative : le παρεκάλει du ℣. 29 fait peut-être écho aux συγκαλεῖ des ℣. 6 et 9, comme l'invitation à « festoyer et à se réjouir » des ℣. 23, 24, 32 fait certainement écho à celle des ℣. 6 et 9. Tout est centré sur le père, dont seule la joie est mentionnée, non celle du fils, ainsi que son amour paternel qui demeure incompréhensible non seulement aux serviteurs, mais au fils aîné lui-même. A juste titre on a dit que la parabole serait mieux nommée : « le père miséricordieux » (*Recueil L. Cerfaux*, II, 51).

Cependant, sans adopter pour autant une exégèse allégorisante, l'interprète peut déduire de cette parabole une doctrine fort précise sur le péché et sa nature. En effet, la parabole oppose visiblement deux notions de péché comme deux notions de justice. Le fils aîné, même s'il ne représente pas exactement les pharisiens, se fait de la justice une idée fort semblable à la leur : tout entière fondée sur la notion de rétribution (cf. ℣. 29), elle consiste essentiellement dans la sauvegarde d'un ordre extérieur beaucoup plus que dans des rapports personnels entre l'homme et Dieu. Le fils aîné partage sans doute extérieurement la vie familiale, mais son âme est une âme de mercenaire, non de fils, ni par conséquent de frère : l'amour paternel lui demeure une énigme, et comme un scandale. Dans sa pensée, le péché est essentiellement la violation de cet ordre, une désobéissance à un précepte, une « transgression »; par contre, en l'absence de transgression formelle et extérieure, il ne conçoit pas qu'il puisse exister de péché. A cette conception, typiquement juive, la parabole en oppose manifestement une autre. Non que le péché cesse d'être une offense à Dieu. Bien au contraire, le prodigue déclare à deux reprises : « J'ai péché contre le ciel et contre toi » (℣. 18, 21). Mais le tout est de savoir où est l'offense. Est-ce d'avoir « dissipé l'héritage familial », comme on le prétend souvent, sous prétexte que le départ de la maison familiale n'est point présenté comme un acte de désobéissance (ainsi A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im N. T.*, Fribourg, 1950, p. 178)? Ainsi en juge le fils aîné : « il a dévoré tout ton bien » (℣. 30), conformément à l'idée qu'il se fait de la justice et du péché. Mais tel n'est pas visiblement l'enseignement de la parabole : le prodigue a offensé son père en refusant d'être fils, c.-à-d. de tout recevoir de l'amour de son père, en prétendant ne plus dépendre que de soi, comme jadis Adam au paradis (cf. *De pec. et red.*, I, 29 sq. et *infra*, col. 501). Concrètement ce refus et cette prétention se sont traduits à l'extérieur par l'éloignement de la maison familiale (℣. 13), selon le schème biblique du péché conçu comme un éloignement de Dieu, et de la conversion comme un « retour à Dieu » : d'ailleurs, ainsi extériorisé, l'éloignement spirituel en quoi consiste le péché se révèle à la conscience, première condition pour que le « retour » devienne possible (℣. 17 sq.). Et c'est le retour du fils qui réjouit le père, non pas son retour « en bonne santé », comme l'imaginaient les serviteurs (℣. 27), mais, sans plus, le retour de son fils, parce qu'il est son fils.

Bien plus, à travers son péché, ou plutôt à travers le pardon de son père que d'une certaine façon conditionne son péché, le prodigue, découvrant l'amour paternel, retrouve ou même éprouve peut-être pour la première fois des sentiments de fils. L'aîné, — celui qui se croit juste, sous prétexte qu'il ne viole aucun précepte sans se douter qu'il transgresse le plus important, celui précisément d'être fils, — continuera à vivre dans la maison familiale comme un étranger. Quant au fils « perdu et retrouvé », il vivra désormais en fils.

II. La notion de péché dans les écrits johanniques. — 1° *L'emploi de* ἁμαρτία. — Dans les écrits johanniques, du moins la première épître et l'évangile (16 ex. dans l'évangile, 17 dans l'épître), surtout ce dernier, l'emploi du terme ἁμαρτία manifeste une élaboration très nette. Les Synoptiques parlent toujours au pluriel de « rémission des péchés »; dans le IVe évangile, le Christ vient « ôter le péché du monde ». De fait, non seulement les écrits johanniques ignorent les termes désignant un acte peccamineux, comme

ἁμάρτημα, παράπτωμα, παράβασις, mais l'évangile emploie le terme ἁμαρτία presque toujours au singulier (13 ex.) au sens de « péché en général », jamais pour désigner un péché déterminé (comme par ex. en Matth., XII, 31). Le pluriel ne se rencontre que trois fois : à propos de l'aveugle-né, sur les lèvres des Juifs (IX, 34), quand le Christ donne aux apôtres le pouvoir de « remettre les péchés » selon la formule ecclésiastique consacrée (XX, 23), enfin en VIII, 24, où l'expression du ℣. 21 : « vous mourrez dans votre péché » est reprise avec le pluriel : « vous mourrez dans vos péchés », peut-être sous l'influence d'Ez., III, 20 : « il mourra dans ses péchés » (LXX; l'hébreu a le singulier).

L'usage de la première épître (les deux autres n'offrent pas d'exemple du terme) est moins caractéristique, comme en témoigne déjà la comparaison entre Joa., I, 29 : « Voici celui qui ôte *le péché du monde* » et Iª Joa., III, 5 : « Celui-là est apparu pour ôter *les péchés*, et il n'y a pas en lui de péché ». Non seulement le pluriel se rencontre dans les formules habituelles : « confesser les péchés » (I, 9), « remettre les péchés » (II, 12) et « propitiation pour les péchés » (II, 2; IV, 10, de même que Paul parlera toujours du Christ « mort pour nos péchés »; cf. *infra*, col. 495); mais le singulier désigne parfois un acte peccamineux, comme en Matth., XII, 31 : ainsi I, 7 et V, 7 sq.

2° « *Celui qui ôte le péché du monde* » (Joa., I, 29). — Si ἁμαρτία dans le IVᵉ évangile désigne moins un acte particulier qu'un état ou même une puissance éloignant de Dieu l'homme et le monde dans son ensemble, on comprend que tout en reproduisant parfois la formule usuelle : « remettre les péchés » (XX, 23 et Iª Joa., II, 12), S. Jean recoure aussi à une expression beaucoup plus originale : dès le début de l'évangile, en effet, Jean-Baptiste présente Jésus comme celui qui « ôte le péché du monde » (ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου), expression qui se retrouve également en partie dans l'épître, comme il a été dit.

Assurément le sens est controversé et la façon dont les différents commentateurs conçoivent la rédemption commande souvent l'interprétation qu'ils donnent de ce verset. Ainsi G. Stählin, à la suite de beaucoup d'autres, estimant avec raison que l'auteur se représente « la victoire du Christ sur le péché en fonction de la notion d'expiation propre au système sacrificiel juif, croit devoir expliquer : « le Christ est celui qui *prend* le péché *sur lui* et l'emporte » (*T. W. N. T.*, I, 308.) Mais les mots « sur lui » ne se trouvent pas dans S. Jean; ils se rencontrent avec le verbe נשׂא dans un seul passage de l'A. T., à propos du bouc émissaire qui, de fait, emporte les péchés au désert après les avoir *pris sur lui*, mais n'est certes pas immolé à Dieu et par conséquent n'offre aucune véritable analogie avec le Christ auquel jamais le N. T. ne l'assimile (cf. *De peccato et red.*, II, 130 et 136-138); la victime du sacrifice pour le péché est toujours considérée comme la pureté même, *sancta sanctorum* (Lev., VI, 18-22; X, 17; Ez., XLII, 13) et partant digne d'être « sacrifiée », de « passer à Dieu ». A supposer que la formule johannique se réfère au Serviteur d'Isaïe, en Is., LIII, 4 et 21 le verbe נשׂא n'est pas davantage accompagné du complément « sur lui » (*ibid.*, p. 130, n. 2), même si le grec a traduit au ℣. 4 par τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει; et en appliquant à Jésus guérissant les malades le passage qu'il lisait pourtant ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ νόσους ἡμῶν ἐβάστασεν, S. Matthieu n'entend pas dire que le Christ est venu prendre nos maladies sur lui, mais bien les ôter, ainsi d'ailleurs que la liturgie pascale qui chante : *Ipse enim verus est agnus qui* abstulit *peccata mundi*, ou encore, se référant à Is., LIII, 12, l'épître aux Hébreux, IX, 28, que la Vulgate traduit : *ad* exhaurienda *peccata multorum* (cf. M.-E. Boismard, *Du baptême à Cana*, 1956, p. 48; I. de la Potterie, *Ecco l'Agnello di Dio*, dans *Bibbia e Oriente*, I, 1959, p. 161-169).

En tout cas, le contexte immédiat du passage de Joa., I, 29, comme celui de l'ensemble du IVᵉ évangile, suggère une interprétation assez différente, à savoir que le Christ est venu « ôter le péché du monde » en ce sens qu'il communique à l'homme le Saint-Esprit — nous apprendrons plus tard qu'il le fait par la Croix, — et ainsi lui donne la force de ne plus pécher (cf. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, p. 237; M.-E. Boismard, *op. cit.*, 49, avec les précisions données par I. de la Potterie, *art. cit.*, 167).

On a vu (cf. *supra*, col. 484) qu'une telle conception n'était pas inconnue du Judaïsme contemporain et notamment à Qumrân. En effet, quelque différent que soit l'Esprit-Saint chez S. Jean, pour qui il est une personne divine, et chez les Juifs, notamment à Qumrân, où l'esprit de vérité s'identifie concrètement avec la vérité, la sagesse, elle-même identique avec la loi, néanmoins c'est parce qu'il est communiqué à l'homme chez S. Jean, ou habite en lui pour Qumrân, comme un dynamisme nouveau, que le péché est effectivement « ôté » et l'homme arraché à son empire. Aussi est-ce la descente de l'Esprit-Saint sur le Christ au baptême qui le désigne à Jean-Baptiste comme « celui qui ôte le péché du monde », scène inaugurale que l'évangéliste semble bien considérer comme l'annonce de ce qui se passera au moment de la mort du Christ, quand celui-ci, atteignant la « consommation » de l'amour (Joa., XIII, 1 εἰς τέλος et XIX, 30 τετέλεσται), « livrera l'esprit » et que de son côté sortira non seulement du sang, mais de l'eau, symbole de l'Esprit (VII, 39), que les apôtres recevront pour pouvoir à leur tour en le communiquant aux hommes « remettre les péchés » (XX, 22). Aussi la liturgie n'hésitera-t-elle pas à identifier en une formule hardie l'Esprit-Saint lui-même avec la rémission des péchés : *Mentes nostras... Spiritus Sanctus divinis reparet sacramentis : quia ipse est remissio omnium peccatorum* (postcommunion du mardi après la Pentecôte). Bref, pour S. Jean, le Christ « ôte le péché du monde » en tant qu'il doit « baptiser dans l'Esprit-Saint » (I, 33; cf. Act., I, 5 qui oppose de la même façon le baptême donné par Jean-Baptiste et celui donné par le Christ à la Pentecôte en vertu de sa mort et de sa résurrection).

3° *Le péché est séparation d'avec Dieu.* — Le Christ « ôte le péché » parce que, explique la première épître, « en lui il n'y a pas de péché » et que « quiconque demeure en lui ne pèche pas » (Iª Joa., III, 5-6); ou encore : « Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché, parce que sa semence demeure en lui; il ne peut pécher, étant né de Dieu » (℣. 9). L'antinomie entre Dieu et le péché est telle que la communion avec Dieu détruit en l'homme la possibilité même de pécher. Non que le chrétien soit impeccable, ni que les allusions aux péchés de la communauté constituent une incohérence dans la doctrine. S. Jean n'entend pas davantage, ce semble, parler d'un péché particulièrement grave comme serait l'acceptation systématique du péché ou le refus délibéré de la lumière, autrement dit ce que les Synoptiques nomment le péché contre le Saint-Esprit (Marc., III, 20-29; Matth., XII, 31; Luc., XII, 10). Le sens paraît beaucoup plus simple : le chrétien ne peut pas pécher dans la mesure même où la semence de Dieu est en lui, c.-à-d. dans la mesure où la parole de Dieu enseignée par l'Esprit est devenue dans le chrétien un principe intérieur d'action, ce que S. Jean nomme « l'huile d'onction » que le chrétien « a reçue » et qui « demeure en lui », si bien qu'il « n'a plus besoin d'être enseigné » (Iª Joa., II, 27 qui paraît en dépendance très nette de Jer., XXXI, 34); « du point de vue

subjectif, ce principe n'est rien d'autre que la docilité à la parole, permanence dans la communion divine » (I. de la Potterie, *L'impeccabilité du chrétien*, dans *l'Évangile de Jean* [*Recherches bibliques*, III, 1958], p. 175). S. Paul, dans un sens analogue, parle du chrétien « agi par l'Esprit » (Rom., VIII, 14) et partant considéré comme de soi impeccable (cf. Gal., V, 16), bien que l'Apôtre suppose très nettement dans les mêmes contextes qu'il puisse cesser de se laisser agir par l'Esprit (cf. Rom., VIII, 5-13; Gal., V, 21).

Cette radicale antinomie entre Dieu et le péché se trouve exprimée dans une série d'oppositions qui éclairent d'autant l'idée que S. Jean se fait du péché : vie-mort (V, 24; Iª Joa., III, 14), lumière-ténèbres (I, 5; III, 19; VIII, 12; XI, 10; XII, 36; Iª Joa., I, 5; II, 9), vérité-mensonge (VIII, 44-46; Iª Joa., I, 6-8; II, 21-27).

4° « *Le péché, c'est l'*ἀνομία » (Iª Joa., III, 4). — Ces différentes oppositions, notamment les deux dernières, rappellent le formulaire de Qumrân. C'est dans ce même contexte qu'il faut probablement expliquer la définition que la première épître donne du péché en l'identifiant à l'ἀνομία (cf. I. de la Potterie, « *Le péché, c'est l'iniquité* » *(Iª Joa., III, 4)*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, LXXVIII, 1956, p. 785-797). Pour la plupart des commentateurs, ἀνομία évoquerait essentiellement une « violation » ou un « mépris de la loi » et la *Bible de Jérusalem*, par ex., traduit : « transgression de la loi » (éd. en un vol.; mais la 3e éd. du fascicule, 1960, p. 223, a adopté l'interprétation du P. de la Potterie). « Contre des libertaires qui tendaient à mettre le péché hors de la sphère de la moralité », Jean réagirait en rappelant énergiquement le fidèle au respect de la loi. Mais, outre que, dans ce cas, il aurait dû écrire : « la transgression de la loi est un péché », comme il a de fait écrit en V, 17 : « toute transgression, ἀδικία, est péché » *(Bible de Jérusalem)*, rien dans le contexte ne parle de loi : jamais d'ailleurs ni dans le N. T. ni dans S. Jean en particulier ἀνομία ne se trouve rapproché de νόμος (le IVe év. ignore ἀνομία et la première épître ignore νόμος); dans les LXX, ἀνομία était devenu pratiquement synonyme de ἁμαρτία, et de même dans les Apocryphes juifs où, par ex., οἱ ποιοῦντες ἀνομίαν est le simple équivalent de ἁμαρτωλοί (I. de la Potterie, *art. cit.*, p. 798, n. 10). Nous avons vu que ce terme correspondait très exactement au עול de Qumrân (cf. *supra*, col. 484). C'était le sens du mot en Matthieu et dans la variante de Marc., XVI (cf. *supra*, col. 488) et nous verrons que S. Paul connaît cette acception précise (cf. *infra*, col. 496). Tel est exactement le sens qui convient en Iª Joa., III, 4 : les ℣. 3 à 10 opposent le chrétien au pécheur en décrivant non seulement le comportement moral de chacun mais en indiquant aussi « la réalité intérieure qui motive ou inspire ce comportement »; en déclarant : « quiconque commet le péché, commet aussi l'ἀνομία, car le péché, c'est l'ἀνομία » (℣. 4), S. Jean entend « décrire la réalité spirituelle du pécheur, sa situation, son état intérieur »; il veut montrer que « celui qui commet le péché ne commet pas seulement une action répréhensible; il commet aussi l'iniquité, c.-à-d. il révèle ce qu'il est dans son fond, un fils du diable, quelqu'un qui s'oppose à Dieu et au Christ, et qui se met sous l'empire de Satan » (*id.*, *art. cit.*, 794). « En définissant tout péché comme l'iniquité, S. Jean veut marquer toute la profondeur eschatologique du péché », « inviter ses chrétiens à porter leurs regards du plan moral au plan théologique et religieux » (*ibid.*, 795). Certes, pour Jean comme pour Paul, le Christ apporte un « commandement (ἐντολή) nouveau » (cf. Iª Joa., IV, 21); il demande la « garde des commandements de Dieu » (Iª Joa., V, 3). R. Schnackenburg (*Die Johannesbriefe*, Fribourg, 1953, p. 165), s'appuyant sur le sens étymologique de ἀνομία en usage à l'époque classique (ἀ-νομος), explique la formule de cette façon qui n'est pas un truisme : le péché est la conduite qui fait abstraction de la loi divine; pécher, c'est vouloir se conduire à sa fantaisie, sans être contraint par la loi de Dieu. La vision johannique du péché dépasse donc en profondeur le régime juridique que ses contemporains pouvaient déduire de la Torah.

5° *Le « péché qui conduit à la mort »* (Iª Joa., V, 16). — En parlant d'« un péché qui conduit à la mort », S. Jean affirme l'étroite connexion entre le péché et la mort, déjà indiquée dans bien des passages de l'A. T. et que souligne par ex., l'expression de la Septante en Num., XVIII, 22 : ἁμαρτία θανατηφόρος; en l'opposant à un autre péché « qui ne conduit pas à la mort » (℣. 17, dans le grec; la Vulgate a laissé tomber la négation), il semble vouloir désigner non pas n'importe quel péché, mais le péché des antichrists, selon le thème qui domine toute l'épître, à savoir le rejet de la foi et de la vérité du Christ (cf. Joa., VII, 18 : dans le Christ il n'y a pas d'ἀδικία). Or ce péché, dans le cadre général du dualisme johannique, a certainement une portée eschatologique par quoi nous rejoignons l'ἀνομία : il est le rejet de la lumière, un choix des ténèbres. Il ne peut conduire qu'à la mort, à la séparation définitive d'avec Dieu.

6° « *Qui commet le péché est du diable* » (Iª Joa., III, 8). — Au-delà même de cette réalité spirituelle qu'est l'ἀνομία, S. Jean remonte jusqu'à sa source : le diable. Ce que suggéraient déjà les textes de Qumrân devient enseignement formel de l'évangile comme de l'épître : le pécheur est un « esclave » (VIII, 34 où plusieurs témoins ajoutent : « du péché »); le diable est son « père » (℣. 44); il est « du diable » (Iª Joa., III, 8), « du Mauvais » (℣. 12), « du monde » (II, 16; IV, 5), « enfant du diable » (III, 10); de même que le juste est « de Dieu », « de la vérité », et aussi « enfant de Dieu ». Le contexte montre que les expressions ne sont pas à entendre en un sens « gnostique », comme si les pécheurs étaient des créatures d'un dieu mauvais, mais au sens éthique : comme le juste est « sous l'influence de Dieu qui demeure en lui », les pécheurs se mettent « sous l'influence perverse de Satan et se laissent égarer par lui » *(Bible de Jérusalem)*. Aussi, comme celui qui est né de Dieu et en qui Dieu demeure fait les œuvres de Dieu, c.-à-d. concrètement se conduit comme le Christ, authentique fils de Dieu, s'est conduit (Iª Joa., II, 6), des « enfants du diable » ne peuvent accomplir que les œuvres du diable, celles-là précisément que le Fils de Dieu est venu détruire (Iª Joa., III, 8).

Parmi ces œuvres, S. Jean en signale deux, l'homicide et le mensonge (VIII, 44). Homicide, le diable le fut en infligeant la mort à l'homme (Sap., I, 13 et II, 24), mais aussi sans doute en inspirant Caïn « qui, étant du Mauvais, égorgea son frère » (Iª Joa., III, 12). Il l'est aujourd'hui en inspirant aux Juifs de mettre à mort celui qui dit la vérité (VIII, 40-41). Quant à ses mensonges, « il les tire de son propre fonds, parce qu'il est auteur et père du mensonge, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui » (℣. 44). Le péché est essentiellement refus de la parole de vérité incarnée dans le Christ (XV, 22); le Paraclet « confondra le monde en matière de péché, parce qu'il ne croit pas en moi » (XVI, 9).

Mais à leur tour, homicide et mensonge ne s'expliquent que par la haine. Pour S. Jean, le péché n'est pas simplement un « manque »; il est hostilité positive : le pécheur non seulement « refuse la lumière » (III, 19), mais « hait la lumière » (℣. 20); les Juifs, c.-à-d., dans le langage johannique, le monde asservi à Satan et inspiré par lui, ceux qui refusent de reconnaître le Christ (XV, 22), « haïssent le Christ et son

Père » (℣. 23-24), et cette haine aboutira de fait au meurtre du Fils de Dieu (VIII, 37).

Aussi au péché et à Satan S. Jean oppose-t-il l'amour qui définit Dieu (Ia Joa., IV, 8); au pécheur qui accomplit les œuvres du diable, il opposera l'enfant de Dieu qui accomplit les œuvres de Dieu, dont l'unique ἐντολή est d'aimer comme le Christ nous a aimés (XIII, 34; Ia Joa., II, 7-11; III, 23), mieux, d'aimer en participant à l'amour même dont le Christ nous a aimés, identique à celui dont Dieu nous aime (XVII, 26). Cf. C. Spicq, *Agapè dans le N. T. Analyse des textes*, III, 204-218, 287-292 et *passim*. Ce qui fait à la fois la grandeur et le tragique de la destinée de l'homme, c'est qu'il doit nécessairement choisir entre l'amour ou la haine, la lumière ou les ténèbres, « le Véritable ou le Mauvais » (Ia Joa., V, 19-20). Enfant de Dieu ou enfant du diable, il le sera à jamais.

III. La notion de péché dans les épîtres de S. Paul. — 1° *Le vocabulaire.* — La tendance, déjà manifeste chez S. Jean, à distinguer par le vocabulaire même les actes peccamineux comme tels d'un côté et de l'autre le péché considéré comme un état général d'hostilité envers Dieu ou même comme une force personnifiée, apparaît plus nettement encore chez S. Paul, notamment en Rom., III-VIII, où l'Apôtre étudie le lien du péché avec la loi et la mort.

Sans doute Paul n'ignore pas l'usage de ἁμαρτία pour désigner un acte de péché (II Cor., XI, 16 et probablement Rom., XIV, 23) et surtout des péchés, au pluriel, par ex. dans les Pastorales (I Tim., V, 22-24; II Tim., III, 6) qui n'en connaissent même pas d'autre. Ailleurs cependant une telle acception ne se rencontre guère que dans les citations explicites de l'A. T. : Rom., IV, 7-8 et XI, 27, ou implicites comme en I Thess., II, 16 (Gen., XV, 16) et sans doute en I Cor., XV, 17, où l'expression « vous êtes dans vos péchés » semble inspirée de Ez., III, 20 : « Il mourra dans ses péchés » (LXX), reprise en Joa., VIII, 24 (cf. *supra*, col. 491); ou bien encore dans les formules liturgiques concernant la « rémission des péchés » (Col., I, 14; mais non Eph., I, 7, ni Rom., III, 25, comme il sera expliqué *infra*), ou évoquant le Christ « mort pour nos péchés », comme dans la confession de I Cor., XV, 3, dont il faut rapprocher Gal., I, 4. La seule vraie exception semble être Rom., VII, 5 : « les passions pécheresses », litt. « les passions des péchés », où le contexte ferait plutôt attendre le singulier.

En Eph., II, 1, ἁμαρτίαις double παραπτώμασι, seul employé à la reprise de l'expression au ℣. 5 (ἁμαρτίαι manque d'ailleurs dans le passage parallèle de Col., I, 20; cf. aussi Col., II, 13), sans compter que le ms. B lit ἐπιθυμίαις et non ἁμαρτίαις.

Il est encore plus significatif que, même dans les formules liturgiques consacrées, S. Paul tende à substituer à ἁμαρτίαι un autre terme, comme ἁμαρτήματα (inconnu de Jean et employé par les Synoptiques dans le seul logion Marc., III, 28 sq.) : ainsi Rom., III, 25 (πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων) ou, plus souvent, παραπτώματα (terme propre à Paul en dehors du logion synoptique de Marc., XI, 25 sq. = Matth., VI, 14 sq.) : ainsi Eph., I, 7 (τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων), Col., II, 13 (χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα), II Cor., V, 19 (μὴ λογισάμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα). Bien plus, en Rom., IV, 25 dans la citation d'Is., LIII, 12, Paul remplace le τὰς ἁμαρτίας des LXX par τὰ παραπτώματα. En outre, à côté de ces deux termes, Paul, et lui seul (avec Hebr., II, 2 et IX, 15), recourt également à παράβασις pour désigner une violation de la loi (Gal., III, 19; Rom., II, 23; IV, 15), ainsi que la désobéissance d'Adam (Rom., V, 14) et d'Ève (I Tim., II, 14). Ces emplois variés soulignent le sens spécifique du terme ἁμαρτία tel que nous le préciserons plus bas (col. 503 sq.).

Mais à côté de ἁμαρτία S. Paul connaît aussi l'emploi de ἀνομία déjà rencontré à Qumrân (cf. *supra*, col. 484), dans S. Matthieu et la finale de Marc (cf. *supra*, col. 488) et chez S. Jean (cf. *supra*, col. 493). En effet, en dehors de la citation de Ps., XXXII, 1 en Rom., IV, 7, en parallélisme avec ἁμαρτίαι, selon l'usage des LXX (cf. *supra*, col. 481; de même Hebr., I, 9 et X, 7), le mot, toujours au singulier, se rencontre soit dans des formules visiblement héritées de la catéchèse primitive, comme en II Thess., II, 7 pour désigner le « mystère d'iniquité » et au ℣. 3 « l'homme d'iniquité » (selon les mss. BS 1739 et Marcion; leçon adoptée par B. Rigaux, cf. *infra*, col. 503), ou en II Cor., VI, 14 où la terminologie rappelle si nettement celle de Qumrân : « Quel rapport entre la justice et l'ἀνομία? Quelle union entre la lumière et les ténèbres? Quelle entente entre le Christ et Béliar? » Il se retrouve également en Tit., II, 14 qui paraît s'inspirer du Ps., LXXX, 8 : λυτρώσεται ... ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν et de Ez., XXXVII, 23 : ῥύσομαι...ἀπὸ πασῶν τῶν ἀνομιῶν...καὶ καθαριῶ... (cf. C. Spicq, *Les épîtres pastorales*, p. CXXXIII; Ia Joa., I, 7 écrit : ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας) : le terme ἡ ἀνομία juxtaposé à ἀκάθαρσις s'oppose à ἡ δικαιοσύνη, exactement comme en II Cor., VI, 14, et désigne un état de péché, susceptible d'ailleurs de progrès, ou une force personnifiée dont l'homme est dit esclave (F. Zorell).

2° *L'acte peccamineux considéré comme une dette.* — Moins encore que la catéchèse synoptique, S. Paul ne semble pas avoir retenu la notion juive de péché-dette, bien que lui aussi parle de « rémission des péchés » (Col., I, 14; Eph., I, 7 avec ἄφεσις; Rom., III, 25 avec πάρεσις). En effet, chaque fois, il a soin de préciser, en Col., et Eph., que cette ἄφεσις est une ἀπολύτρωσις et, en Rom., que la πάρεσις des péchés s'opère en tant que les péchés sont « expiés » ou « effacés » (cf. ἱλαστήριον).

Par contre, si Paul n'utilise jamais le terme ὀφείλημα, il recourt au moins une fois à une image qui assimile certainement nos péchés à des dettes envers Dieu, l'image du χειρόγραφον. Nombre d'interprètes, il est vrai, « et non des moindres » (Huby), voient dans ce χειρόγραφον une désignation de la loi; mais le terme signifie beaucoup plus probablement, ici comme ailleurs, un « billet de dettes », exactement comme dans la prière juive *Abinû malkenû*, où le fidèle demande à Dieu de « détruire (ou « effacer », מְחוֹק), selon sa grande miséricorde, tous les billets de nos dettes » (כָּל שִׁטְרֵי חוֹבוֹתֵינוּ). On notera cependant qu'en représentant Dieu « clouant à la croix du Christ la cédule de nos dettes », Paul entend affirmer, comme dans la prière juive, que Dieu a « effacé », « détruit » ces dettes, par la médiation du Christ assurément, mais sans que rien ne suggère, comme on le suppose souvent, que le Christ ait dû les « acquitter », d'autant qu'un tel acquittement eût été plutôt un acte de soumission du Christ à l'égard des puissances, gardiennes de la loi, au lieu que le ℣. 14 parle expressément de triomphe.

3° *Les listes de péchés.* — La variété des termes génériques pour désigner les actes peccamineux montre déjà la place et l'importance que leur accorde S. Paul. Plus significatives encore apparaissent les nombreuses « listes de péchés » que l'on rencontre dans ses lettres. La catéchèse synoptique n'en fournissait qu'une seule (Marc., VII, 21-22 = Matth., XV, 19); Jean aucune; Paul au moins 12 : I Cor., V, 10-11; VI, 9-10; II Cor., XII, 20-21; Gal., V, 19-21; Rom., I, 29-31; XIII, 13; Col., III, 5-8; Eph., IV, 31; V, 3-5; I Tim., I, 9-10; Tit., III, 3; II Tim., II, 5, la plus longue et complète avec celle de Rom., I (en outre, Ia Petr., II, 1; IV, 3 et 15;

Apoc., IX, 21; XXI 8; XXII, 15). Plusieurs sont suivies d'une liste de « vertus » : Gal., V, 22-23; Col., III, 12; Eph., IV, 32; V, 9 (autres listes de « vertus », mais indépendantes de la liste des péchés : II Cor., VI, 6; Phil., IV, 8; Eph., IV, 2-3; I Tim., IV, 12; VI, 11; II Tim., II, 22; III, 10, ainsi que I[a] Petr., III, 8; II[a] Petr., I, 5-7).

Ces listes ont été étudiées en particulier par A. Vögtle (*op. supra cit.*, col. 479 sq, avec la bibliographie mentionnée) et récemment, en relation plus spéciale avec les documents de Qumrân, par S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im N. T. und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumrantexte* (Beihefte zur *Z. N. W.*, XXV), 19-59. On consultera aussi M.-J. Lagrange, *Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains*, dans *Rev. bibl.*, 1911, p. 534-549 et les deux excursus de C. Spicq, *Les épîtres pastorales*, 257-261 (Exc. XI) et 379-382 (Exc. XVII).

On sait que la littérature populaire païenne contemporaine contient elle aussi des listes analogues, souvent même beaucoup plus longues; Paul les connaissait et nul ne s'étonnera de constater certaines coïncidences, mais le plus étonnant c'est qu'elles soient, à tout prendre, si rares. Elles sont plus fréquentes dans le « Code des devoirs » établi, notamment dans les Pastorales, indépendamment de ces listes, à l'intention, soit des fidèles, soit des ministres de l'Église, et que le P. Spicq estime « empruntée à l'hellénisme » (*op. cit.*, 260), tout en étant transposé dans un contexte nouveau et partant profondément transformé.

Quant aux « listes de vertus et de vices », la forme littéraire sous laquelle elles se présentent distingue déjà nettement les listes de la philosophie populaire et celles du N. T. Les premières sont généralement ordonnées, par ex., selon les quatre vertus cardinales ou les diverses parties de l'âme, huit selon les Stoïciens (cf. Diogène Laerce, VII, 110). Une glose insérée dans le *Testament des douze patriarches* (au moins selon R. H. Charles) fournit un cas typique : « Les sept esprits d'égarement » (τὰ πνεύματα τῆς πλανῆς) se trouvent en effet distribués explicitement selon les huit parties de l'âme : « Le premier, esprit de fornication, habite dans la nature et les sens; le second, esprit d'insatiabilité, dans les entrailles; le troisième, esprit de bataille, dans le foie et la bile, etc. » (*Test. Rub.*, III, 2-8).

De même, les listes semblables de Philon présentent un aspect nettement philosophique : ainsi dans le *De conf. ling.*, XXI, les vices sont rattachés au νοῦς, au θυμός, à l'ἐπιθυμία; dans le *De sacr. Abel et Caïn*, XXXII, une série de 140 vices naissent de la volupté, l'une des quatre passions de l'âme selon Zénon. On ne trouve rien d'analogue évidemment dans le N. T.

Beaucoup plus proches littérairement sont les listes de Qumrân, notamment la section des deux esprits *1 Q S*, IV, 2-14 (cf. *supra*, col. 483; de même de courtes listes de « vertus » : *1 Q S*, I, 5; II, 24; V, 4; VIII, 2; X, 25-26 et une de « vices » : X, 22). En effet, la nuance eschatologique si prononcée à Qumrân se retrouve au moins dans la liste de II Tim., III, 2-5 et celle de Rom., XIII, 13, implicitement aussi dans celle de Rom., I, 29-31 qui appartient à la section exposant la révélation de la colère de Dieu (I, 18) précédant le νῦν messianique (III, 21; cf. VIII, 1). Surtout, chez Paul comme à Qumrân, les listes sont rattachées à l'opposition ténèbres-lumière : « œuvres de ténèbres » et « armes de lumière » (Rom., XIII, 12); « ténèbres » et « fruit de la lumière » (Eph., V, 8-9). Par contre, Paul ignore entièrement l'opposition des « deux esprits » si caractéristique de Qumrân comme des *Testaments;* il lui substitue une opposition dérivée de l'A. T. (cf. *infra*, col. 502) et pratiquement inconnue à Qumrân : « chair-esprit ». Celle-ci commande les deux listes de Gal., V, 19-23; mais elle est sous-jacente à plusieurs autres, par ex., celle de Rom., XIII, 13-14 (cf. l'allusion à la « chair » au ℣. 14 avec une formule très proche de Gal., V, 16).

Par leur contenu, les listes pauliniennes s'opposent encore davantage à celles de l'hellénisme. On notera en particulier la sobriété des listes pauliniennes de « vertus » et notamment l'absence même du terme d'ἀρετή (sauf en Phil., IV, 8 avec un sens assez spécial, en parallélisme avec ἔπαινος). Pratiquement, ces « vertus » se réduisent à l'amour fraternel et à ses expressions les plus obvies : bonté, miséricorde, pardon, « comme Dieu vous a pardonnés dans le Christ » (Eph., IV, 32); bonté, justice, vérité, « ce qui plaît au Seigneur » (V, 9); Col., III, 12, ajoute bienveillance, humilité, douceur, patience, « à l'exemple du Seigneur », et Rom., XIII, 14 se contente de la mention : « revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ sans vous soucier de la chair pour en satisfaire les convoitises » (cf. Tit., III, 3-4 où, à la liste des péchés « dans lesquels nous avons jadis vécu », Paul oppose l'exemple de « la bénignité et de la philanthropie de notre Dieu Sauveur »). Même dans la liste de Gal., V, 22-23, la plus longue, l'énumération se contente de développer le premier terme ἀγάπη, fruit unique de l'esprit, si bien que l'ensemble des vertus correspond pratiquement à la description que le même Paul a donnée de l'ἀγάπη en I Cor., XIII, 4-7.

Parallèlement, dans l'énumération des vices revient avec une insistance marquée, à côté des désordres sexuels, les péchés contre la justice et la charité, comme d'ailleurs bien souvent dans les listes analogues de l'A. T. (par ex. Deut., XXVII, 15-26; Ez., XVIII, 5-9; XXXIII, 25-26; Prov., XXX, 11-14; Job, XXXI, 5 sq.) : « impudiques, cupides, rapaces, idolâtres » (I Cor., V, 10); « impudiques, idolâtres, adultères, dépravés, gens de mœurs infâmes, voleurs, cupides, ivrognes, insulteurs, rapaces » (VI, 9-10), etc.

4° *La « cupidité », ou* πλεονεξία. — Parmi ces péchés, il semble que Paul attache une gravité spéciale à celui de « cupidité » (πλεονεξία), mentionné non seulement dans les deux listes de I Cor., mais aussi dans celles de Rom., I, 29; Col., III, 5; Eph., V, 5 et plus ou moins équivalent sans doute à la φιλαργυρία de II Tim., III, 2, déclarée en I Tim., VI, 10 « la racine de tous les maux ». Selon l'étymologie du terme, la πλεονεξία consiste à vouloir « posséder toujours davantage », et naturellement au mépris des droits d'autrui. Le « cupide » (πλεονέκτης) est connu également des Grecs : Aristote l'associe au παράνομος et à l'ἄνισος (« celui qui refuse l'égalité »); Xénophon au « violent », au « voleur », au « brigand »; Plutarque au « méchant » et au « malfaiteur » (κακοῦργος; cf. II Tim., II, 9). Mais il ne l'est pas moins de l'A. T. : c'était le péché, au dire d'Ez., XXII, 27 (texte des LXX), des « princes d'Israël » qui, « comme des loups déchirant leur proie, se tiennent au milieu de la ville (Jérusalem) pour verser le sang de façon à accroître leurs gains » (ὅπως πλεονεξίᾳ πλεονεκτῶσιν). Et le Siracide prétend que « l'œil du πλεονέκτης n'est jamais satisfait de la part qu'il possède », tandis que le stique parallèle affirme que « l'injustice méchante (ἀδικία πονηρά) dessèche l'âme » (Sir., XIV, 9). Dans les *Testaments des douze patriarches*, le terme ne revient pas moins de 11 fois (autant que dans tout l'A. T. grec), constamment associé à des verbes comme λῃστεύειν, κλέπτειν, ἁρπάζειν, ἀδικεῖν, et, par ex., en *Test. Dan*, V, 7, les fils de Juda sont décrits comme « des lions qui ravissent avidement le bien d'autrui » (ἐν πλεονεξίᾳ ἁρπάζοντες ἀλλότρια ὡς λέοντες).

Les *Testaments* rapprochent parfois la πλεονεξία et les fautes sexuelles (*Levi*, XIV, 6; *Asser*, II, 5-6 et 8). Paul va plus loin : il joint toujours les deux, et à la πορνεία il ajoute l'idolâtrie (mentionnée sporadique-

ment dans les *Testaments* mais jamais en même temps que la cupidité); bien plus, il identifie explicitement cupidité et idolâtrie : « cette cupidité qui est idolâtrie » (Col., III, 5 et Eph., v, 5). C'est qu'il voyait dans la πλεονεξία le vice par excellence du paganisme, l'exacte antithèse de l'ἀγάπη qui définit le chrétien « né de Dieu », de même d'ailleurs que, chez les Grecs, la πλεονεξία s'oppose également à la miséricorde, à la bonté, à la modération, à la simplicité. Pour S. Paul, le chrétien est par définition « celui qui se met au service des autres », s'en fait l'esclave (δουλεύειν, Gal., v, 13); le païen, lui, « se sert des autres » comme d'instruments de profit (fautes contre la justice) ou de plaisir (fautes sexuelles). Sur la πλεονεξία, voir les articles de P. Rossano, *De conceptu* πλεονεξία *in N. T.* et de R. Beauvery, Πλεονεκτεῖν *in I Thess., IV, 6 a*, dans *Verbum Domini*, XXXII, 1954, p. 257-265; XXXIII, 1955, p. 78-85; G. Delling, in *T. W. N. T.*, VI, 266-274.

On notera enfin que, si Paul multiplie ces listes de vertus et surtout de péchés, il s'agit moins pour lui de dresser des catalogues d'actes vertueux à accomplir ou de péchés à ne pas commettre, que d'indiquer les signes qui révèlent un état intérieur : le « fruit de l'esprit », les « œuvres de la chair » (Gal., v, 19 et 22). Le péché est moins dans le geste extérieur que dans le cœur de l'homme, selon l'enseignement du Christ lui-même (cf. *supra*, col. 488).

5° *Le péché d'idolâtrie.* — Paul identifiant explicitement « la cupidité » et « l'idolâtrie » (Col., III, 5; Eph., v, 5), ce qu'il dit de la seconde nous aidera à préciser ce qu'il entend par la première. Car sur le péché d'idolâtrie l'Apôtre s'est exprimé en toute clarté dans l'épître aux Romains (I, 21-23). L'idolâtrie définit pour ainsi dire le paganisme : c'est d'elle, selon un enseignement d'ailleurs donné par la Sagesse (par ex. Sap., XIV, 27), que dérivent tous les autres vices des païens. En particulier, les désordres sexuels contre nature, explicitement mentionnés (Rom., I, 24 sq.), sont présentés comme une punition de l'idolâtrie et non pas inversement, exactement comme en Sap., XIV, 23-30. Voir *Quæstiones in epistulam ad Romanos*, 1², 1962, p. 69-78; *De peccato et redemptione*, I, 83 sq.; L. Ligier, *Péché d'Adam*, II, 169-186.

En Rom., I, 18 sq., le péché d'idolâtrie est décrit par l'Apôtre en termes fort précis, d'abord de façon négative (I, 21 *b :* οὐχ), puis de façon positive (I, 21 *c :* ἀλλά). Il n'est pas simple ignorance de Dieu, mais refus positif d'un Dieu dont les païens avaient connaissance (℣. 21 *a :* γνόντες τὸν Θεόν), et une connaissance suffisante pour rendre ce refus coupable et eux-mêmes « inexcusables » (℣. 20; comme les Juifs, II, 1). En déclarant que les païens « n'ont rendu à Dieu comme à un Dieu ni gloire ni actions de grâces » (℣. 21 *a*), Paul songe moins au culte extérieur (prières, sacrifices, etc.) qu'à l'attitude intérieure, celle du « cœur » (℣. 21 *c*), au sens biblique du terme (cf. Rom., X, 8). Dans la Bible, en effet, « rendre gloire à Dieu » exprime l'attitude de l'homme qui reconnaît tout devoir à Dieu et ne s'appuie que sur lui, celle d'Abraham, par ex., en Rom., IV, 20, ou du lépreux samaritain en Luc., XVII, 16-18 (avec la même équivalence entre δοξάζειν et εὐχαριστεῖν, que suggère ici la particule ἤ); c'est l'attitude diamétralement opposée à celle d'Hérode, frappé par l'ange du Seigneur « pour n'avoir pas rendu gloire à Dieu » (Act., XII, 21 sq.).

Comme pour le prodigue (cf. *supra*, col. 490), comme pour le πλεονέκτης (*supra*, col. 498 sq.) et comme pour Adam (*infra*, col. 501), au-delà du geste extérieur la Bible remonte à la source même du péché, la « suffisance » de l'homme qui « se refuse à recevoir », bref, l'orgueil de l'esprit (cf. κενοδοξία en Sap., XIV, 11). S. Augustin le notait déjà en commentant Rom., I, 21 : *Initium omnis peccati superbia : qui, si gratias Deo egissent qui dederat hanc sapientiam, non sibi aliquid tribuissent cogitationibus suis* (*Exp. quar. prop. ex ep. ad Rom.*, prop. IV; *P. L.*, XXXV, 2064; cf. *De sp. et lit.*, XII, 19; *P. L.*, XLIV, 212). Et S. Thomas reprendra littéralement l'explication : *in quantum in seipsis et non in Deo fiduciam habebant, sibi et non Deo bona sua adscribentes* (*In Rom.*, I, lect. 7).

Prétendant se suffire à lui-même, l'homme se coupe de la source d'où lui vient toute lumière comme toute vie. A ce Dieu qui « s'était manifesté » (℣. 19 : ἐφανέρωσεν), non certes en vertu d'une révélation positive mais à travers une réflexion de l'intelligence humaine (℣. 20 : νοούμενα; cf. ἀναλόγως en Sap., XIII, 5), à partir du monde créé, se trouve substitué « le néant » (℣. 21 *b :* ἐματαιώθησαν, le terme qui désigne précisément les idoles et l'idolâtrie dans la Bible, par ex. Jer., II, 5; X, 14; Act., XIV, 15); à la lumière qui procédait de Dieu ont succédé les ténèbres (℣. 21 *c*). *Qui a Deo avertitur*, commente encore S. Thomas, *de seipso præsumens et non de Deo, spiritualiter obscuratur (ibid.)*. Concrètement, l'homme a échangé le vrai Dieu, « gloire d'Israël », pour l'idole (℣. 23).

De fait, le ℣. 23, étroitement joint au précédent sous forme d'apposition, entend décrire concrètement en quoi a consisté le péché des païens : à dessein Paul emprunte ses expressions non seulement au passage du Deutéronome qui prohibait l'idolâtrie (IV, 16), mais aussi au Ps., CV, qui évoque l'épisode du veau d'or (℣. 19 sq.). Intentionnellement il assimile le païen au peuple d'Israël qui, insatisfait d'un Yahweh invisible (Deut., IV, 15), immatériel et trop lointain, se fabrique un dieu « à son image », au niveau de son intelligence bornée, une « caricature de dieu », un dieu que, de surcroît, il puisse apaiser à son gré par ses offrandes et surtout porter, où bon lui semblerait, « un dieu qui marche à notre tête » (Ex., XXXII, 1), au lieu d'être contraint de se laisser conduire (cf. Num., IX, 18, 22; Ps., XCVIII, 7).

D'un tel « renversement de l'ordre des choses » (Ligier, *Péché d'Adam*, II, 172), comment s'étonner que découlent toutes les perversions, tant sexuelles que sociales (Paul unit les deux, comme dans les listes des péchés, *supra*, col. 498 sq.)? Selon le mot de S. Augustin, *deseruit Deum et desertus est* (*P. L.*, XLIV, 935). Qui a prétendu se séparer de Dieu, ne pourra, de lui-même, que suivre « les convoitises de son cœur » (℣. 24 : ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν).

Avec le terme de « convoitise », l'Apôtre mentionne une nouvelle notion qui va nous permettre de mieux comprendre ce qu'il entend par le péché.

6° *La « convoitise »*, ou ἐπιθυμία. — Les Grecs définissaient déjà la πλεονεξία comme une τοῦ πλείονος ἐπιθυμία (Dion de Pruse, X, 17) et le πλεονέκτης comme un ἀλλοτρίων ἐπιθυμητής (XLII, 26); cf. P. Rossano, *art. cit.*, 257. Paul aussi, mais en dépendance directe de l'A. T. et du Judaïsme, utilise la notion de « convoitise » si voisine de celle de πλεονεξία, pour caractériser le péché : en Rom., VII, 7, le précepte du décalogue « Tu ne convoiteras pas » entend résumer à lui seul toute la loi; comme en I Cor., X, 6 il résume tous les péchés des « pères » au désert, les péchés particuliers mentionnés aux ℣. 7-10 : idolâtrie, fornication, tentation du Seigneur, murmures étant comme autant d'expressions variées de ce péché fondamental (cf. Chrysostome et nombre d'interprètes modernes, comme F. Godet, R. Cornely, E.-B. Allo, etc.). C'est d'ailleurs bien ainsi que l'a compris le Targum qui voit dans la « convoitise » la source de tous les péchés, tellement qu'il identifie les païens, les pécheurs par définition (cf. le mot de Paul en Gal., II, 15 : « ces pécheurs de païens »), à « ceux qui convoitent » (Targ. palestinien sur Ex., XX, 17 et Deut., V, 21) : « O mon

peuple, fils d'Israël, ne convoitez point et ne vous associez pas à ceux qui convoitent! Qu'on ne convoite pas dans l'assemblée d'Israël! Que l'homme ne convoite pas la femme de son prochain, ni la servante de son prochain, etc. » Voir notre article : « *Tu ne convoiteras pas* » *(Rom., VII, 7)*, dans *Neotestamentica et patristica. Eine Freundesgabe... O. Cullmann... überreicht*, 1962, p. 159; *L'histoire du salut selon le chapitre VII de l'épître aux Romains*, dans *Biblica*, XLIII, 1962, p. 142-147. Évidemment une telle « convoitise » ne se restreint pas aux désirs sexuels même illicites : dans le décalogue lui-même, parmi les objets interdits de la convoitise, la recension de l'Exode nomme en premier lieu la maison, et si, dans celle du Deutéronome, la femme passe d'abord, c'est visiblement parce qu'elle constitue un objet « plus précieux » et non en raison de l'aspect sexuel de la convoitise. D'ailleurs dans les LXX les termes ἐπιθυμία et ἐπιθυμεῖν n'évoquent presque jamais un tel aspect; les seules exceptions sont Dan., XI, 37 et, dans l'histoire de Suzanne, Dan., XIII, 8, 32, 56.

L'épisode de l'A. T. auquel Paul se réfère en I Cor., X, 6 indique clairement ce qu'était essentiellement aux yeux des Juifs ce péché de « convoitise ». Israël au désert « fut saisi de convoitise » (ἐπεθύμησεν ἐπιθυμίαν), au point de regretter les nourritures d'Égypte (Num., XI, 4-6). « La convoitise d'Israël consiste précisément, comme pour Adam et Ève, dans le refus de la nourriture choisie par Dieu, plus proprement dans le refus de se plier à ce qui dans la pensée de Dieu constituait l'expérience spirituelle du désert (Deut., VIII, 3 que le Christ opposera à Satan lors de la tentation : cf. Matth., IV, 4) » (*Biblica, art. supra cit.*, 145). Sa convoitise fut satisfaite, mais, comme Adam, il sut ce qu'il en coûte à l'homme de substituer ses vues à celles de Dieu (Num., XI, 33).

Nous venons de rappeler le péché d'Adam et d'Ève au paradis. En effet, là aussi, là surtout, la « convoitise » a joué un rôle : de tous les termes constituant le vocabulaire du péché, celui de « convoitise » est même le seul qui se rencontre dans le récit de ce premier péché de l'humanité présenté dans la Bible comme le prototype de tous les autres. En Gen., III, 6, l'hébreu utilise successivement les deux racines désignant habituellement la convoitise : חמד et אוה. Il est vrai que le grec utilise ici et en Gen., II, 9, au lieu de la traduction habituelle à l'aide d'un terme dérivé de ἐπιθυμεῖν, l'adjectif ὡραῖος (ἀρεστός également en III, 6); mais le Targum souligne encore plus que l'hébreu le rôle de la convoitise en réduisant à deux les trois expressions du texte massorétique et traduit : « La femme vit que l'arbre était appétissant à manger et qu'il était convoitable (racine חמד) pour les yeux, afin de devenir sage par son moyen ». Si Adam et Ève ont désobéi à Dieu, s'opposant consciemment et délibérément à lui en violant l'un de ses préceptes, c'est que d'abord dans leur cœur ils avaient voulu « être comme des dieux qui connaissent le bien et le mal » (III, 5), « s'érigeant ainsi effectivement en juges du bien et du mal » (*Bible de Jérusalem*, sur Gen., III, 22). Autrement dit, leur péché est présenté d'abord comme un péché de « convoitise », ils prétendent conquérir ce qu'ils ne peuvent qu'accueillir; ils refusent cette dépendance qui pourtant constituait leur être même. Davantage, une telle « convoitise » implique que Dieu a cessé d'être à leurs yeux le père souverainement désintéressé qui ne peut que donner sans se rien réserver, non pas même la vie, pour devenir une sorte de rival jaloux de ses privilèges et tout occupé à les défendre contre sa créature. Avant de provoquer le geste de l'homme et sa révolte, le péché a corrompu son esprit, et comme il l'atteint dans sa relation même à Dieu, à l'image de qui il fut créé, on ne saurait concevoir perversion plus radicale (cf. *De pecc. et red.*, I, 27-31). En discernant dans la « convoitise » le péché par excellence, S. Paul évoquait implicitement tout cet enseignement biblique, d'autant plus que précisément en Rom., VII, 7 les allusions fort explicites ne manquent pas au récit de la Genèse, comme l'ont bien vu les anciens et le reconnaissent nombre d'exégètes modernes (cf. *Biblica*, 1962, p. 130-135 et *infra*, col. 520).

7° *La chair.* — Mais, si elle apparaît chez Paul et notamment en Rom., VII, 7 comme la source du péché, la « convoitise » elle-même est à plus d'une reprise rattachée explicitement à la chair, en particulier en Gal., V, 16-24, c.-à-d. justement dans le passage où les divers actes peccamineux sont dits des « œuvres de la chair » (*ꝟ.* 19), par opposition au « fruit de l'esprit » (*ꝟ.* 22). La chair, qui engendre la convoitise, ne serait-elle pas pour Paul la source ultime des péchés?

Il est vrai, Paul mentionne plusieurs fois les « convoitises de la chair » : Gal., V, 24; Rom., XIII, 14; Eph., II, 3 (cf. les « convoitises charnelles » de Iª Petr., II, 11), même une fois au singulier : « la convoitise de la chair » (Gal., V, 16), et déclare expressément que « la chair convoite contre l'esprit » (*ꝟ.* 17); dans le même sens, il parle aussi des « convoitises du corps mortel » (Rom., VI, 16), où « corps mortel » correspond pratiquement à « chair ». Par contre, Rom., I, 24 offre une formule assez différente : « les convoitises de leurs cœurs ». Il est vrai aussi que, à ses yeux, la chair est tellement liée au péché que le chrétien affranchi du péché est déclaré « ne plus être dans la chair » (Rom., VIII, 9; cf. VII, 5 et Gal., V, 24); bien plus, le même passage VIII, 6-8 affirme explicitement du « désir de la chair » (τὸ φρόνημα τῆς σαρκός) ce que Paul dit ailleurs du péché (comme S. Jean cf. *supra*, col. 494 sq.), à savoir qu'il est «inimitié contre Dieu » (ἔχθρὰ εἰς θεόν), qu'il « ne se soumet pas à la loi de Dieu », voire qu'il « ne peut même pas s'y soumettre » (cf. Rom., VII, 14 sq.) et finalement que le « désir de la chair, c'est la mort », comme il avait dit en Rom., VI, 21 que « la mort est l'aboutissement (τέλος) des péchés ».

Et cependant péché et chair ne sont pas liés au point que Paul ne puisse affirmer de ceux qu'il considère pourtant sans péché, qu'ils « vivent dans la chair » (II Cor., X, 3) et, parlant de lui-même, aussitôt après avoir déclaré qu'il ne vit plus, lui, mais bien le Christ en lui, désigner sa vie actuelle comme « une vie dans la chair » (Gal., II, 20).

La notion n'est donc pas univoque, non plus d'ailleurs qu'à Qumrân qui offre sur ce point avec Paul plus d'un parallèle, jusque dans la formule « corps de chair » (Col., I, 22 et II, 11) qu'on retrouve dans le *pešer* d'Habacuc, IX, 2 (et déjà Sir., XXIII, 17, mais ici en référence à la convoitise sexuelle). Voir K. Stendahl, *The Scrolls and the N. T.*, 106-108 (K. G. Kuhn) et 160-165 (W. D. Davies). Il est surtout manifeste que chez Paul, telle ou telle expression fût-elle empruntée à la littérature grecque contemporaine (cf. E. Schweizer, dans *T. W. N. T.*, VII, 103-104), la notion, elle, dérive directement de l'A. T. : la « chair » y désigne l'aspect infirme, débile, faible, de la créature en face du Créateur tout-puissant (par ex., Jer., XVII, 5; Ps., LVI, 5; LXXVIII, 39; Job, X, 4; Dan., II, 11; II Chron., XXXII, 8), et déjà sous la forme spécifique d'un contraste entre la chair et l'esprit (Gen., VI, 3; Is., XXI, 3). Car, pas plus que l'A. T., Paul ne se soucie de la constitution physique de l'homme, mais bien de sa condition par rapport à Dieu. Le terme « chair », comme d'ailleurs celui de « corps », ne désigne pas chez lui un élément « matériel » dans l'homme par opposition à un autre élément « spirituel », qui serait l'âme ou l'esprit, à la façon des Grecs. Dans le langage paulinien, l'âme,

le νοῦς, l'intelligence, tout autant que le corps, peuvent être « charnels » et ont besoin d'être renouvelés par l'esprit (cf. Eph., II, 3; IV, 23), comme à son tour le corps lui-même est appelé à devenir « spirituel » (I Cor., XV, 44 et 46). Les « œuvres de la chair » mentionnées en Gal., V, 19-21, comprennent sans doute ce que nous appelons les « péchés de la chair », — ce sont les premiers nommés, — mais tout autant les « péchés de l'esprit ».

Il s'ensuit que la notion de « chair » ne suffit pas à expliquer la « convoitise mauvaise », encore moins que celle-ci accomplisse en fait ses désirs. Car, si la chair continue à « convoiter contre l'esprit », même dans le juste « animé par l'esprit », S. Paul déclare précisément que « quiconque se laisse guider par l'esprit ne risquera pas de satisfaire à la convoitise de la chair » (Gal., V, 16-17), par quoi il n'entend certes pas signifier que « le juste continuerait à accomplir les œuvres énumérées aux ℣. 19-21, quitte à ce qu'elles ne lui soient pas imputées devant Dieu, mais bien que le croyant n'accomplit plus ces œuvres » (E. Schweizer, dans *T. W. N. T.*, VII, 135).

En réalité, la « chair » ou le « corps mortel » ne sont une source de la convoitise et des péchés qu'elle engendre que dans la mesure où ils servent d'instrument à une puissance que l'Apôtre nomme « le Péché » : en Rom., VI, 6 le « corps du péché », que le baptême réduit à l'impuissance (καταργεῖν), désigne justement le corps en tant que sous l'empire du péché il sert d'instrument au Péché; s'il en est ainsi, on comprend que S. Paul évite d'appliquer l'expression au corps du Christ et parle seulement d'une « ressemblance d'un corps de péché » (Rom., VIII, 3), car si chez lui le corps était passible et mortel, comme le nôtre l'est en conséquence du péché, il ne fut certes jamais un instrument de péché (le même souci apparaît en II Cor., V, 21).

Ainsi donc pour déterminer avec précision l'idée que l'Apôtre se fait du péché, il faut, au-delà de la chair, étudier ce qu'il entend par l'ἁμαρτία.

Sur la notion paulinienne de « chair », voir, outre l'étude classique de W. Schauf, *Sarx. Der Begriff Fleisch beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre*, 1924 (Ntl. Abh., XI, 1/2), le récent article de E. Schweizer, F. Baumgärtel, R. Meyer dans *T. W. N. T.*, VII, 98-151 et la bibliographie mentionnée p. 98, en particulier K. G. Kuhn, *New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the N. T.*, dans K. Stendahl, *The Scrolls and the N. T.*, 1957, p. 94-113, et W. D. Davies, *Paul and the Dead Sea Scrolls : Flesh and Spirit, ibid.*, 157-182; de même l'excursus de O. Kuss, *Der Römerbrief*, 1959 : *Das Fleisch*, p. 505-540; E. Lohmeyer, *Probleme paulinischer Theologie*, 1935, p. 75-156 : *Sünde, Fleisch und Tod*.

8° *Le Péché personnifié* (ἡ ἁμαρτία). — L'emploi de ἁμαρτία pour désigner le péché personnifié se rattache assurément à celui du terme ἀνομία au singulier (cf. *supra*, col. 495); en II Thess., II, 3-12, le sens est si proche de celui de ἁμαρτία que nombre de mss. et plus d'un éditeur (Westcott-Hort, Merk, Souter), lisent au ℣. 3 : ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας. Ce serait le premier exemple du terme ἁμαρτία chez Paul en cette acception.

En tout cas, la même acception se retrouve sporadiquement dans les deux épîtres aux Corinthiens et celle aux Galates : I Cor., XV, 56 (en liaison avec la mort et la loi); II Cor., V, 21 (en parallèle avec la justice de Dieu qui pour l'Apôtre est également une force mais salvifique); Gal., III, 22 (là encore en liaison au moins implicite avec la loi, comme le montre le parallèle manifestement intentionnel : συνέκλεισεν ὑπὸ ἁμαρτίαν (℣. 22)... ὑπὸ νόμον συγκλειόμενοι (℣. 23). Il en est de même sans doute en Gal., II, 17 où Paul suggère que ce n'est pas le Christ mais bien la loi qui est « au service du péché » (ἁμαρτίας διάκονος).

Mais ce sont les chapitres V à VIII de l'épître aux Romains qui fournissent assurément l'enseignement le plus complet sur ce qu'est le péché, tel qu'il se révèle en particulier dans ses effets. Ce sont eux aussi qui nous renseignent le mieux, comme il sera montré plus en détail par la suite (cf. *infra*, col. 519 et 524), sur son universalité et son origine.

Déjà Rom., III, 9, reprenant l'affirmation de Gal., III, 22, déclarait que tous les hommes, y compris les Juifs en possession de la loi, se trouvent « sous le péché » (ὑφ' ἁμαρτίαν). A partir de Rom., V, 12 jusqu'à VIII, 10 le terme revient plus de 40 fois dans son emploi spécifique au singulier (une fois au pluriel, VII, 5).

1. *La puissance du péché.* — Le péché est présenté dans ces chapitres comme une puissance qui, entrée dans le monde avec la transgression d'Adam, a passé dans tous les hommes et atteint jusqu'à la créature matérielle elle-même (cf. VIII, 19-22). Immanente à l'homme, elle agit en lui à travers sa chair (VII, 18, 25 *b;* VIII, 4-13) ou son corps mortel (VI, 12; VIII, 13). Loin d'être réprimée ou endiguée, encore moins éliminée par la loi, celle-ci lui fournit seulement une occasion de s'extérioriser en actes peccamineux sous forme de transgressions et d'exercer ainsi son empire sur l'homme (Rom., V, 20-21; cf. Gal., III, 19), tout en le contraignant en même temps à se démasquer (Rom., VII, 13). On ne saurait évidemment l'identifier à Satan, puissance hostile elle aussi, mais extérieure à l'homme; pourtant, comme Satan agit par le péché, Paul peut attribuer au péché, par ex. en Rom., V, 12, exactement le rôle que la Sagesse attribuait au diable (Sap., II, 24) et dire en Rom., VII, 11 que le péché « séduit » l'homme, exactement comme en Gen., III, 13 le serpent « séduisit » la femme; enfin en Rom., VIII, 3 Paul, évoquant la croix du Christ, peut déclarer que « Dieu condamna le péché », exactement comme S. Jean déclare qu'à la mort du Christ, « exalté » sur la croix, « le prince de ce monde a été condamné » (XVI, 11), c.-à-d. terrassé, « jeté bas » (XII, 31; cf. Apoc., XII, 9 et XIX, 11-12). Au reste S. Paul, lui aussi, en I Cor., XV, 21-28, avait utilisé la même représentation apocalyptique, chère au Judaïsme, du roi messianique triomphant de ses ennemis (cf. Ez., XXXV, 11; XXXVIII, 22; XXXIX, 21), avec le même usage du vocabulaire du « jugement » comme en Jean et Rom., VIII, 3, tandis que Apoc., XIX, 11-12 réunit le vocabulaire du jugement (ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει) et celui de la guerre (καὶ πολεμεῖ).

2. *La mort.* — Le dernier ennemi que le roi messianique réduit à l'impuissance est la mort (I Cor., XV, 26). Or « l'aiguillon de la mort, c'est le péché » (℣. 56). Que le péché, en effet, soit une puissance de mort, toute la Bible l'enseignait, dès les premières pages de la Genèse, du moment que le péché éloigne de Dieu qui est la vie. C'est en tout cas l'enseignement explicite de Rom., V-VIII qui n'affirme pas moins de 15 fois en termes formels le lien entre péché et mort : « Par le péché, la mort est entrée dans le monde » (V, 12 *a*) et « a passé en tous les hommes du fait que (ou : étant remplie la condition que) tous ont péché » (℣. 12 *b*); « par le fait d'un seul la mort a régné » (℣. 17); « le péché a régné dans la mort » (℣. 21); « esclaves du péché pour la mort » (VI, 16); « leur aboutissement (τέλος, à savoir des actions commises quand ils étaient esclaves du péché et dont ils rougissent aujourd'hui), c'est la mort » (℣. 21); « car le salaire du péché, c'est la mort » (℣. 23); « les passions des péchés opérant en nos membres afin que nous fructifions pour la mort » (VII, 5); « le péché a pris

vie et moi je suis mort » (℣. 10 *a*); « le précepte fait pour la vie me conduisit à la mort » (℣. 10 *b*); « le péché utilisant le précepte me séduisit et par son moyen me tua » (℣. 11); « le péché... se servit d'une chose bonne pour me procurer la mort » (℣. 13); « enchaîné à la loi du péché..., qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort? » (℣. 23-24); « la loi de l'esprit... m'a affranchi de la loi du péché et de la mort » (VIII, 2); « le désir de la chair, c'est la mort » (℣. 6); « si vous vivez selon la chair, vous mourrez » (℣. 13).

Fidèle à l'enseignement de l'Écriture, S. Paul voit donc dans la mort le châtiment du péché. L'image utilisée en Rom., VI, 23, τὰ ὀψώνια, dit même davantage : à la différence de la vie éternelle, récompense toute gratuite (τὸ χάρισμα) de la justice, la mort est un « salaire » dû au péché; bien plus, comme le terme désigne en général un salaire régulier, mensuel ou annuel, il suggère que la mort n'est pas seulement un châtiment que le pécheur recevra dans l'au-delà, mais la « paie » qui dès maintenant lui est pour ainsi dire régulièrement « versée ». De même que, pour l'Apôtre, les justes entrent dès maintenant en possession de l'Esprit-Saint qu'ils ont reçu comme arrhe (Rom., VIII, 14-15 et 23), ainsi le pécheur reçoit dès ici-bas son salaire : Paul nomme les premiers « ceux qui se sauvent », au présent, οἱ σῳζόμενοι; les seconds, « ceux qui périssent », également au présent, οἱ ἀπολλύμενοι (I Cor., I, 18; II Cor., II, 15) : ce qui ne signifie pas seulement que les uns et les autres se trouvent sur un chemin qui aboutira un jour au salut ou à la perdition, mais que déjà ils participent en quelque manière à ce salut ou à cette perdition. Comme les premiers sont « agis par l'Esprit-Saint » (Rom., VIII, 14 sq.), les seconds se trouvent sous la domination du péché et de Satan (Rom., VII, 14 sq.). L'esclavage commence dès aujourd'hui (cf. *infra*, col. 506).

Plus même qu'un salaire, fût-il versé quotidiennement, la mort est pour Paul le τέλος du péché (Rom., VI, 21), comme d'ailleurs la vie éternelle est le τέλος de la justice (℣. 22). Or le terme désigne non ce qui termine mais ce qui achève, consomme, couronne, comme le fruit est le τέλος de l'arbre, voire de la graine : récompense, sans doute, mais récompense homogène à ce qu'elle a pour but de récompenser. Ainsi la vie éternelle pour la justice — selon l'adage théologique *gratia est inchoatio gloriæ* — ainsi la mort pour le péché. Mais parce qu'elle est le τέλος du péché, et non pas seulement son châtiment, rien sans doute autant que la mort n'est capable de nous révéler ce qu'est le péché.

3. *La mort éternelle.* — Car, sous ce terme de « mort », notamment quand Paul déclare que la mort est le salaire ou le τέλος du péché, il n'entend certainement pas parler d'une simple réalité d'ordre biologique, comme l'est ce que nous appelons la séparation de l'âme et du corps. Le contexte ne permet aucun doute. Ceux-là mêmes d'entre les exégètes qui croient devoir en Rom., V, 12-14 restreindre la signification du terme à la seule mort biologique ou physique (cf. *infra*, col. 536), dans tous les autres passages n'hésitent pas à interpréter comme le P. Lagrange : « Le péché est la solde qui est la mort éternelle » (*Épître aux Romains*, 158), ou le P. Huby : « la mort autant qu'elle conduit à la perdition » (196); « la condamnation est la peine de la mort et de la mort éternelle » (197, à propos de Rom., V, 18). C'est d'ailleurs ce qui ressort avec évidence du parallélisme entre la mort, d'une part, et la vie éternelle, d'autre part. Assurément cette mort éternelle inclut la mort biologique, comme le notait le P. Huby; mais elle inclut surtout ce que l'Apocalypse nomme la « deuxième mort » (ὁ θάνατος ὁ δεύτερος : II, 11; XX, 6, 14; XXI, 8). Sur le sens du terme en Rom., V, 12-14, cf. *infra*, col. 536 sq.

Une telle mort, pour S. Paul comme pour toute la Bible, s'identifie avec ce que le N. T. appelle la « géhenne », Paul la perdition (ἀπώλεια ou ὄλεθρος), ce que la théologie postérieure nommera l'enfer : autant de termes qui évoquent des tourments éternels, mais d'abord la séparation d'avec Dieu. Plus encore qu'un état général d'hostilité envers Dieu, comme à Qumrân, le péché est révolte et « inimitié contre Dieu » : cf. θεοστυγής (Rom., I, 30), dont le sens actif de « haine de Dieu » semble précisé par Rom., V, 10 et surtout VIII, 7 où il est dit du désir de la chair qu'il est ἐχθρὰ εἰς θεόν. Aussi trouve-t-il son premier châtiment dans la multiplication même des péchés qui creuse de plus en plus l'abîme séparant l'homme de Dieu (Rom., I, 24-31) et finit par corrompre jusqu'au jugement moral (℣. 32). C'est là que Paul discerne d'abord la « révélation de la colère de Dieu » (I, 18 sq.), selon l'expression biblique par excellence du châtiment du péché, en attendant qu'elle se manifeste en tout son éclat au jugement final, quand l'homme précisément se fixe définitivement dans sa rébellion (Rom., II, 5-8; III, 5; IV, 15; V, 9; cf. I Thess., I, 10; V, 9). Sur la « colère de Dieu », on peut consulter A. Robert-A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, II, 846-850; X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, 140-147.

4. *L'esclavage du péché.* — En châtiment de leurs péchés, Dieu « livre les hommes aux péchés, selon la convoitise de leur chair » (Rom., I, 24). On notera les derniers mots : c'est le pécheur qui a voulu la séparation d'avec Dieu; Dieu consent au désir du pécheur. Il saura d'ailleurs dans sa sagesse utiliser ces péchés eux-mêmes pour le bien de l'homme, à condition toutefois que celui-ci ne persiste pas dans sa rébellion (cf. *infra*, col. 563 sq.). En Rom., VII, 7-24, Paul décrit cet esclavage de l'homme « vendu au pouvoir du péché ». Qu'il entende, en effet, parler ici du pécheur et non du juste, aucun exégète actuel ne le met plus en doute (cf. *Biblica*, XLIII, 1962, p. 118, n. 2) : les ℣. 14 sq. décrivent ce « moi » que le péché a « séduit » et « tué » (℣. 11). Il est vrai que Gal., V, 16 sq. vise directement le juste quand il affirme que « la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair »; mais précisément il est ici question de l'esprit, tandis que la description de Rom., VII, 14 sq. évite soigneusement d'en faire la moindre mention et parle, par ex., de la loi du νοῦς au lieu de parler de la loi de l'esprit, signe indubitable que l'Apôtre entend décrire l'expérience de l'homme pécheur, c.-à-d. par définition non encore « agi par l'esprit » (VIII, 14). Si S. Augustin, à partir de la controverse pélagienne, a cru bon d'adopter une nouvelle exégèse, c'est qu'il pensait pouvoir ainsi réfuter plus aisément les objections que les pélagiens tiraient de ce passage; il ne songeait pas que son autorité entraînerait tout le Moyen Age et que Luther invoquerait son exégèse pour enseigner la corruption totale du pécheur et la doctrine de l'*homo simul justus et peccator*, selon la formule qu'il forge pour la première fois dans le commentaire de ce passage : *Ideo simul sum peccator et justus* (Glose à Rom., VII, 16; éd. J. Ficker, I, 65).

Non seulement Paul décrit en Rom., VII, 14 sq. la situation du pécheur et non du juste; mais, comme il se propose de démontrer ainsi la nécessité de la rédemption du Christ, ici comme en Rom., I, 18 sq. et surtout V, 12 sq., et d'ailleurs pour la même raison, il devait faire abstraction de tous les effets que cette rédemption avait exercés en fait depuis l'origine du monde : aussi le « moi » pécheur décrit en Rom., VII, 14 sq. désigne-t-il l'homme abandonné à ses seules forces, luttant désespérément contre le péché, comme

l'explique fort exactement R. Cornely : *qui sine ullo gratiarum auxilio, solis naturalibus suis viribus, luctam perversa concupiscentia sibi inhabitante sustinere conatur* (*Epistola ad Romanos*, 358; cf. J. Huby, *Épître aux Romains*, éd. 1957, p. 608; *Biblica*, XLIII, 1962, p. 150 sq.). Pour justifier les affirmations de Paul, point n'est donc besoin de recourir à « une certaine exagération littéraire » (expression du P. Lagrange, *Épître aux Romains*, 175, reprise par le P. Huby, *op. cit.*, 258) : on peut les prendre à la lettre, à la seule condition de ne pas les isoler de leur contexte. La servitude du péché est telle dans le pécheur que, sans la grâce du Christ, dont il est redevable à la seule rédemption, il est littéralement incapable, sinon de « vouloir le bien », du moins de « l'accomplir » (℣. 18). Car Paul admet explicitement qu'il y a encore en lui la possibilité de « reconnaître que la loi est bonne » (℣. 17); davantage, qu'il « ne fait pas ce qu'il veut » (℣. 15), d'un vouloir de tendance, de complaisance, selon le sens du verbe grec θέλειν, non de raison délibérée; ce vouloir imparfait, si impuissant soit-il à se réaliser pratiquement, faute de forces suffisantes, prouve du moins que sa nature n'est pas entièrement corrompue. Par un aspect de lui-même que S. Paul nomme « l'homme intérieur » (℣. 22) — à ne point confondre avec ce qu'il nomme ailleurs « l'homme spirituel » ou « l'homme nouveau » (Col., III, 10; Eph., IV, 24) qui, lui, s'oppose au « vieil homme » charnel (Rom., VI, 6) — ou encore le νοῦς (℣. 23, 25), il « se complaît dans la loi de Dieu » (℣. 22), il la « sert » (℣. 25 *b*); il y a combat, lutte; mais à la différence de ce qui se passe dans le juste (Gal., V, 16 sq.), cette lutte dans le pécheur est vouée à l'échec.

Après avoir tant insisté au ch. I et II sur le fait que le pécheur est « inexcusable », païen (I, 20) ou juif (II, 1), quand, au ch. VII, Paul déclare : « Si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi » (℣. 20 et déjà ℣. 17), il n'entend évidemment pas nier toute responsabilité personnelle pour le mal, de même qu'il n'entendait pas nier sa propre responsabilité personnelle pour le bien, quand il écrivait aux Galates : « Ce n'est plus moi qui vis, mais bien le Christ qui vit en moi » (II, 20). Il entend seulement affirmer une doctrine que la théologie catholique ne cessera jamais de professer, à savoir que l'homme est simplement incapable, sans le Christ, d'accomplir en fait ce que sa conscience lui présente cependant comme un bien. La lutte qui s'engage en son cœur entre le bien et le mal, infailliblement, aboutira au triomphe du mal. Mais Paul a osé proclamer une telle doctrine sans mitigation aucune, parce qu'il sait que l'homme a été délivré de cette tyrannie (VII, 25), et la façon dont il explique comment s'est accomplie cette délivrance achèvera de nous éclairer sur l'idée qu'il se fait du péché.

5. *La délivrance de la servitude du péché.* — Parce que le péché réside au plus intime de l'homme, au cœur même de sa liberté, il s'ensuit que Dieu ne saurait accorder un pardon « authentique » sans opérer en l'homme même un changement radical : l'ἄφεσις sera nécessairement une ἀπολύτρωσις (Col., I, 14; Eph., I, 7) et, comme ce changement consiste essentiellement en ce que la liberté de l'homme passe de l'état de péché à l'état de justice et donc finalement de la haine à l'amour (cf. *supra*, col. 494 sq. pour S. Jean et col. 502 sq. pour S. Paul), une telle « justification » comporte non seulement une activité de Dieu, mais aussi une réponse de la liberté humaine : Dieu ne peut donner à l'homme d'aimer en le dispensant précisément d'aimer ! L'activité divine a nom chez Paul : la justice de Dieu; l'activité de l'homme : la foi, elle-même don de Dieu (Eph., II, 8); toutes deux opèrent dans le rite baptismal, mentionné en passant, en même temps d'ailleurs que la foi (dont la théologie dira qu'il est le « sacrement »), comme une pratique commune de l'Église (Gal., III, 26-29; le baptême seul en Rom., VI, 5; Col., II, 12, mais la foi est certainement supposée; baptême et justification, inséparable de la foi, en Tit., III, 5-7). Le rite ainsi compris a pour effet d'unir le baptisé à l'être même du Christ mort et ressuscité (Rom., VI, 3-5; cf. σύμφυτοι), nous dépouillant du « vieil homme » (Rom., VI, 6 *a*; Col., III, 9 sq.; Eph., IV, 22), de notre « corps charnel » (Col., II, 11), « réduisant à l'impuissance » ce que Paul appelle le « corps du péché » (Rom., VI, 6 *b*), c.-à-d., comme il a été indiqué (*supra*, col. 503), le corps au sens paulinien du terme en tant qu'instrument du péché. De la sorte l'homme cesse d'être « asservi au péché » (VI, 6 *c*); il « marche dans une vie nouvelle » (ἐν καινότητι ζωῆς, VI, 4) : la vie du Christ ressuscité, qui se manifestera dans sa plénitude à la résurrection corporelle, s'exprime dès maintenant par une vie morale dont le principe n'est plus la chair, mais l'esprit. En effet, Rom., VII, 6, reprenant la formule de VI, 4, nous apprend que cette « nouveauté de vie » est une « nouveauté de l'esprit », par opposition à la « vétusté de la lettre » (ἐν καινότητι πνεύματος, καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος); et à son tour Rom., VIII, 1 précise que ce qui nous « a délivrés de la loi du péché et de la mort », ce n'est pas une loi extérieure, analogue à la loi de Moïse, si parfaite soit-elle (VIII, 3 *a*), mais « la loi de l'esprit », à savoir le propre esprit de Dieu à nous communiqué par la médiation du Fils de Dieu devenu par sa mort et sa résurrection « esprit vivifiant » (I Cor., XV, 45), « afin que la justice de la loi — qui se résume selon Paul comme selon Jean dans l'amour, plénitude de la loi (Rom., XIII, 10; Gal., V, 14) — s'accomplît en nous qui ne marchons pas selon la chair mais selon l'esprit » (℣. 4). Et, pour expliquer les allusions à l'esprit, nul besoin, comme le pensait par exemple J. H. Holtzmann (*Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*[3], II, 125-130), d'invoquer je ne sais quelle « intrusion de la mystique hellénistique ». S. Paul se réfère manifestement ici, comme le faisait S. Jean (cf. *supra*, col. 492), aux deux oracles de Jérémie et d'Ézéchiel bien connus également des « sectateurs de la nouvelle alliance » (le terme de « nouvelle alliance » provient justement de l'oracle de Jérémie) et que Paul venait d'ailleurs de rapprocher dans le même passage de la Seconde aux Corinthiens (III, 5). Sur l'exégèse de Rom., VIII, 1-4, on peut voir : *Justification, jugement, rédemption, principalement dans l'épître aux Romains*, dans *Littérature et théologie pauliniennes* (Recherches bibliques, V), 1960, p. 181-183.

Conclusion. — L'homme ne peut être arraché à la tyrannie du péché qu'en recevant un nouveau dynamisme, l'Esprit qui donne la vie, parce qu'il est l'Esprit même de Dieu, source unique de vie. C'est que le péché était une puissance de mort, immanente à l'homme, qui, le séparant de Dieu, le menait nécessairement à sa perdition dans la mort éternelle (Rom., V, 21; VI, 21-23; VII, 24), ce que Paul nomme ailleurs ὄλεθρος αἰώνιος (II Thess., I, 9). Si d'autre part la médiation du Christ, par quoi l'homme a été arraché à cette tyrannie, s'est accomplie essentiellement dans un acte suprême d'obéissance et d'amour (cf. Rom., V, 19; Phil., II, 8; Gal., II, 20; Rom., V, 7-8; VIII, 35; Eph., V, 2, 25), acte auquel les sacrements de baptême et d'eucharistie ont précisément pour effet de nous rendre participants, c'est que le pécheur, devant passer de la haine à l'amour (cf. *supra*, col. 503), la volonté humaine, comme l'explique S. Thomas, avait à être non seulement redressée ou réordonnée *(ad rectitudinem revocari)* mais réordonnée dans l'amour

(in ordine amoris). Voir S. Thomas, *De rationibus fidei*, v; éd. R. Spiazzi, n° 975.

IV. L'UNIVERSALITÉ DU PÉCHÉ ET SON EXPLICATION PAR LE PÉCHÉ D'ADAM. LA DOCTRINE DU PÉCHÉ ORIGINEL. — Les chapitres v-viii de Rom., si riches d'enseignements sur la notion paulinienne de péché, sont aussi ceux où la révélation du N. T. s'est exprimée le plus clairement sur l'universalité du péché et son lien avec le premier péché commis par Adam au paradis : en particulier la péricope Rom., v, 12-21 constitue sans aucun doute, comme l'a d'ailleurs établi le concile de Trente (Denz.-Bannw., 789 et 791), le lieu scripturaire par excellence de la doctrine du péché originel.

1° *Position du problème.* — Il faut cependant se garder d'isoler ce texte, comme si Dieu s'était proposé de nous révéler une doctrine aussi fondamentale — elle conditionne en réalité l'universalité de la rédemption par le Christ — en un unique passage de l'Écriture, allusion fortuite échappée à S. Paul au cours d'une lettre et, de surcroît, un passage dont le moins qu'on puisse dire est que le sens n'est pas facile à déterminer avec précision, comme le prouvent les multiples interprétations qui en furent données au cours des âges et continuent à en être proposées aujourd'hui. D'autant que rien dans le contexte ne suggère que Paul entende y révéler pour la première fois un dogme encore ignoré, à la façon, par ex., dont il entend révéler en Rom., xi, 25 le mystère de la conversion future d'Israël ou certains détails de la Parousie en I Cor., xv, 51. Il se réfère bien plutôt à une doctrine supposée connue et admise, ainsi que F. Prat l'avait justement noté (*Théol. de S. Paul*, i, p. 255 et ii, p. 67-68).

L'affirmation de Paul en Rom., v, 12 appartient en effet à un corps de doctrine beaucoup plus vaste qui transparaît comme en filigrane au cours de tout le N. T., à savoir : *a)* que le Christ est victorieux du péché : c'est même à travers cette victoire et pour en illustrer l'ampleur que Paul parle en Rom., v, 12 du péché d'Adam, comme il en avait parlé en I Cor., xv, 22; — *b)* que le Christ est venu sauver tous les pécheurs, qu'il est mort pour tous nos péchés, sans que jamais le N. T. ne laisse soupçonner l'existence d'aucun être humain qui n'eût pas besoin de rédemption; — *c)* enfin qu'il n'y a pas de salut possible en dehors de lui, comme l'affirme S. Pierre devant le sanhédrin, aux premiers jours de l'Église (Act., iv, 12).

Rien de plus instructif peut-être à cet égard, que l'usage fait de Rom., v, 12 par S. Augustin, docteur de la grâce et de l'universelle rédemption, s'il en fût. Cf. *Note sur le rôle de Rom., v, 12 dans l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel*, dans *L'homme devant Dieu* (Mélanges H. de Lubac), i, Paris, 1963, p. 329-342.

On sait que, dès 396-397, époque où il avoue qu'il a déjà découvert l'absolue gratuité du salut (*Retract.*, I, xxiii, 2), tous reconnaissent qu'il est en pleine possession de sa doctrine sur le péché originel (même ceux qui croient y voir une invention d'Augustin, comme J. Turmel, dans *Rev. hist. et litt. rel.*, 1901, p. 404, et plus récemment J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, 1960, p. 270-271 et 274). De fait, il enseigne *ex professo* l'universelle corruption du genre humain : *una massa luti facti sumus, quod est massa peccati* (*De lxxxiii quæst.*, qu. lxviii, 3; *P. L.*, xl, 71); *una massa veniens de traduce peccati et de poena mortalitatis* (*De div. quæst. ad Simpl.*, I, ii, 16 et 20; *P. L.*, xl, 121 et 125).

Or à cette époque S. Augustin ne songe même pas à invoquer Rom., v, 12; il s'appuie directement sur Rom., ix; il cite également I Cor., xv, 22, à deux reprises dans le *De div. quæst. ad Simpl.*, I, ii, 16-17 (*P. L.*, xl, 121 sq.); mais on ne rencontre pas la moindre allusion à Rom., v, 12. Bien plus, dans les *Enarrationes in Psalmos*, antérieures à 412, il n'est pas davantage question de Rom., v, 12, même là où le contexte semblait l'appeler et comme l'exiger, par ex., dans l'*Enarratio* sur le psaume xxxviii (de 395), au ℣. 4 : *non est sanitas in carne mea a vultu iræ tuæ*, où il apostrophe Adam (*P. L.*, xxxvi, 400); ou bien au ℣. 21 du même psaume, où il parle de la *mortem de maledicto primi hominis propagatam*, et de la *eamdem mortem nostram... quæ venerat de peccato*, selon le mot de Gen., ii, 17 (*ibid.*, c. 411); ou bien l'*Enarratio* sur le psaume lvii, datée de 403, où, citant l'expression du ℣. 4 : *alienati sunt peccatores a vulva*, il glose : *id est, ab origine* (*ibid.*, c. 673-679) et invoque Rom., ix, 13, puis Eph., ii, 3 qu'il commente ainsi : *Quid est filii iræ, nisi quia portamus pœnam primi peccati?* (*ibid.*, c. 690). La première citation de Rom., v, 12 se rencontre dans l'*Enarratio* sur le psaume l, datée de 411-413 selon le P. Zarb, à propos du ℣. 7 où d'ailleurs il commence par citer Job, xiv, 4 et où le verset de l'épître aux Romains succède à une allusion explicite à I Cor., xv, 22. Dans ces conditions, l'on ne s'étonnera plus que l'*Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*, qui est de 394, ne contienne aucune explication de Rom., v, 12.

En fait, c'est l'interprétation erronée donnée de ce verset par les Pélagiens qui a amené S. Augustin à en fournir une exégèse qui n'impliquerait pas le refus du péché originel, comme si la seule causalité d'Adam fût celle de quelqu'un qui entraîne par son exemple. C'est aussi la controverse pélagienne qui l'a conduit à poser le problème du péché originel à propos du cas des enfants. Auparavant il considérait toujours ceux-ci dans l'ensemble de la *massa luti* ou *massa peccati :* déjà il contemplait cet ensemble du genre humain, ainsi qu'il le décrira plus tard — et cette fois-ci en référence à Rom., v, 12 — qui *jacebat in malis vel etiam volvebatur et de malis in mala præcipitabatur* (*Enchir.*, xxvii, daté de 423; *P. L.*, xl, 245). On sait également que S. Thomas, dans la *Somme théologique*, a inséré les questions concernant le péché originel dans la section traitant des causes du péché actuel (Iª-IIæ, qu. lxxxi-lxxxiii), après s'être demandé dans quelle mesure Dieu (qu. lxxix), puis le diable (qu. lxxx) sont causes du péché. Nous verrons que c'est bien ainsi que S. Paul semble également avoir posé le problème. Le lien intrinsèque — et non pas purement extérieur à la façon de Pélage — qu'il affirme sans aucun doute entre le péché d'Adam et l'universalité du péché dans le genre humain lui sert précisément à expliquer cette universalité.

2° *Indications de l'A. T.* — Voir en particulier A.-M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, 1958, ch. i-iii.

1. *La Genèse.* — A.-M. Dubarle a fort bien montré combien était instructif le récit de la Genèse, mais à la condition qu'on le lise « en ayant présent à la pensée le plan d'ensemble du livre », comme il doit en fait être lu surtout par les théologiens, le sens le plus sûrement inspiré étant celui que lui a donné l'auteur final. « Cette histoire des origines est aussi une histoire du péché et du salut » (p. 39). Elle entend enseigner, en effet, que « tout le mal dont l'humanité fait sans cesse l'expérience n'est pas l'effet de la volonté ou de l'impuissance divines; il vient exclusivement d'un libre péché de la créature » (p. 42). « Les récits relatifs aux origines... ont acquis, s'ils ne la possédaient pas encore, une signification historique nouvelle, en entrant dans la Genèse, c.-à-d. dans les débuts d'une histoire du salut » (p. 52). « L'ordre actuel..., où tout commence par ce chant de la créa-

tion très bonne, manifeste avec évidence la conviction du compilateur final que le monde, tel que nous en faisons l'expérience, n'est pas simplement inférieur à un idéal divin, mais qu'il provient d'une altération effective de l'œuvre de Dieu » (p. 56).

Le péché d'Adam et d'Ève n'a pas eu des conséquences funestes pour eux seuls, mais pour toute leur postérité, et des conséquences qui ne se limitent pas à l'ordre physique, mais ont eu des répercussions certaines dans l'ordre moral et spirituel lui-même : « l'auteur entend bien raconter un drame dont les conséquences s'étendent à toute une race » (p. 57); il « affirme la réalité d'un héritage à la fois physique et moral, passant d'une génération à l'autre », bien qu'il n'ait pas « analysé avec précision le mécanisme de cette transmission » (p. 49).

Dès Gen., III, il est parlé de « deux postérités » (℣. 15); « l'expulsion d'Éden ne concerne d'abord que les seuls coupables (cf. ℣. 23), puisqu'ils sont les seuls à exister, mais il est bien clair que l'accès du jardin divin (et partant de l'arbre de vie) est désormais fermé à toute leur descendance future (cf. Gen., IV, 16). La femme est appelée Ève, c.-à-d. vie, parce qu'elle est la mère de tous les vivants (℣. 20) » (p. 57).

D'ailleurs le P. Dubarle rappelle aussi très justement (p. 57 sq.) la conviction évidente de l'auteur de la Genèse, notamment du Yahviste, que « la conduite et le sort d'un ancêtre conditionnent le destin de sa postérité... Chaque groupe de population est représenté comme issu d'un premier père qui lui donne à la fois son nom et ses caractères ethniques et psychologiques ». Ainsi de Caïn et des Quénites (Gen., IV, 14), de Cham et de Canaan (IX, 25), de Moab et d'Ammon et de leurs descendants (XIX, 37-38), etc. Le cas le plus significatif est celui de « la situation respective des deux frères Jacob et Ésaü », qui « préfigure la situation réciproque des deux peuples qui portèrent leur nom » (Gen., XXVII, 28-29 et 39-40).

En tout cas, les chapitres IV et suivants de la Genèse se proposent certainement de décrire l'invasion du péché dans l'univers, en suite du péché d'Adam et de son expulsion du paradis, invasion aboutissant à l'universelle corruption de l'humanité (Gen., VI, 12), châtiée par un déluge présenté comme universel (Gen., VI, 17), et recréée pour ainsi dire à nouveaux frais à partir de Noé, « sauvés », lui et les sept personnes entrées avec lui dans l'arche (cf. Ia Petr., III, 20), en vertu d'une intervention toute gratuite de Dieu.

A cet égard, on notera les déclarations qui encadrent l'ensemble du récit : Gen., VI, 5 et VIII, 21. Bien que l'épisode succède immédiatement au péché des « fils de Dieu s'unissant avec les filles des hommes » (Gen., IV, 4), la corruption universelle du genre humain a manifestement une cause plus profonde; elle se trouve dans la condition même de l'homme depuis son expulsion du paradis : « Le cœur de l'homme ne forme que de mauvais desseins à longueur de journée », LXX : πᾶς τις διανοεῖται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονηρὰ πᾶσας τὰς ἡμέρας (Gen., VI, 5); « les desseins du cœur de l'homme sont mauvais dès son enfance », LXX : ἔγκειται ἡ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονηρὰ ἐκ νεότητος (Gen., VIII, 21). L'emploi du présent, surtout dans le grec, montre que le texte entend énoncer une vérité générale de tous les temps et c'est à partir de lui que s'est élaborée, on le sait, la notion juive du *cor malignum* (יצר הרע).

2. *Autres textes.* — Au cours de l'A. T. d'ailleurs les affirmations analogues ne manquent pas. Telles celles de Job, IV, 17 : « devant Dieu il n'y a ni justice ni pureté »; XV, 14 : « non pas même les saints ni les cieux »; ou de Ps., LVIII, 4 : « les impies sont dévoyés dès le sein maternel »; CXLIII, 2, où le psalmiste implore Dieu : « N'entre pas en jugement avec ton serviteur, car nul vivant n'est justifié devant toi », et que citera Paul en Rom., III, 20, en conclusion de son exposé sur l'universalité du péché, préludant à l'annonce de l'universelle rédemption (III, 21 sq.); Prov., XX, 9, etc.

La tradition patristique a retenu surtout le ℣. 7 du *Miserere* : « Dans l'iniquité (בְּעָוֹן) je suis né, et dans le péché (בְּחֵטְא) ma mère m'a conçu »; les Septante ont le pluriel : « dans les iniquités (ἐν ἀνομίαις)... dans les péchés (ἐν ἁμαρτίαις) ». Voir A. Feuillet, *Le verset 7 du* Miserere *et le péché originel*, dans *Science religieuse. Recherches et travaux*, 1944, p. 5-26. Même si, vu le sens du verbe hébreu traduit par « concevoir » mais signifiant littéralement « entrer en chaleur » (cf. aussi LXX : ἐκίσσησέν με), ainsi que le contexte rappelant Is., LVII-LIX, le psalmiste évoque directement le péché de sa mère, symbolisant Jérusalem et ses infidélités, comme le pense L. Ligier, *Le péché d'Adam*, I, 128-141, qui traduit : « Pécheur je suis né, brûlé dans le péché par la passion de ma mère », il reste du moins, « personne ne le conteste », qu'on « affirme au moins... l'existence d'une malice remontant à la naissance : l'homme est pécheur dès ses premiers gestes » (*ibid.*, 127-128). Et d'une telle affirmation on peut sans doute déduire avec A. Feuillet (*art. cit.*, 15-17) que tout homme dès sa naissance, et donc vraisemblablement en raison de son origine humaine, est « dans le péché », condition à laquelle seule pourra mettre un terme une nouvelle création : « O Dieu, crée pour moi un cœur pur », avec le verbe בָּרָא employé à la fois pour la création du monde (Gen., I), pour la constitution du peuple d'Israël (Deut., IV, 32; Is., XLIII, 1, 15; cf. Sap., XIX, 6 sq.) et pour le renouvellement eschatologique du monde (Jer., XXXI, 22; Is., LXIII, 7, etc.).

L'A. T. pris dans son ensemble suggère pour le moins qu'aux yeux des Juifs pieux, — et plus ceux-ci le sont, plus aussi Dieu les instruit de cette vérité —, l'homme a conscience d'appartenir à une race pécheresse, sinon explicitement en raison du péché d'Adam, en tout cas en raison du péché des « pères » et de ceux du peuple, comme l'atteste Isaïe : « Malheur à moi, je suis perdu; car je suis un homme aux lèvres impures, j'habite au sein d'un peuple aux lèvres impures » (VI, 5; cf. A. Feuillet, *art. cit.*, 22-23). Et Isaïe explique en quoi consiste ces « lèvres impures » du peuple; il s'agit d'une véritable impossibilité d'écouter Dieu et de lui obéir, selon un thème que reprennent tous les prophètes : Os., V, 4; Jer., XIII, 23; XVII, 1, si bien que seul le don d'un « cœur nouveau » pourra y remédier : Jer., XXXIV, 7 (cf. XXXI, 33); Ez., XI, 19; XXXVI, 26.

Sans doute, rarement un tel état de péché se trouve explicitement rattaché au péché d'Adam. L. Ligier est enclin à multiplier les allusions : chez Osée, par ex., où il défend, non sans vraisemblance, la leçon « comme Adam » (Os., VI, 7); chez Isaïe, qui emprunterait à la Genèse non seulement « quelques thèmes relatifs à la création, mais ceux du jardin, du serpent, de la connaissance et du péché »; chez Ézéchiel, dont la description du péché du roi de Tyr s'égalant à la divinité (XXVIII, 2) se réfère de fait explicitement à maints détails de Gen., II-III : Éden, jardin de Dieu (℣. 13), création (℣. 15), la sanction de la mort (℣. 8 et 10). Cf. G. A. Cook, *The Paradise Story of Ezechiel XXVIII*. Old Testament Essays, 37-46. Plus d'une allusion demeure hypothétique, surtout si l'on considère l'intention de l'hagiographe lui-même. Elles acquièrent plus de probabilité quand on les considère dans l'ensemble du contexte biblique.

Quoi qu'il en soit, avant l'achèvement de la révélation de l'A. T., le péché d'Adam est formellement invoqué pour expliquer la misère de la condition humaine, au moins en deux passages de l'Écriture. Quand Sap., II, 24, auquel Paul empruntera justement la formule utilisée en Rom., V, 12, attribue explicitement à « l'envie du diable » la condition de l'homme privé de l'incorruptibilité à laquelle Dieu le destinait (*ꝟ.* 23), l'hagiographe entend certainement évoquer le péché d'Adam et non celui de Caïn, malgré I Joa., III, 12 : en parlant d'envie, il ne fait que reproduire une interprétation juive mentionnée entre autres par Flavius Josèphe (*Ant. Jud.*, I, I, 4, § 42); quant à la mort entrée ainsi dans le monde, le contexte montre clairement qu'elle ne se limite pas à la seule mort biologique (cf. *Bible de Jér.*, sur Sap., I, 13; A.-M. Dubarle, *Le péché originel*, notamment 89-91, et *infra*, col. 538 sq). Le Siracide, lui, tout en faisant silence au ch. XVII, 1 sq. sur le récit de Gen., III, rattache non moins explicitement l'origine du péché et de la mort à la première femme (Sir., XXV, 23), comme le rappellera S. Paul en I Cor., XI, 3.

3° *Précisions apportées par l'interprétation juive.* — L'interprétation juive, telle qu'elle apparaît dans la version des Septante, dans les Targums et les Apocryphes, sans oublier la littérature de Qumrân, souligne sans contredit la « peccaminosité » de l'homme dès sa naissance et mentionne, parfois avec une insistance marquée, le rôle du premier couple humain.

Ainsi Job, XIV, 4, si souvent cité plus tard par les Pères, et que les Juifs alexandrins lisaient sous la forme suivante dans la version grecque : « Nul n'est pur de toute souillure, eût-il vécu une seule journée », ne pouvait guère enseigner plus clairement l'universalité du péché. Il n'est même pas certain que S. Jérôme se soit inspiré de la doctrine chrétienne du péché originel, quand il a traduit : *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?*, car Philon n'offre pas une exégèse foncièrement différente. En effet, après avoir cité le verset suivant les Septante, il commente : « Sans nombre sont les souillures de l'âme (καταρρυπαίνοντα τὴν ψυχήν) et nul ne peut en être pleinement purifié; en tout mortel (παντὶ θνητῷ) demeurent des tendances vicieuses innées (κῆρες συγγενεῖς, litt. « des parques congénitales ») qu'on peut calmer (λωφῆσαι) mais non entièrement extirper (ἀναιρεθῆναι) » (*De mut. nom.*, 49; éd. C. W., III, 165; cf. *Vita Mosis*, II, 147 : παντὶ γενητῷ... συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστιν; éd. C. W., IV, 234; *De fuga et invent.*, 158; éd. C. W., III, 144).

A cet égard, la littérature de Qumrân n'est pas moins éloquente, notamment les hymnes, soit l'hymne qui clôt la *Règle de discipline*, soit ceux du recueil appelé *Hodayôt*. De la *Règle*, le P. Braun pouvait écrire en 1955 : « Bref, l'homme naît pécheur, incapable de se justifier par ses œuvres. S'il est pardonné, c'est pure faveur. Telle est, avec une pointe de pessimisme, l'idée fondamentale du *Manuel* » (*Rev. bibl.*, 1955, p. 33). L'auteur déclare « appartenir à l'homme d'impiété » (רשע) et à « l'assemblée charnelle d'iniquité » (עול); « mon égarement, mes fautes, mon péché, ainsi que les perversions de mon cœur m'assimilent à l'assemblée de la vermine (ou bien : « à l'assemblée de la pourriture ») et de ceux qui marchent dans les ténèbres. Car ce n'est pas à l'homme (qu'appartient) sa conduite, et ce n'est pas l'homme qui affermit sa marche. Mais à Dieu (ressortit) le jugement et de sa main (vient) la perfection de la voie » (*1 Q S*, XI, 9-11). Les justes eux-mêmes sont censés avoir plus ou moins participé à la perversité générale (*1 QH*, I, 36, avec la note de J. Carmignac, dans J. Carmignac et P. Guilbert, *Les textes de Qumrân*, I, 183, n. 76). Comparé à Dieu, l'homme n'est que chair, « modelage d'argile », « dans l'iniquité (עון) depuis le sein maternel (cf. Ps., LI, 7) et jusqu'à la vieillesse dans la culpabilité et la prévarication. Moi, j'ai su que la justice n'appartient pas à l'être humain ni à l'enfant des hommes la perfection de la conduite : au Dieu très haut (sont) toutes les œuvres de la justice. La conduite de l'être humain ne s'affermit pas sinon par l'esprit que Dieu a modelé pour lui, pour rendre parfaite la conduite des enfants des hommes, afin que toutes ses œuvres (c.-à-d. tous les êtres qu'il a faits) connaissent la force de sa puissance et l'abondance de sa tendresse sur tous les fils de son bon plaisir » (*1 QH*, IV, 29-33; cf. XIII, 17-20). Ou encore ce mot auquel fait écho Rom., III, 19-20 : « Qui est juste devant toi, quand il est jugé? Personne ne peut répliquer contre ton accusation; toute splendeur est du vent et personne ne peut subsister devant ton courroux » (VII, 28-29; cf. IX, 14-17; XII, 19). Voir J. Carmignac, *op. cit.*, I, 137-138 qui renvoie d'ailleurs à J. P. Hyatt, *The View of Man in the Qumran Hodayot*, dans *N. T. Studies*, II, 1956, p. 276-284; cf. aussi S. Schulz, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und im Paulus*, dans *Zeits. für Theol. und Kirche*, LIX, 1959, p. 161 sq.

Sans rattacher explicitement cet état au péché d'Adam, les documents de Qumrân évoquent cependant à plusieurs reprises la « gloire d'Adam » (*1 QS*, IV, 23; *C. D.*, III, 20; *1 QH*, XVII, 15; cf. Sir., XLIX, 16 selon l'hébr.) : de fait, selon la remarque de P. Guilbert à ce propos, « les traditions judaïques attribuent comme récompense éternelle aux justes tout ce dont Adam fut privé par son péché » (J. Carmignac et P. Guilbert, *op. cit.*, I, 38, n. 83, qui renvoie à B. Otzen, *Some Textual Problems in 1 QS*, dans *Studia theologica*, XI, 1957, p. 89-98).

Que d'ailleurs le péché d'Adam ait exercé une certaine causalité, au moins quant à la mort physique, « une tradition ininterrompue l'atteste depuis le IIe s. avant l'ère chrétienne » (J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, II, 14). On peut même se demander si cette tradition limite la causalité d'Adam à la seule mort physique : parmi les textes cités à l'appui par le P. Bonsirven se trouve Sap., II, 23 où la mort dont parle l'hagiographe déborde certainement la mort physique (cf. *supra*, col. 513). Un autre courant, en tout cas, admet que le péché d'Adam a eu des conséquences d'ordre moral et spirituel : « le péché du premier homme est le principe de la ruine spirituelle de ses descendants » (*ibid.*, 16); le P. Bonsirven pense même qu'il y a eu quelque temps chez les Juifs une vague idée du péché originel, mais combattue au moment des origines chrétiennes » (*L'Évangile de Paul*, 109, n. 3; cf. *Judaïsme palestinien*, II, 17).

Nous ne dirons rien des livres d'Hénoch et des Jubilés qui, s'appuyant sans doute sur le contexte immédiat du passage où la corruption universelle du genre humain est affirmée pour la première fois (Gen., VI, 5), expliquent directement celle-ci par le péché des anges avec les filles des hommes (Gen., VI, 4) et non par le péché d'Adam : *Hén.*, VI-VII; IX, 6-8; X, 8; LXIV, 2; *Jub.*, IV, 22; V, 1-13; X, 1-9. Le passage du *Testament de Lévi*, XVIII, 10 décrivant le rôle du Messie comme « devant ouvrir les portes du paradis et détourner le glaive qui menaçait Adam », offrirait un témoignage décisif s'il n'était peut-être trop clair pour n'avoir pas été inspiré par la doctrine chrétienne, d'autant plus que la recension grecque des *Testaments* semble d'origine judéo-chrétienne (cf. *supra*, col. 484).

Mais le péché d'Ève est formellement invoqué dans la *Vie d'Adam et d'Ève*, c. XLIV : « Qu'as-tu fait? demande Adam à Ève. Tu as amené sur nous un grand fléau, transgression et péché pour toute notre descendance. »

La recension du même ouvrage connue sous le nom

d'*Apocalypse de Moïse* souligne également le rôle joué par le péché d'Ève. Ainsi, c. x : « Malheur à moi ! Au jour de la résurrection tous ceux qui ont péché me maudiront en disant : Ève n'a pas gardé le précepte de Dieu. »

C'est au contraire le péché d'Adam qui est rendu responsable de tous les maux qui affligent l'humanité, en particulier dans l'*Apocalypse de Baruch* (ou Baruch syriaque) et le *IV^e livre d'Esdras*.

Pour le premier ouvrage, voir c. XVII, 2-4; XVIII, 2-3; XXIII, 4; surtout XLVIII, 42-46; LIV, 13-19; LVI, 5-6. Parmi les conséquences du péché d'Adam l'auteur n'indique pas seulement la mort biologique ou physique, mais la corruption morale qui entraîne le genre humain à la géhenne de feu : « Oh ! qu'as-tu fait, Adam, à tous ceux qui sont nés de toi? Que dira-t-on à la première Ève qui obéit au serpent? Car toute cette multitude s'en va à la corruption et innombrables sont ceux que dévore le feu ! » (XLVIII, 42). Au c. LVI, l'auteur attribue au péché d'Adam non seulement la « mort anticipée », mais des maux d'ordre moral, voire spirituel, tel le fait que « l'orgueil a commencé à s'instaurer » et « la bonté à se dessécher » (on comparera la description de l'apostasie des derniers temps en Matth., XXIV, 12).

Sans doute, parallèlement à la causalité adamique, l'auteur rappelle-t-il aussi le principe de la responsabilité individuelle, et même en termes si énergiques qu'il semble nier la première. Le texte le plus explicite est celui de *Ap. Bar.*, LIV, 19 : « Car Adam n'a été cause que pour lui seul; quant à nous, chacun fut Adam pour soi. » On y a vu « la négation du péché originel » (M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, 117). Cependant, comme le contexte ne parle pas seulement de la mort physique mais bien de la damnation éternelle dans l'enfer, il se pourrait que l'auteur eût simplement voulu affirmer que nul ne subira les tourments de l'enfer, « le supplice à venir », comme il est dit expressément, sans les avoir personnellement mérités, c.-à-d. en fait ce que tous les théologiens catholiques admettent, avec S. Thomas, et ce que Paul semble avoir précisément voulu signifier en ajoutant l'incise ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, avec cette différence que l'emploi de la locution ἐφ' ᾧ permet à S. Paul de déclarer formellement que tous ont péché (cf. *infra*, col. 547 sq), tandis que l'auteur juif le suggère tout au plus. Au reste, le principe de la responsabilité personnelle n'est pas le seul à offusquer chez ce dernier la causalité adamique; le principe juif de la rétribution par les œuvres s'y oppose peut-être encore davantage, comme on le voit par l'affirmation qui précède immédiatement la phrase citée : « Si le premier Adam a péché et amené la mort sur tous ceux qui n'étaient pas encore, cependant de ceux qui sont nés de lui chacun a préparé à son âme *le supplice à venir*, et chacun aussi a choisi *les gloires futures* » (LIV, 15-17). Mais on comprend par là qu'une fois révélé le rôle du Christ dans la justification, du même coup la causalité d'Adam devait apparaître dans tout son relief. C'est ce qui marque la différence profonde entre les assertions de S. Paul et celles des auteurs juifs contemporains, malgré les ressemblances.

Celles-ci sont encore plus frappantes avec le IV^e livre d'Esdras. Non que Paul ait pu lire l'ouvrage, achevé seulement à la fin du I^er s.; mais il est « le meilleur représentant d'un aspect de la pensée juive qui lui était évidemment familière » (C. H. Dodd, *The Epistle to the Romans*, 32). En particulier la vision inaugurale de l'ouvrage juif (les deux premiers chapitres sont une addition chrétienne) offre avec Rom., v, 12-21 un parallélisme manifeste. Tous deux décrivent l'invasion du péché et de la mort dans le monde depuis Adam; tous deux distribuent cette histoire en différentes périodes. Chez Paul, quatre périodes : au paradis, entre Adam et Moïse, entre Moïse et le Christ, après le Christ. Dans IV Esdr., III : *a)* Au paradis (*ℵ*. 4-7 *a*), quand Adam transgressa le précepte et fut en conséquence puni de la mort, lui et tous ses descendants : « tu l'as introduit dans le paradis... et tu lui as donné un précepte; mais il le transgressa et aussitôt tu décrétas la mort contre lui et sa descendance ». — *b)* D'Adam au don de la Loi (*ℵ*. 7 *b*-16), exactement comme chez S. Paul, période caractérisée ici par le châtiment du déluge et l'accroissement de l'impiété même après Noé : « chaque nation marcha selon sa volonté et commit l'impiété sans que tu l'en empêchasses; de nouveau tu amenas le déluge sur les habitants du monde et les perdis; et ce fut le désastre commun : *sicuti Adæ mors, sic et his diluvium*. Tu en conservas un seul, Noé et sa famille..., mais de nouveau ils se mirent à commettre l'impiété plus que les précédents, etc. » — *c)* De la Loi à David (*ℵ*. 17-22) : le don de la Loi ne put arrêter ni le péché ni la mort, car « tu ne leur as pas ôté le cœur mauvais pour que ta loi pût en produire son fruit » (comme en Rom., VIII, 3 Paul parle de l'impuissance de la loi à transformer l'homme charnel en homme spirituel), ce cœur mauvais que « porta le premier Adam et tous ceux qui sont nés de lui », sans que l'auteur dise clairement si Adam a été créé avec ce cœur mauvais. — *d)* Depuis David et la construction du Temple (*ℵ*. 23-27) : ni l'élection de David ni l'édification de la cité sainte avec l'offrande des sacrifices n'ont empêché les habitants de cette cité de pécher, « agissant en tout comme avait agi Adam et tous ses descendants; car ils possédaient eux aussi le cœur mauvais ».

Le problème est posé sans être résolu. A nouveau aux ch. IV, VII, VIII la même interrogation se renouvelle anxieuse avec parfois l'esquisse d'une solution. Ainsi IV, 30-32 : « Un grain de la semence mauvaise a été semé dans le cœur d'Adam dès le commencement (par Dieu quand il le créa?) et combien n'a-t-il pas produit de crimes, combien n'en produira-t-il pas jusqu'au temps de la moisson? » A quoi l'auteur ajoute que les bons grains du temps messianique devront produire une moisson encore plus abondante, en vertu d'un principe dont se servira également S. Paul en Rom., v, 15. Le chapitre VII évoque à plusieurs reprises le même problème, par ex., *ℵ*. 48, *ℵ*. 68, où l'on voit très clairement que l'auteur est préoccupé non seulement de la mort, mais surtout de la damnation : « Si nous ne devions pas après la mort passer en jugement, notre sort serait plus heureux » (*ℵ*. 69); enfin *ℵ*. 113-123 : « Voici mon premier et mon dernier mot : il eût mieux valu que la terre ne produisît point Adam, ou que, l'ayant déjà produit, elle l'empêchât de pécher. Car quel avantage est-ce pour l'homme de passer la vie présente dans la tristesse et d'attendre après la mort un châtiment? Et toi, Adam, qu'as-tu fait? Car, si tu as péché, ta chute n'a pas été la tienne seulement, mais aussi la nôtre, à nous qui descendons de toi... Que nous sert la perspective de la gloire du Très-Haut, abritant un jour ceux qui auront vécu dans l'innocence, si nous avons suivi les voies de l'impiété? »

Sans doute IV Esdr. ne présente-t-il pas d'affirmation aussi nette que celles de S. Paul; la doctrine demeure vague, imprécise sur plus d'un point, et notamment sur l'existence du *cor malignum* en Adam dès sa création, comme on le suppose le plus généralement (cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, II, 17), si bien qu'au lieu d'être considéré comme une conséquence du péché d'Adam, il en serait la source, ce qui distinguerait radicalement la doctrine du IV^e livre d'Esdras de celle de Paul (ainsi J. Mazerski, *Libri IV Esdræ doctrina hamartologica*, dans *Verbum Domini*, XIII, 1933, spécialement p. 361). Les affirma-

tions de l'auteur, dans la mesure où faute du texte original elles apparaissent à travers les versions, autorisent peut-être une autre interprétation. Si l'on traduit en effet en III, 21 : « le cœur méchant avait revêtu Adam » (ainsi L. Gry, *Les dires prophétiques d'Esdras*, 12 sq., pour le syriaque et l'éthiopien), on peut comprendre que c'est en désirant être comme Dieu qu'Adam « se revêtit du cœur mauvais et transgressa », comme traduit justement W. D. Davies, *St. Paul and Rabbinic Judaism*, 20 et 33, et que le grain de semence mauvais dont parle IV Esdr., IV, 30 n'a pas été semé dans le cœur d'Adam par Dieu mais par le serpent, comme le suppose le dit rabbinique selon lequel « le serpent en s'approchant d'Ève lui injecta la convoitise » (*Shabbath* 146 *a*, où H. Freedman, 738, éd. I. Epstein, renvoie de fait à IV Esdr., IV, 30; cf. *Biblica*, XLIII, 1962, p. 146, n. 3). En ce cas, la doctrine de IV Esdr. se rapprocherait sensiblement de celle de S. Paul en Rom., VII, 7 (cf. *infra*, col. 520). Il est clair en tout cas que le parallélisme même établi entre Adam et le Christ invitait S. Paul à donner à la causalité d'Adam un relief que l'on ne saurait attendre de l'auteur juif.

4° *Les évangiles.* — Si le N. T. suppose dans son ensemble l'universalité du péché, il est rare que les hagiographes se préoccupent de l'affirmer et plus encore d'en chercher une explication dans le péché d'Adam. Sur ce dernier point cependant, A.-M. Dubarle (*op. cit.*, ch. IV), a relevé quelques indices, notamment dans les allusions que le Seigneur fait explicitement aux premiers chapitres de la Genèse : dans les synoptiques, à propos de l'indissolubilité du mariage (Matth., XIX, 4-6 avec le passage par. de Marc., X, 6-8) et chez S. Jean, à propos du diable, homicide dès l'origine (Joa., VIII, 44).

Dans le premier cas, le Christ paraît de fait opposer « un état de choses primitif, conforme à l'idéal divin du mariage, et une loi postérieure qui a fait des concessions à la dureté du cœur » (Matth., XIX, 5; Marc., X, 8), rendues nécessaires par la disposition des hommes. C'était faire entendre « indirectement que la dureté du cœur, à laquelle Moïse a très justement évité d'imposer un fardeau trop lourd, n'existait pas au commencement. Elle n'est pas la propriété normale de l'homme tel qu'il est sorti des mains de Dieu; elle est le résultat du péché, résultat si irrémédiable, si général, que la loi en a tenu compte » (107-108). Et comme « les prophètes avaient dépeint les temps messianiques comme la restauration de l'état paradisiaque (cf. Is., XI, 5-9; LV, 13; LXV, 25; Os., II, 20; Ez., XXXIV, 25-29),... à ses disciples Jésus propose et impose l'idéal divin des origines ». La péricope « prélude à la doctrine paulinienne des deux Adam, dont elle pourrait être la source » (108).

En Joa., VIII, 41-44, l'allusion au récit de la Genèse est moins explicite, mais, semble-t-il, non moins certaine. Quand le Christ répond aux Juifs qu'ils « veulent accomplir les désirs de leur père, le diable », qui « dès l'origine fut un homicide... parce qu'il est menteur et père du mensonge » (*ꝟ.* 44), le P. Dubarle relève à juste titre « la mention simultanée de l'homicide et du mensonge » : celle-ci en effet « rend indubitable l'allusion au serpent tentateur de l'Éden, qui avait trompé la femme et provoqué la sentence de mort sur l'humanité » (111; cf. *supra*, col. 510). D'ailleurs, la parole du Christ rappelle Sap., II, 24, où S. Jean voit donc l'affirmation d'un lien entre le péché des origines et la mort, comprenant sous ce terme également la mort temporelle, car « c'est l'intention qu'ont ses adversaires de le tuer qui amène Jésus à parler du diable homicide » (112), sans compter qu'une allusion au meurtre de Caïn est probable en raison de I[a] Joa., III, 12 (cf. *supra*, col. 594).

Un autre passage du IV[e] évangile, souvent utilisé par les Pères, fournit également un indice à ne pas négliger. Il affirme la nécessité absolue pour « entrer dans le royaume des cieux » de « naître de l'eau et de l'esprit »; car, ajoute-t-il, « ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'esprit est esprit » (III, 5). On sait l'importance qu'attachait à ce texte S. Augustin (*De pec. mer. et rem.*, I, XXIV, 34; *P. L.*, XLIV, 129, etc.; voir J. Gross, *Entstehungsgeschichte*, 306-307), et c'est en le commentant que S. Jean Chrysostome, dont l'explication de Rom., V, 12 et 19 ne laisse pas de surprendre (cf. *infra*, col. 527), offre peut-être les déclarations les plus nettes sur le péché originel (rappelées par A.-M. Dubarle, *op. cit.*, 110, n. 2). Assurément le verset johannique ne nomme pas Adam; mais il distingue certainement et clairement « deux éléments : un état charnel, qui se transmet par la descendance naturelle, et le manque d'une vie supérieure, causée par l'Esprit de Dieu ». D'autre part, sinon « l'état charnel » lui-même, qui n'est pas « expressément déclaré une souillure », du moins « la situation totale » de l'homme « comportant la privation de la vie de l'esprit » apparaît comme affectée d'une souillure; la mention de l'eau, c.-à-d. d'un « rite d'ablution » et non d'une « imposition des mains » ou d'une « onction d'huile », le suggère déjà et surtout peut-être l'allusion fort probable à la prophétie d'Ézéchiel, seul passage de l'A. T. mentionnant de fait à la fois « l'eau » qui « purifiera Israël de ses souillures » et le don du propre Esprit de Yahweh (sur l'utilisation de ce texte à Qumrân, chez S. Jean et S. Paul, cf. *supra*, col. 484, 492, 508).

Inversement il est sûr que de la parole du Christ proposant des petits enfants en exemple (Matth., XVIII, 3-4; Marc, X, 14-15; Luc, XVIII, 16-17) on ne saurait rien déduire contre l'existence d'une « souillure congénitale » : le Christ n'entend pas affirmer « une innocence, même pas dans un sens relatif, à plus forte raison dans un sens absolu » (A. Oepke, dans *T. W. N. T.*, V, 648, 2-4, cité par A.-M. Dubarle, *op. cit.*, 115, n. 2), mais décrire « une attitude qui est spontanée chez les jeunes enfants, l'ouverture confiante à l'apport de leur entourage », et qu'il invite les adultes à « imiter activement » (114-115). Et si, d'autre part, le Christ déclare que le péché vient du cœur (Matth., XV, 11-18 et par.; cf. *supra*, col. 488), il s'ensuit que le péché personnel constitue le type même du péché, comme l'ont toujours supposé Écriture et tradition, mais nullement que le cœur ne puisse être infecté dès la naissance, ainsi que l'enseignait déjà un juif comme Philon (cf. *supra*, col. 513).

5° *Saint Paul.* — S'il convenait de replacer l'affirmation de Rom., V, 12 dans l'ensemble de la doctrine de l'A. T. et du N. T., à plus forte raison importe-t-il de la replacer dans l'ensemble de la doctrine de S. Paul lui-même avant d'en aborder l'exégèse détaillée : ce sera assurément le plus sûr moyen de saisir la pensée de l'Apôtre sans risquer de lui imposer nos propres catégories.

1. *L'universalité du péché dans Rom., I-III.* — Que chaque homme prenne conscience d'être un pécheur est pour S. Paul la condition même de la justification par la foi en Jésus-Christ. Pour les païens qui n'avaient aucune prétention à la justice, cela allait presque de soi, et le réquisitoire de Paul, si intransigeant fût-il, n'offrait pas de grande difficulté : seule la qualité du péché pouvait être discutée, non le fait que tous étaient pécheurs. Mais il n'en allait pas de même pour les Juifs, qui précisément se croyaient, comme le pharisien de l'Évangile, à l'abri de la colère de Dieu, c.-à-d. de son jugement de condamnation. Paul s'efforce donc, par une série d'approches successives, de leur ôter tous les refuges dans lesquels ils esti-

maient pouvoir s'abriter : non seulement la possession de la Loi (II, 12-24), mais la circoncision elle-même dont nul ne saurait cependant leur reprocher de ne pas observer le précepte (II, 25-29), et jusqu'aux promesses de Dieu, que ne conditionnait pourtant pas l'obéissance des hommes (III, 1 sq.), bien plus, que leur désobéissance ne faisait que mettre en relief (III, 5), pour conclure finalement que tous (πάντας), aussi bien Juifs que Grecs, sont « soumis au péché » (ὑφ' ἁμαρτίαν, III, 9); aucune catégorie d'êtres humains, pas même ceux qui se croient justes, ne se trouve hors de l'emprise du péché. Et la description qui suit (III, 10-18) montre clairement que Paul n'emploie pas le terme de « péché » en un sens plus ou moins édulcoré : tous sont non seulement « capables de pécher », non seulement « inclinés au péché », mais des pécheurs authentiques. Le monde entier doit « se reconnaître coupable devant Dieu » (ὑπόδικος... τῷ θεῷ), atteint par le jugement de condamnation (δική) porté par Dieu contre le péché.

2. *Le chapitre VII.* — Dans les chapitres I-III, S. Paul envisageait directement les catégories plutôt que les individus, bien que personne ne puisse échapper à ce verdict de condamnation. Au chapitre VII, l'emploi de ἐγώ et la description si réaliste des ℣. 14 sq. suggèrent, pour ne pas dire davantage, que les affirmations de Paul s'appliquent dans sa pensée à chaque homme en particulier.

Assurément l'exégèse de ce chapitre, bien qu'elle tende à un certain accord des interprètes, demeure discutée (cf. *L'histoire du salut selon le chapitre VII de l'épître aux Romains*, dans *Biblica*, XLIII, 1962, p. 117-151). Il existe même une interprétation, vulgarisée chez les catholiques par R. Cornely et F. Prat, qui exclurait de la catégorie de « pécheur » les enfants avant l'âge de raison, au moins les enfants juifs : ce serait eux que viserait l'Apôtre en déclarant : « Je vivais jadis sans la loi ! » (VII, 9), soit que Paul entende parler seulement d'une condition qui, n'étant pas encore la mort totale, peut à la rigueur être nommée « vie », soit qu'il veuille enseigner que, pour le Juif dont il s'agit, la circoncision tenait lieu de baptême. Mais les deux hypothèses sont aussi peu vraisemblables l'une que l'autre : la première se heurte à l'opposition manifeste établie par l'Apôtre en ce passage entre la vie et la mort, comme au chapitre V; d'autant plus que, si l'on prétend assimiler à ce jeune Juif l'humanité durant la période qui a précédé le don de la loi mosaïque, comme le font plusieurs, cette période avait été précisément décrite en V, 14 comme « le règne de la mort »; quant à la seconde hypothèse, elle se heurte encore plus, si possible, au fait qu'un tel enfant juif ne saurait être considéré « sans la loi » du moment qu'il aurait justement reçu la « vie » dont il est parlé en vertu de l'observance même de cette loi. De plus, il serait fort étrange que, dans un développement destiné à prouver que la loi n'avait pas pour but de justifier, S. Paul lui ait attribué un tel rôle.

En réalité, il entend décrire la condition de l'humanité telle qu'elle existe depuis l'entrée du péché dans le monde; plus nettement encore qu'au chapitre V, il oppose en un violent contraste, d'un côté, la condition de l'homme telle qu'elle ne se vérifia en fait qu'au paradis terrestre, quand il ne connaissait ni convoitise ni mort, et, de l'autre, la condition de l'homme que le péché a « séduit » et « tué » (℣. 13), maintenant « vendu au pouvoir du péché » (℣. 14), devenu pour soi une énigme (℣. 15 *a*), capable sans doute de discerner encore le bien du mal, voire attiré par ce « bien » qu'il veut ou plutôt « voudrait », selon le sens du verbe θέλειν (℣. 15 *b*, 20, 23), mais ne peut d'aucune façon « accomplir » (℣. 18, 21). Comme il a été dit (cf. *supra*, col. 536 sq), Paul décrit ici la condition de l'homme pécheur, non certes privé de sa liberté au point de ne plus être responsable de ses actes, mais littéralement incapable d'accomplir ce que sa conscience lui présente pourtant comme un bien. Il est donc irrémédiablement condamné à pécher et voué de la sorte à cette mort éternelle (VII, 24), « salaire du péché » (VI, 23) qui, pour S. Paul, s'identifie à la « perdition » (cf. *supra*, col. 506) et dont seule l'intervention gratuite du Christ (VII, 25) peut le délivrer. La théologie catholique, d'ailleurs, n'enseignera pas autre chose quand elle expliquera que, sans la grâce du Christ, l'homme est absolument incapable d'éviter le péché mortel, au moins à la longue, et donc d'échapper à la damnation éternelle de l'enfer (selon la thèse classique du traité de la grâce : cf., par ex., S. Thomas, *Somme théologique*, Iª-IIæ, qu. CIX, qui précise même : « dès son premier acte libre » (cf. *infra*, col. 563).

Or Paul affirme ceci de l'humanité en général, voire de chaque homme en particulier, représenté par le ἐγώ. Bien plus, au moins implicitement, il affirme que cette condition de l'homme provient du premier péché, celui commis par Adam et Ève au paradis terrestre.

En effet, les Pères l'avaient déjà remarqué — c'est, au dire de K. H. Schelkle, l'interprétation de beaucoup la plus commune parmi eux (cf. *Paulus Lehrer der Väter*, 238 et *Biblica, art. cit.*, 132) — et la plupart des commentateurs modernes le reconnaissent, y compris ceux-là mêmes qui, pour d'autres raisons, n'admettent pas cette exégèse (*ibid.*, 133), quand bien même l'Apôtre ne nomme pas explicitement Adam, comme il l'avait fait en V, 12 sq., les ressemblances avec le récit de la Genèse sont trop nombreuses pour n'être pas intentionnelles. Dans les deux cas, nous sommes en présence des mêmes personnages : *a)* un homme, type de l'humanité et en qui celle-ci est comme tout entière enfermée, bien propre à être désigné par un ἐγώ; — *b)* le péché personnifié, ἡ ἁμαρτία, qui joue un rôle analogue à celui du serpent de la Genèse et du diable de Sap., II, 24 auquel Paul a justement emprunté la formule de Rom., V, 12 *a* (cf. *infra*, col. 535 sq).

Dans les deux cas, le péché-serpent-diable suscite la « convoitise » en se servant d'un précepte. Paul déclare que, « saisissant l'occasion, le péché, par le moyen du précepte, produisit en moi toute espèce de convoitise » (VII, 8). La Genèse montre comment le serpent — « par envie » précisera la Sagesse — faisant prendre conscience à la femme de l'existence du précepte, suscite en elle une convoitise qu'elle ignorait jusque-là; le fruit commence à ce moment précis à lui apparaître « appétissant à manger, séduisant à voir et convoitable pour acquérir l'intelligence » (Gen., III, 6). Il y a cependant cette différence que, dans la Genèse, le serpent-diable demeure, bien entendu, toujours extérieur à l'homme, tandis que, chez Paul, le péché, d'abord complètement étranger à Adam qui « vivait jadis », devint en lui, à ce même moment, un principe d'activité qui, l'opposant à Dieu, le sépare de Dieu, source de toute vie, et partant lui donne la mort.

Dans les deux cas, enfin, la même expression, nullement banale, est employée : en Gen., III, 13 il est dit que le serpent « séduisit » Ève, et dans Rom., VII, 11 que « le péché me séduisit », avec le même verbe composé ἐξαπατᾶν, auquel Paul recourt dans les deux autres passages où il rappelle ce trait de la Genèse (II Cor., XI, 3 et I Tim., II, 14). Cf. *Biblica, art. cit.*, 133-135.

Par ailleurs, nul ne s'étonnera que Paul, voulant montrer la véritable fonction de la loi dans le plan divin du salut, tel qu'il se révèle dans la Bible, se soit référé au cas d'Adam, de même qu'au chapitre IV il

s'était référé à celui d'Abraham. Aux Juifs, pour qui Abraham avait été justifié « pour avoir observé la loi du Très-Haut » (Sir., XLIV, 19) et était même devenu le type de la justification par les œuvres de la loi (cf. Jac., II, 23), Paul avait montré que, selon l'A. T., celui-ci tenait en fait sa « justice » de la foi et non de la loi; maintenant, à ces mêmes Juifs qui prétendaient qu'Adam avait été placé dans le paradis « pour observer la loi », identifiée à l'arbre de vie (cf. Targum de Gen., II, 15 et 23; voir *Biblica, art. cit.*, 137-140), il montre que le précepte, loin d'avoir été pour Adam une source de vie, fut l'occasion dont se servit le serpent pour lui procurer la mort, à lui et à toute sa postérité.

On ne s'étonnera pas davantage qu'il ait pu, en VII, 9, considérer Adam avant son péché comme χωρὶς νόμου : comment ce qu'il avait dit du chrétien en VI, 14, à savoir qu'il n'est plus « sous la loi mais sous la grâce », n'aurait-il pas valu à plus forte raison d'Adam au paradis? Quant au précepte mentionné sous une forme empruntée au décalogue : « Tu ne convoiteras point ! », nous avons vu qu'il n'offrait, ni pour Paul ni pour les Juifs, rien de spécialement mosaïque; il interdisait en fait ce qui constituait pour eux le péché par excellence et convenait on ne peut mieux pour synthétiser tous les préceptes donnés par Dieu aux hommes. C'était même, d'une façon particulière, le premier de tous, vu que le péché d'Adam et d'Ève avait été précisément un péché de « convoitise » (cf. *supra*, col. 501).

Telle est donc, depuis Adam, la condition humaine. Tel est l'état dont le Christ a délivré l'humanité tout entière. Là encore nulle exception n'est envisagée : « Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort? Grâces soient à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur ! » (VII, 24-25).

Sans doute, pas plus dans ce chapitre que dans les précédents, on ne saurait affirmer, comme le faisait le P. Prat dans la première édition de sa *Théologie de S. Paul* (I, 304, à la suite d'ailleurs de R. Cornely; par ex., 360-361, à propos de Rom., VII, 7; 277 à propos de Rom., V, 12, etc.), que, sous le terme de ἡ ἁμαρτία, avec l'article, S. Paul entendait désigner l'exacte réalité que la théologie postérieure nommera le *peccatum originale originatum*. A partir de la 8e édition, le P. Prat reconnut sans ambages qu'ici comme ailleurs ἁμαρτία désignait « le péché personnifié » et que la présence ou l'absence de l'article n'était pas toujours un critère suffisant (I, 252 et n. 10). Sans doute également, la personne d'Adam n'est-elle pas nommée explicitement au chapitre VII. Mais on ne peut nier que la doctrine du péché originel ne s'y trouve déjà enseignée dans ses principes fondamentaux, notamment si l'on conçoit le péché originel en nous, ainsi que le font plusieurs théologiens contemporains, essentiellement comme « la radicale incapacité de l'homme, quand il arrivera à l'âge du discernement moral, à pouvoir choisir Dieu comme son souverain bien » (M. Flick et Z. Alszeghy, *Lo stato di peccato originale*, dans *Gregorianum*, XXXVIII, 1957, p. 308 sq.; cf. *Biblica, art. cit.*, 150). Pour nul homme, il n'y a de salut possible en dehors du Christ, et cela en raison non de sa condition de créature mais d'un péché primordial commis par le premier père en toute liberté. Bien plus, s'il atteint l'âge où il devient lui-même capable d'actes libres, il s'orientera infailliblement contre Dieu et se condamnera ainsi à la perdition éternelle. Avouons qu'une telle doctrine excluait déjà par avance tout pélagianisme.

3. « *Par nature enfants de colère comme les autres* » (Eph., II, 3). — L'épître aux Éphésiens, on le sait, notamment le ch. II, fait écho à plusieurs thèmes de l'épître aux Romains : gratuité absolue du salut par la foi (Eph., II, 8-9 et Rom., III, 21-31) jointe à la nécessité des œuvres qui suivent la justification (Eph., II, 10 et Rom., III, 31, mais surtout VIII, 4-13), réconciliation par le sang du Christ (Eph., II, 13 et Rom., V, 10; en dehors de ces deux passages, la notion de « réconciliation » ne se retrouve que dans le passage parallèle de Col., I, 20-22 et en II Cor., V, 18-20; mais la mention du sang seulement en Eph.-Col. et Rom.), nous donnant l'accès auprès du Père (Eph., II, 18; III, 12 et Rom., V, 2 : seuls passages où l'on rencontre la notion), rôle du Saint-Esprit (Eph., II, 18 et Rom., V, 5 avec tout le ch. VIII). Or, quand il esquisse, au début du ch. II, comme en Rom., le parallèle entre Juifs et païens également pécheurs, S. Paul utilise une formule qui servira aux Pères plus souvent encore peut-être que celle de Rom., V, 12 pour exprimer la réalité du péché originel, comme le prouve la longue et minutieuse enquête du P. J. Mehlmann, *Natura filii iræ. Historia interpretationis Eph., 2, 3 ejusque cum doctrina de peccato originali nexus*, Rome, 1957.

Maints commentateurs, il est vrai, estiment que Paul ne saurait mentionner ici le péché originel, du moment que le contexte parle aussi de péchés personnels : « fautes et péchés », au pluriel (℣. 1), « convoitises charnelles », « caprices de la chair et des pensées » (℣. 3); mais nous avons constaté que, dans la problématique paulinienne, la mention des péchés personnels ne s'oppose aucunement, bien au contraire, à celle du péché originel, et nous verrons qu'il en est vraisemblablement de même en Rom., V, 12. Aussi, plus justement ce semble, le dernier commentateur de l'épître aux Éphésiens, H. Schlier, pense-t-il que Paul parle effectivement de « la réalité (der Sache nach) du *peccatum originale* » (*Der Brief an die Epheser*, 1957, p. 107) et déjà le P. Prat, tout en réagissant contre les outrances de certains protestants anciens pour qui « nous naîtrions avec le péché originel comme le serpent avec son venin », admet que le texte de Eph., II, 3 suppose le péché originel et le désigne suffisamment comme la source commune des inclinations mauvaises dont notre nature est maintenant infectée (*Théologie de S. Paul*, II, 71-72).

En effet, de ces Juifs avant le Christ, c.-à-d. indépendamment du Christ (cf. *supra*, col. 506 sq), il n'est pas seulement déclaré qu'ils sont, tout autant que les païens (« tout comme les autres », ὡς καὶ οἱ λοιποί), des « enfants de colère », c.-à-d. objets de la colère divine, comme Paul l'avait déclaré en Rom., II, 1 sq., ou encore « coupables devant Dieu », comme en Rom., III, 19, passibles du jugement de colère évoqué en Rom., III, 5. Le texte ajoute ici une précision importante : ils l'étaient φύσει. Qu'est-ce à dire? Certains Pères grecs (Didyme, Chrysostome, Théophylacte) ont glosé : « vraiment et réellement » (ἀληθῶς καὶ γνησίως), sans doute pour prévenir l'interprétation qui, entendant φύσις au sens du grec classique, prétendait que la « nature » humaine serait pécheresse en tant que telle, créée par Dieu en cet état. Mais le terme ne recouvre pas exactement le sens qu'il offre chez les philosophes grecs : la φύσις chez lui désigne souvent ce que l'homme concret possède en vertu de sa naissance, par opposition à ce que le contexte mentionne comme surajouté : ainsi en Rom., II, 14, quand il parle de païens accomplissant φύσει les prescriptions de la loi, il entend affirmer non pas qu'ils le font en vertu de leur seule nature, comme si la grâce du Christ ne leur était pas tout aussi nécessaire qu'aux Juifs, mais qu'ils le font sans avoir besoin que leur eût été révélée comme aux Juifs une loi positive, guidés qu'ils étaient par la loi inscrite dans la nature humaine et donc en chaque homme, fût-il un païen. En Eph., III, 2, la question ne porte plus sur la présence ou l'absence d'une loi positive, selon la problé-

matique de ses adversaires juifs, mais sur la présence ou l'absence de la grâce du Christ, selon la problématique chrétienne, et Paul déclare que les Juifs sont « enfants de colère comme les autres », en vertu de leur « nature ». Il entend signifier qu'ils le sont de par leur origine humaine, leur condition actuelle d'homme, « durch Natur Anlage, von Adam her », comme traduit W. Bauer (*Wörterbuch zum N. T.*[4], 1952, p. 1572), « par la nature laissée à elle-même et sans l'appoint de la grâce » (F. Prat, *op. cit.*, II, 72), « pour autant que nous sommes en cause, pour autant qu'est en cause ce qui nous est propre » ou encore « en vertu de l'existence humaine telle qu'elle est en elle-même et non en vertu de la grâce » (H. Schlier, *op. cit.*, 107). L'assertion est à la fois une conclusion que Paul déduit de l'universalité du péché constaté chez les Juifs tout comme chez les païens (la *Bible de Jérusalem* traduit le καί initial par « si bien que ») et vise à expliquer cette universalité : en vertu de sa condition actuelle d'homme, tout homme est objet de la colère divine; il se trouve dans la condition même décrite pour les païens en Rom., I, 18 sq. et pour les Juifs en Rom., II, 1 sq.; il est voué à l'ὀργή, dont seule l'intervention gratuite du Christ pourra le préserver. Ce que Rom., VII suggérait déjà, Eph., II, 3 le dit formellement. H. Schlier n'a donc pas tort de préciser que Paul vise ici « l'effet du péché originel sur l'existence humaine » (*op. cit.*, 107) et par conséquent que l'interprétation de S. Augustin, S. Fulgence, etc., comprenant le passage du *peccatum originale*, était légitime (*ibid.*, 107, n. 3).

Sans doute, Paul envisage-t-il directement les seuls adultes; sans doute, la colère de Dieu est-elle « présentée comme la conséquence des péchés commis » (A. Médebielle); le péché d'Adam n'est pas mentionné; ce texte à lui seul ne contient pas tout l'enseignement paulinien; d'autre part, il n'est pas dit expressément que, dès sa naissance, un enfant qui mourrait avant d'avoir pu éliciter un acte de liberté est « enfant de colère » au même sens que celui qui a eu le temps de commettre des péchés personnels. Il reste cependant qu'au-delà de ces péchés de l'adulte Paul en discerne la cause et l'explication dans une réalité qui appartient à la condition même de l'homme, qui existe en lui avant qu'il puisse commettre ces péchés, puisqu'elle en est la cause, voire au moins implicitement, dès sa naissance, puisqu'elle tient à sa condition d'homme. En fait, le commentaire de S. Thomas, que cite Schlier (*op. cit.*, 107, n. 4), tout en ajoutant certaines précisions théologiques, exprime assez exactement la pensée de l'Apôtre en Eph., II, 3 : Eramus natura, *id est per originem naturæ, non quidem naturæ ut natura est, quia sic bona est et a Deo, sed naturæ ut vitiata est*, filii iræ, *id est, vindictæ, pœnæ et gehennæ, et hoc* sicuti et cæteri, *id est gentiles.*

4. *Le parallèle entre Adam et le Christ en I Cor., XV, 21-22.* — Le texte d'Eph., II, 3 ne parle pas d'Adam, non plus que Rom., I-III; et, si Rom., VII paraît s'y référer, il s'agit encore d'une simple allusion. Au contraire, I Cor., XV, 21-22 établit entre Adam et le Christ — premier et second Adam selon les ℣. 45-47 — un parallèle qui oppose le premier, auteur de la mort, au second, auteur de la vie. Exactement comme en Rom., V, 12, Paul ne mentionne le rôle du premier qu'à propos du second, pour illustrer par contraste l'œuvre de celui-ci. En effet, les ℣. 21-22 expliquent les derniers mots du ℣. 20 : comment le Christ est ressuscité, « premier de ceux qui se sont endormis ». Directement il n'est point question de péché, à plus forte raison de péché commis par Adam, bien qu'un tel péché soit évidemment supposé, encore moins d'une faute dont les hommes hériteraient en naissant. En outre, comme il s'agit de résurrection, et non de justification comme en Rom., V, 19, Paul songe certainement à la résurrection du corps du Christ, et donc, parallèlement, à la mort corporelle introduite par Adam. Mais le contexte montre non moins clairement — aujourd'hui pratiquement tous les commentateurs le reconnaissent, et déjà plus d'un ancien, tels S. Augustin ou S. Cyrille d'Alexandrie — que la seule résurrection ici mentionnée est la résurrection glorieuse, en quoi consiste pour l'Apôtre le salut (cf. ℣. 17-18 : sans la résurrection du Christ qui inclut la nôtre, nous serions encore dans nos péchés et notre mort s'identifierait à la perdition) et non pas la simple réanimation du cadavre, que celui-ci soit d'un élu ou d'un damné, au sens où S. Jean parle de « résurrection pour la vie » et de « résurrection pour la damnation » (V, 29). Il s'ensuit que, parallèlement, la « mort » ne doit pas ici non plus être restreinte à la simple mort corporelle, mais désigner la mort corporelle non suivie de résurrection, autrement dit pour S. Paul la privation du salut.

L'affirmation n'est certes pas aussi nette qu'elle le sera en Rom., V, 12, ni aussi riche; mais sa simplicité même lui a valu les préférences d'Augustin qui l'invoque, ainsi que nous l'avons noté, avant d'avoir songé à invoquer Rom., V, 12, par ex., dans les *Quæstiones ad Simplicium*, I, II, 16-17; bien plus, dans les *Enarrations in psalmos*, c'est I Cor., XV, 22 qui introduit la première citation de Rom., V, 12 (cf. *supra*, col. 510).

C'est seulement à partir de 412 que cette dernière fera l'objet direct de l'exégèse d'Augustin, inlassablement reprise contre Pélage et ses objections. Et c'est l'autorité d'Augustin ainsi que les circonstances historiques (notamment le fait que les pélagiens et plus tard Érasme s'efforçaient d'ôter au texte paulinien toute valeur probante), qui ont amené deux conciles, d'abord celui de Carthage en 418 (Denz.-Bannw., 102), puis celui de Trente (Denz.-Bannw., 789 et 791), à invoquer Rom., V, 12 comme le lieu scripturaire par excellence, sinon unique, de la doctrine du péché originel, voire à en fournir une interprétation authentique conforme à l'universelle tradition de toute l'Église catholique. Cf. *Le péché originel en Rom., V, 12, l'exégèse des Pères grecs et les décrets du concile de Trente*, dans *Biblica*, XLI, 1960, p. 325-355. En fait, sans être le seul passage des épîtres qui la mentionne, Rom., V, 12 sq. en offre pourtant l'exposé le plus complet.

6° *La doctrine du péché originel en Rom., V, 12.* — 1. *Position du problème.* — Même « si l'on peut douter que l'intention du concile de Trente ait été de définir le sens du verset paulinien, vu que, dans les deux canons, où il est mentionné, l'explication du texte se trouve après l'*anathema sit*, en tout cas l'enseignement ordinaire oblige de dire que Rom., V, 12 est l'un des rares textes de l'Écriture dont l'Église par son magistère a déterminé infailliblement le sens » (M. Flick, *Il dogma del peccato originale nella teologia contemporanea*, dans *Problemi e orientamenti di Teologia dommatica*, II, 109, n. 97). En ceci le concile visait, nous l'apprenons par les Actes, « l'erreur des pélagiens, qu'a suivi Érasme, niant que Paul ait fait aucune mention du péché originel en Rom., V » (*Acta*, éd. Ehses, V, 212); et comme Érasme, tout en admettant la doctrine du péché originel, refusait, au nom de la tradition patristique, de la voir enseignée avec certitude dans ce passage, le concile à dessein fait sienne la formule même employée par le concile de Carthage en 418, auquel Érasme déniait toute autorité, et en appelle formellement à la tradition de l'Église universelle, en demandant que ce texte soit interprété *quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit* (Denz.-Bannw., 102 et 791).

L'exégèse de Pélage était sans ambiguïté. Il ne se contentait pas, en effet, de comprendre le *peccaverunt* de Rom., v, 12 *d* des péchés personnels des hommes; selon lui, la mort dont parle S. Paul, qui est seulement la mort « spirituelle » ou l'état de péché, a pour cause unique ces mêmes péchés personnels, si bien que la seule causalité attribuée au péché d'Adam est celle d'un exemple. Voici comment il glose le ℣. 19 : *Sicut exemplo inobedientiæ Adæ peccaverunt multi, ita et Christi obedientia iustificantur multi* (éd. A. Souter, *Texts and Studies*, IX, 2; cf. le reproche adressé par S. Augustin aux pélagiens : *dicentes quia per imitationem fiunt iusti, non per subministrationem Spiritus Sancti ut eum imitentur adducti, Op. imp. c. Julianum*, II, 146; *P. L.*, XLV, 1212). Bien plus, ne songeant pas que Paul fait ici abstraction de la grâce du Christ, comme le notera au contraire soigneusement S. Augustin (cf. *infra*, col. 541 sq), il entendait les *omnes* du ℣. 12 au sens du plus grand nombre : *non enim in Abraham et Isaac pertransiit, de quibus dicit Deus : omnes illi vivunt*, si bien qu'il excluait positivement l'universalité du péché, et déclarait, par ex., qu'avant le Christ « la justice ne s'était conservée presque chez personne » *(cum pæne apud nullum iustitia remansisset)*. Et de même Julien d'Éclane que cite S. Augustin : *Verbo* omnes, *Scripturarum more, multitudo non universalitas indicatur* (*Op. imp. c. Julianum*, II, 68; *P. L.*, XLV, 1171).

Quant à la position d'Érasme au moment du concile de Trente, elle n'était pas moins nette : il « condamnait le pélagianisme », prétendait-il, autant que ses adversaires; mais à son avis, l'Église possédait contre Pélage d'autres armes plus efficaces; c'était une erreur d'invoquer ce verset susceptible de recevoir diverses interprétations, celle d'Augustin n'étant ni la seule possible ni la plus vraisemblable; en tout cas, l'on ne saurait affirmer que « tous les anciens Grecs et Latins unanimement avaient compris ce passage du péché originel. » Et il concluait : « L'Église tout entière enseigne que les enfants d'Adam, en vertu du péché de leur père, naissent soumis au châtiment *(pœnæ obnoxios)*, mais nulle part l'Église universelle n'enseigne qu'on ne puisse comprendre le verset en question sinon du péché originel » (*In Novum Testamentum annotationes*, 5e éd., Bâle, 1535, p. 371; voir *Biblica*, 1960, p. 327-328). La formule *poenæ obnoxios* n'était pas seulement ambiguë; en fait, pour Érasme comme pour les pélagiens, Paul en Rom., v, 12 n'affirmait aucune causalité d'Adam par rapport à la « mort », de quelque façon qu'on entende celle-ci, sinon la causalité qu'on peut attribuer à un exemple, comme d'ailleurs le précisait sans équivoque la *Paraphrasis* publiée en 1522 : *dum nemo non imitetur primi parentis exemplum*.

2. *Le sens général du verset paulinien.* — Or, quelle que soit l'interprétation du détail, il est incontestable qu'une telle exégèse est absolument exclue par le sens général du verset, tel qu'il ressort clairement du contexte. Car la multiplicité des interprétations proposées au cours de l'histoire et encore aujourd'hui ne doit pas faire illusion. L'ensemble des exégètes, en dehors des pélagiens et d'Érasme, se sont toujours accordés sur un certain nombre de points, qu'il importe de souligner dès l'abord. J. Gross lui-même, dont l'exégèse est on ne peut plus radicale, le reconnaît : « personne ne conteste qu'il y soit affirmée une certaine connexion entre le péché d'Adam et la peccaminosité de ses descendants, ainsi qu'entre le péché et la mort » (*Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, 1960, p. 55). Or c'est trop peu dire : il est possible, avec la quasi-unanimité des interprètes tant anciens que modernes, de « préciser cette connexion ». Lui-même, un peu plus loin, concède que pour Paul l'influence du péché d'Adam ne se réduit pas, comme pour la conception juive contemporaine, à celle d'un « mauvais exemple » : si l'on « rapproche, ajoute-t-il, Rom., v, 12 sq. des passages parallèles » — ce qui est la seule méthode légitime en exégèse —, « on s'aperçoit que cette influence s'étend jusqu'au cosmos tout entier (Rom., VIII, 20-21) » et que « le péché entré dans le monde par la désobéissance d'Adam est ce que Paul nomme ailleurs la loi du péché (VII, 23-25) », « le péché qui habite en nous », « le péché qui fait des hommes ses esclaves », le « Drang und Hang zum Bösen », « le cœur mauvais de la tradition juive » ou « la concupiscence des moralistes chrétiens » *(ibid.)*; il omet seulement de dire que celle-ci n'a aucunement ce caractère de nécessité si nettement affirmée par S. Paul en Rom., VII (cf. *supra*, col. 520), si bien que le péché dont il parle, même conçu comme tendance au mal, ne saurait être simplement identifié avec la « concupiscence », du moins telle que celle-ci demeure *ad agonem* dans le chrétien régénéré, et se rapproche par contre beaucoup plus que ne le pense l'auteur de la notion augustinienne et thomiste du péché originel (cf. *Biblica*, 1960, p. 351 et *infra*, col. 562 s.).

Tous s'accordent pratiquement sur les points suivants, qu'impose en effet le contexte et qui commandent l'exégèse de tout le passage : *a)* exactement comme en I Cor., XV, 21-22, S. Paul entend certainement affirmer d'abord la victoire du Christ, montrer d'abord qu'il est l'unique source de vie; l'œuvre d'Adam n'est mentionnée que pour exalter et expliquer l'œuvre du Christ : toutes les assertions concernant la première se trouvent dans des propositions subordonnées; elles sont donc ordonnées à d'autres vérités plus importantes, outre qu'elles sont ainsi présentées comme des vérités supposées connues (cf. *supra*, col. 509); — *b)* surtout le parallélisme établi entre la causalité du Christ et celle d'Adam constitue sans aucun doute possible l'argument central du passage, l'objet même de la péricope tout entière : causalité également universelle de part et d'autre — c'est même sur cette universalité que porte l'affirmation principale —; causalité de surcroît sinon identique du moins analogue, comme d'ailleurs l'avait compris Pélage qui admettait logiquement, au mépris des textes les plus clairs de l'Apôtre, que le Christ nous avait justifiés par son exemple (cf. *supra*, col. 525).

Il s'ensuit que, selon le mot de A. Nygren, « toute exégèse qui aboutirait à exclure la causalité universelle du péché d'Adam serait certainement contraire à la pensée de S. Paul » (*Römerbrief*, éd. allemande, 1951, p. 159), ou, selon le mot de Lipsius, « le nerf de la comparaison serait tranché et toute la doctrine paulinienne de la rédemption renversée » (cité par F. Godet, *L'épître aux Romains*, I, 483). Par le fait même est exclue toute interprétation selon laquelle le θάνατος qui a passé en tous les hommes n'aurait aucun lien réel — analogue à celui que Paul suppose entre le Christ et notre justification — avec le péché d'Adam. Toute interprétation « pélagienne » n'est pas seulement condamnée par les décrets du concile de Trente et partant incompatible avec les principes de l'exégèse catholique; elle est incompatible avec les principes de toute exégèse.

3. *Discordances dans la tradition.* — Mais autant l'ensemble de la tradition, aussi bien grecque que latine, a toujours reconnu avec raison, en dépit des assertions d'Érasme, que l'Apôtre en Rom., v, 12 affirmait l'universelle causalité du péché d'Adam parallèlement à l'universelle causalité de l'acte rédempteur, autant les voies par lesquelles elle l'affirma furent différentes, voire opposées.

Ainsi, pour nous contenter d'un seul détail, les

Latins, au moins après S. Augustin, ont tous vu cette affirmation dans la proposition relative qu'ils lisaient dans la Vulgate : *in quo omnes peccaverunt*, et qu'ils comprenaient : « dans lequel Adam — ou bien, comme S. Augustin l'a admis quelque temps : « duquel péché » — tous ont péché », et où le verbe *peccaverunt* étant déterminé par *in quo* ne pouvait signifier autre chose qu'une participation de tous les hommes au péché même d'Adam. Par contre, aucun écrivain grec, à ma connaissance, n'a compris de la sorte le verbe ἥμαρτον : ou bien, avec S. Cyrille d'Alexandrie, ils entendent que « tous ont péché personnellement » (et ainsi comprennent l'ensemble des Grecs), ou bien, avec S. Jean Chrysostome, S. Jean Damascène et Théophylacte (ces deux derniers reproduisent simplement les expressions empruntées à Chrysostome), ils traduisent : « tous sont devenus mortels » (θνητοὶ ἐγένοντο), et afin que nul ne se méprenne sur leur pensée, ils commentent tous les trois le ℣. 19 exactement dans le même sens, expliquant qu'ici, par exception, le terme ἁμαρτωλοί signifie simplement « passibles de châtiment et condamnés à mort » (ὑπεύθυνοι κολάσει καὶ καταδεδικασμένοι θανάτῳ). Voir *Biblica*, 1960, p. 329-330.

Aussi ne sera-t-on pas surpris que les Grecs, tout en connaissant fort bien, quoi qu'on en dise parfois, la réalité que les Latins après S. Augustin appelleront « péché originel », n'utilisent jamais pour la désigner le terme de « péché », qu'ils réservent au péché personnel, et peuvent en conséquence, sans tomber pour autant dans l'erreur pélagienne, déclarer que les enfants à leur naissance sont « sans péché ». Ainsi S. Cyrille de Jérusalem dira des enfants que « leur âme n'a pas péché avant de venir en ce monde » (οὐδὲν ἥμαρτον) et que « venant ainsi sans péché (ἐλθόντες ἀναμάρτητοι), maintenant nous péchons en vertu de notre libre arbitre » (νῦν ἐκ προαιρέσεως ἁμαρτάνομεν) (*Cat.*, IV, 19; *P. G.*, XIII, 480); S. Grégoire de Nazianze, qu'ils ne sont « ni marqués du sceau baptismal ni mauvais » (ἀσφραγίστους μὲν ἀπονήρους δὲ) (*Oratio in sanctum baptismum*, XL, 23; *P. G.*, XXXVI, 389); S. Jean Chrysostome, qu'on les baptise « bien qu'ils n'aient pas de péché » (καιπὲρ ἁμαρτίας οὐκ ἔχοντα) (*Huit catéchèses baptismales inédites*, éd. A. Wenger, *Sources chrétiennes*, n° 50, p. 154), ce qui ne l'empêche pas ailleurs, par ex. en commentant Joa., III, 5, d'affirmer fort nettement la réalité du péché originel (cf. *supra*, col. 518). A cet égard, le témoignage sans doute le plus instructif est celui de S. Isidore de Péluse (V^e^ s.) qui, parlant des effets du baptême, affirme d'abord que, si le baptême ne peut ôter aux enfants un péché qu'ils n'ont point commis, vu qu'ils sont sans péché (ἀναμάρτητα ὄντα), il efface du moins en eux « la souillure donnée en héritage à la nature par la transgression d'Adam » (τὸν διὰ τὴν παράβασιν τοῦ Ἀδὰμ διαδοθέντα τῇ φύσει ῥύπον). Il ajoute d'ailleurs qu'il s'agit là d'une position de « minimistes » (σμικρολογοῦντες) — non de « minutieux », comme traduit J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, III, 30; ils ne disent pas « trop », mais « trop peu » —; car le baptême communique surtout à l'enfant les biens mêmes de Dieu, la filiation divine, etc., biens que Dieu leur destinait, comme le contexte le suppose à l'évidence, et dont le péché d'Adam les a par conséquent privés (*Epistula*, CXXV; *P. G.*, LXXVIII, 888-889). Avec un vocabulaire assurément différent, c'est bien là très exactement la doctrine du concile de Trente.

Au reste, il n'en va pas autrement des Latins avant S. Augustin. Tertullien ne craint pas de parler de l'*innocens ætas* à qui il ne convient pas, pense-t-il, de donner avant l'âge de raison un baptême destiné à remettre les péchés : *quid festinat innocens ætas ad remissionem peccatorum?* (*De baptismo*, 18; *P. L.*, II, 1330), tout en déclarant ailleurs (une fois montaniste) que l'âme est *immunda quamdiu recenseatur (in Christo), peccatrix autem quia immunda, recipiens ignominiam ex carnis societate* (*De anima*, 40; *P. L.*, II, 763). S. Cyprien évoque l'enfant *qui recens natus nihil peccavit* (*Epist.*, LXIV, 5; *P. L.*, III, 1054; *C. S. E. L.*, III-2, 720). S. Augustin lui-même, avant la controverse pélagienne, présente des formules analogues, telle celle du *De libero arbitrio*, III, XXIII, 66, où il semble bien accepter la position du problème, telle qu'on la lui propose, à savoir que l'enfant ne se trouve *neque inter justos, quoniam nihil recte fecit, neque inter malos, quoniam nihil peccavit*, et pour cette raison prétend qu'il ne faut point hésiter à admettre la possibilité d'une *vita media quædam inter recte factum atque peccatum;* dans l'un des paragraphes suivants (68), il reprend d'ailleurs à son compte la première formule : *quanquam nihil recte fecerint..., tamen nec peccantes aliquid* (*P. L.*, XXXII, 1303-1304); il tient également à noter au ch. XVII, 54 que seul le péché personnel *proprie vocatur peccatum*, vu que *libera voluntate et ab sciente committitur*, bien que d'autres soient aussi appelés *peccata*, parce que *de peccato illo liberæ voluntatis* (le péché d'Adam) *originem ducunt;* il apporte cette comparaison : *sicut linguam dicimus non solum membrum quod movemus in ore dum loquimur, sed etiam illud quod membri motum consequitur* (*P. L.*, XXXII, 1297). Et c'est sans doute la raison pour laquelle il préfère souvent à cette époque, à la suite de S. Cyprien qui évoquait le *contagium mortis antiquæ* (*Epist.*, LXIV, 5; *P. L.*, III, 1054), parler lui aussi de *mortalitas* — à ne pas identifier d'ailleurs avec la simple obligation de passer par la mort biologique, mais bien plutôt à la φθορά des Grecs (cf. *infra*, col. 540) — et qu'il définit par ex. la *lex peccati* mentionnée en Rom., VII, 25 de la façon suivante : *legem autem peccati dicit ex transgressione Adae conditionem mortalem, quia mortales facti sumus* (*Exp. quar. prop. ex epist. ad Rom.*, prop. 45; *P. L.*, XXXV, 2072 [a. 394-395]; cf. prop. 13-18; c. 2066, etc. Voir d'autres références dans J. Mehlmann, *op. cit.*, 168-177).

4. *Trois lignes d'interprétations.* — Parmi les exégètes qui répudient l'explication de Pélage et d'Érasme, on peut distinguer comme trois lignes principales d'interprétation, quitte à schématiser quelque peu et à négliger bien des nuances à l'intérieur de chaque groupe.

a) L'interprétation que l'on pourrait nommer *latine*, parce que ce fut la seule admise par l'ensemble des écrivains ecclésiastiques latins, du moins depuis S. Augustin et la controverse pélagienne, discerne, on l'a vu, l'affirmation de l'universelle causalité du péché d'Adam principalement dans les derniers mots du ℣. 12 : *in quo omnes peccaverunt*. Paul y déclare en termes explicites que « tous les hommes ont péché en Adam », ou, ce qui du point de vue théologique ne change pas le sens : « ont péché dans le péché d'Adam », comme S. Augustin crut pendant quelque temps qu'on pouvait interpréter aussi le texte paulinien en donnant pour antécédent à *in quo* le mot latin *peccatum* (dont il a toujours fait le sujet de *pertransiit*), jusqu'à ce qu'il se rendît compte qu'en grec le relatif masculin ne pouvait évidemment pas se rapporter au substantif féminin ἁμαρτία. Augustin, en effet, a toujours lu la phrase en omettant le terme *mors* avant le verbe *pertransiit* et reproché même à Pélage de comprendre *non peccatum pertransiisse sed mortem* (*Contra duas ep. Pel.*, IV, IV, 7; *P. L.*, XLIV, 614; cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, 142, n. 4).

Une telle explication de *in quo*, ayant pour conséquence l'affirmation formelle et explicite d'un péché commis par tous en Adam, fut adoptée pacifiquement

par tous les successeurs d'Augustin avant le concile de Trente. On ne rencontre guère que le cardinal Cajetan, connu pour ses hardiesses exégétiques, à proposer une autre explication du grec ἐφ'ᾧ, sans pour autant soutenir l'interprétation pélagienne d'Érasme. Au temps du concile de Trente, le cardinal Seripando, qui composa à Rome un commentaire de l'épître aux Romains, s'en tient, à son accoutumée, au seul texte grec qu'il traduit : *propterea quia omnes peccaverunt*. Mais, à mesure qu'on s'éloigne du concile, théologiens et exégètes catholiques semblent s'être d'autant plus attachés à défendre l'ancienne interprétation latine de *in quo*, qu'elle se trouvait attaquée par la plupart des non-catholiques qui suivaient la traduction des humanistes, comme Lefèvre d'Étaples et Érasme, tout en lui donnant le plus souvent un sens orthodoxe. Ceux-là mêmes qui parmi les catholiques reconnaissaient que cette dernière n'incluait pas nécessairement la négation du dogme du péché originel, comme S. Robert Bellarmin dans ses *Controverses* (1576-1588), Salmeron (mort en 1585), Estius (mort en 1613), Mariana (mort en 1623), A. Calmet (1707), la jugeaient « moins catholique », suspecte de favoriser l'hérésie pélagienne, voire contraire à l'ensemble de la tradition latine et grecque (Bellarmin, Estius). A faire exception, J. Freundorfer (*op. cit.*, 168-170) ne trouve que Richard Simon (an. 1693) et les jésuites Hardouin (an. 1741) et Berruyer (mort en 1758), esprits aventureux dont les ouvrages sont prohibés. Il faut attendre le milieu du XIX^e^ s. pour voir des exégètes catholiques, deux exégètes allemands, F. X. Reithmayr (1845) et A. Maier (1847), renoncer à une interprétation sur laquelle reposait jusque-là, au moins chez beaucoup, l'essentiel de la preuve qu'on tirait de Rom., v, 12 en faveur du dogme. Et quand le P. F. X. Patrizi, professeur au Collège romain, y renonça à son tour dans une dissertation intitulée *De peccati originalis propagatione a Paulo descripta*, Rome, 1851, il souleva tant de critiques qu'il dut composer une brochure pour défendre son orthodoxie (voir *Biblica*, 1960, p. 333-338).

Aujourd'hui, il n'est plus personne pour invoquer encore le *in quo* de la Vulgate. Si certains théologiens ont continué à le faire pendant un certain temps (par ex. en 1910, L. Billot dans son *Tractatus de peccato originali*, p. 3 qui a par ailleurs tant de mérites), dès 1908, F. Frat jugeait la chose « hors de question » (*Théologie de S. Paul*, 1^re^ éd., I, 296 n.). De fait, si tous ne traduisent pas « parce que tous ont péché », pour tous « il est évident que ἐφ'ᾧ n'est pas *in quo* » (L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, 178).

En effet, le pronom ᾧ peut sans doute conserver sa valeur de relatif et se référer soit à θάνατος, soit même à Adam, malgré la distance, ou encore à l'ensemble de ce qui précède; mais ἐπί n'équivaut pas à ἐν comme plusieurs l'ont cru, et, trompés par une expression ambiguë de Richard Simon, ont attribué à Chrysostome lui-même l'interprétation de la Vulgate : en fait, Chrysostome comprend non pas que « tous ont péché en Adam », mais que « tous sont devenus mortels à cause d'Adam », comme le confirme S. Jean Damascène qui glose ἐφ'ᾧ par δι'οὗ (*P. G.*, LX, 473 et XCV, 477; voir *Biblica*, 1960, p. 329, n. 2 et *supra*, col. 527).

b) L'interprétation aujourd'hui courante parmi les exégètes et théologiens catholiques comprend, comme le P. Prat, « parce que tous ont péché en Adam ». Elle conserve ainsi à la phrase la même signification que l'interprétation précédente avec la seule différence que les mots « en Adam » ne sont plus formellement contenus dans le texte de S. Paul et qu'elle doit les y ajouter en démontrant que l'addition est légitime, *per modum fere sensus consequentis* (Cornely, 281). La preuve scripturaire tirée du verset paulinien en devient certainement plus malaisée, moins obvie, d'autant qu'elle doit faire intervenir les ℣℣. 13 et 14 dont « l'obscurité et la difficulté sont proverbiales » (cf. Cornely, 284); mais si laborieuse qu'elle soit à établir, cette preuve offre du moins l'avantage incontestable de ne plus reposer sur une traduction généralement reconnue pour erronée. Loin d'en être compromise, l'affirmation du dogme ne peut qu'y gagner.

Les premiers à proposer cette exégèse, qui parut alors nouvelle, ne se contentaient pas d'invoquer la philologie; ils prétendaient avec raison s'appuyer sur la tradition elle-même : non seulement les Grecs n'avaient jamais compris ἐφ'ᾧ comme l'équivalent de *in quo*, on l'a vu; mais la plupart y voyaient, en effet, une locution conjonctive plus ou moins équivalent à ὅτι ou διότι (« parce que »), comme le précisaient explicitement Photius (notamment dans la *Quæstio LXXXIV ad Amphylochium; P. G.*, CI, 553) et les anciens lexicographes, Thomas Magister (XIV^e^ s.) ou Favorinus (Guarino di Favere, XVI^e^ s.). Davantage, plus d'un Latin antérieur à S. Augustin comprit le *in quo* de la Vulgate au sens de *quia* ou *quatenus* (et semble-t-il non sans raison, comme d'ailleurs le *in quo* qui traduit ἐν ᾧ en Rom., VIII, 3) : par ex., S. Pacien (mort en 390) qui comprend très probablement *quia* et en tout cas certainement pas *in quo Adamo* (*Sermo de baptismo*, 2; *P. L.*, XIII, 1090; voir J. Freundorfer, *op. cit.*, 132 qui rappelle, p. 130, l'usage de *in quo* chez Priscillien).

Mais il n'a paru légitime d'abandonner l'exégèse jusque-là traditionnelle chez les Latins qu'à la condition de conserver d'autant plus soigneusement l'interprétation latine du verbe ἥμαρτον, de telle façon que l'affirmation du péché originel se trouvât toujours exprimée *in recto* par ce verbe. Il fallait donc rétablir, au moyen d'un raisonnement, le déterminatif « en Adam », sous peine de faire déclarer par S. Paul que la mort avait passé en tous les hommes parce que tous avaient également péché non pas « en Adam », mais évidemment « comme Adam », ce qui était retomber dans l'explication pélagienne en introduisant une nouvelle causalité se substituant à celle d'Adam.

Aussi l'effort des exégètes tendit-il uniquement à exclure de la pensée de l'Apôtre au ℣. 12 toute allusion aux péchés personnels des hommes : « tous meurent pour avoir péché en Adam et non pour avoir commis des péchés actuels ». S. Paul établirait précisément ce point dans les ℣. 13 et 14 en argumentant de la façon suivante très clairement exposée par le P. Huby (*Épître aux Romains*, 191-193) : « L'Apôtre part de ce principe qu'une peine comme la mort ne doit être appliquée qu'autant qu'elle a été promulguée ». Or il y eut un temps, « entre Adam et Moïse », où « aucun commandement divin n'édictait pareille sanction contre les pécheurs, comme dans l'Éden pour Adam et comme pour les Juifs sous la loi mosaïque ». Donc « la mort des pécheurs », selon l'Écriture, « n'est pas regardée comme la conséquence de leurs péchés actuels ». Puisque, d'autre part, en vertu même du principe énoncé au ℣. 12, la mort est liée au péché, il reste que la mort des pécheurs ait « sa raison d'être dans une mystérieuse solidarité avec Adam pécheur, solidarité ontologique et non pas seulement par imitation, comme le voulait Pélage » (*op. cit.*, 193).

Les avantages d'une telle interprétation sont manifestes. Au terme de l'argumentation, la doctrine du péché originel, telle qu'elle fut définie à Trente, se trouve clairement affirmée. Certes l'argumentation ne laisse pas d'être un peu laborieuse; le P. Labourdette parle de « développement sinueux », de « raisonnement subtil » (*Le péché originel*, 22); elle met surtout en jeu plus d'un principe généralement inconnu des

anciens interprètes tant grecs que latins, et qui ne semblent pas évidents à première vue (cf. *infra*, col. 551 sq).

Il faut avouer que cette interprétation éviterait la plupart de ces inconvénients, si elle faisait intervenir, comme l'ont fait la plupart des Latins, le cas des enfants : le décès des enfants qui meurent avant l'âge de raison ne saurait de toute évidence être attribué à des péchés personnels qu'ils n'ont pu commettre, mais seulement à une participation au péché d'Adam; autrement il ne serait plus vrai que « la mort a passé en tous les hommes parce que tous ont péché ». Ainsi, de fait, comprennent le raisonnement de S. Paul, S. Robert Bellarmin qui parle exclusivement des enfants (*Controversia de amissione gratiæ*, IV, 3); de même le cardinal Tolet ou Cornelius a Lapide : *Sed regnavit mors... etiam in eos qui... non peccaverunt actu..., puta infantes.* Beaucoup ajoutent du moins le cas des enfants à celui des hommes ayant vécu entre Adam et Moïse, estimant ainsi, non sans raison, éviter ce que le raisonnement prêté à l'Apôtre offre de « subtil », peut-être de spécieux. Ainsi même des modernes comme le P. Prat : « La mort universelle... s'explique d'autant mieux que tous... n'avaient pas péché à l'instar de leur père »; tels « ceux qui n'ont pas l'usage de leur raison et que la mort n'épargne pas plus que les autres : signe manifeste qu'elle n'est pas la punition des fautes individuelles » (*Théologie de S. Paul*, I, 259); ou le P. Lagrange : « Quant à ceux qui n'avaient pas de péché, il est encore plus clair que s'ils mouraient, c'était pour un autre péché..., qui ne peut être que celui d'Adam, dont ils étaient infectés « (107).

Comprise de la sorte, l'argumentation attribuée à Paul paraît solide. Mais est-elle encore celle de Paul?

De plus en plus, en effet, on reconnaît que, si l'Apôtre avait eu « précisément ou exclusivement » devant les yeux le cas des enfants, « il n'aurait eu aucune raison de choisir pour sa démonstration le temps entre Adam et Moïse, de préférence à une autre époque » (J. Huby, *Épître aux Romains*, 191). C'est ce que remarquait déjà R. Cornely (*op. cit.*, 289); de même, parmi les plus récents, malgré les divergences dans l'explication proposée, A.-M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, 130, 134, 142; L. Ligier, *Péché d'Adam*, II, 279, n. 102. Le P. Labourdette dit fort justement : « Le cas des enfants... est le plus frappant, mais ce n'est pas sur eux que porte le raisonnement » (*Le péché originel*, 22-23).

Le simple fait que S. Paul n'ait pas invoqué leur cas, qui lui aurait pourtant fourni un argument aussi obvie que décisif, ne serait-il pas un indice qu'il n'entend pas raisonner comme le suppose, peut-être gratuitement, l'interprétation en question. Celle-ci affirme assurément l'universelle causalité d'Adam, certainement affirmée par S. Paul. Mais n'y aurait-il pas une autre façon de l'affirmer qui serait plus conforme à la pensée de l'Apôtre? Plusieurs le croient, guidés en cela par une étude de la tradition exégétique de ce passage, qui ne tient pas compte de la seule tradition latine, mais aussi de la tradition représentée par les Pères grecs : d'où le nom que nous donnerons à cette troisième interprétation, bien qu'elle offre nombre d'éléments communs aux deux traditions et qu'elle semble même avoir été celle de plus d'un Latin avant S. Augustin.

c) L'interprétation grecque. — On a vu (cf. *supra*, col. 527) que les Grecs ne se séparaient pas seulement des Latins en ce qu'ils n'ont jamais compris ἐφ' ᾧ au sens de « dans lequel », mais plus encore en ce qu'ils n'ont jamais pensé que ἥμαρτον pût désigner un péché commis en Adam, comme le suggère déjà le fait que pour désigner la souillure héritée d'Adam et la privation de la vie divine qui en résulte, ils ont toujours évité d'employer le terme même de « péché » (cf. *supra*, col. 527); si quelques-uns ont traduit : « tous sont devenus mortels » (Chrysostome, Damascène, Théophylacte), la plupart ont estimé que Paul parlait des péchés personnels de tous.

S. Cyrille d'Alexandrie est sans contredit le principal représentant de cette exégèse; son commentaire de Rom., V, 12, conservé dans une « chaîne » certainement authentique (à la différence de la « chaîne » sur les psaumes), ne permet aucun doute : « Par le péché, la mort est entrée dans le premier homme et aux origines de notre race, puis elle a corrompu le genre humain tout entier. Et le serpent aussi, inventeur du péché, après avoir triomphé d'Adam par sa fourberie, s'est ouvert l'accès de l'esprit humain : *Car tous ils sont dévoyés, ensemble pervertis* (Ps., XIV, 3, cité en Rom., III, 12). Ainsi donc, détournés de la face de Dieu très saint, parce que *la pensée de l'homme est inclinée au mal dès son enfance* (Gen., VIII, 21), nous menons une vie insensée et la mort victorieuse nous dévora, selon le mot du prophète : *L'enfer a élargi son âme et ouvert sa bouche sans mesure* (Is., V, 14). En effet, parce que nous sommes devenus imitateurs de la transgression d'Adam, selon que tous ont péché (ἐπειδὴ γὰρ τῆς ἐν Ἀδὰμ παραβάσεως γεγόναμεν μιμηταί, καθ' ὃ πάντες ἥμαρτον), nous avons encouru une peine semblable à la sienne. Cependant la terre ne manqua pas de secours : car le péché a été détruit, Satan est tombé et la mort elle-même a perdu son pouvoir (κατήργηται δὲ καὶ ὁ θάνατος)» (*P. G.*, LXXIV, 784). Cyrille parle même d' « imiter Adam »; mais, tout le contexte le prouve, au sens où un enfant imite son père parce qu'il a hérité la même nature, précisément au sens que S. Augustin reproche aux pélagiens de ne pas admettre en prétendant que les chrétiens deviennent justes par imitation du Christ et non par la réception de l'Esprit-Saint qui les amène à imiter le Christ : *non per subministrationem Spiritus Sancti ut eum imitentur adducti* (*Op. imp. c. Jul.*, II, 146; *P. L.*, XLV, 1202).

Même exégèse substantiellement chez Origène, qui commente Rom., V, 12 par Rom., III, 23, comme Cyrille par Rom., III, 12 (*P. G.*, XIV, 1009); chez Diodore de Tarse qui parle également d'imitation comme Cyrille (K. Staab, *Paulus Kommentare aus der griech. Kirche*, 83); chez Théodoret qui estimant, comme les autres d'ailleurs, que Paul envisage la mort éternelle dans la géhenne, mentionne explicitement la causalité des péchés personnels (*P. G.*, LXXXII, 100); chez Oecumenius de Trikka qui parle de pécher « selon la ressemblance (κατὰ ὁμοίωσιν) d'Adam », et au ℣. 19 considère le péché d'Adam passant en tous les hommes « qui le consomment selon une certaine imitation et succession » (κατά τινα μίμησιν καὶ διαδοχήν) (K. Staab, *op. cit.*, 424 et 426); chez Gennade de Constantinople, le seul Grec qui mentionne explicitement le cas des enfants, mais pour les exclure de la catégorie de « ceux qui ont péché » (K. Staab, *op. cit.*, 362-363; *P. G.*, LXXXV, 1972); chez Photius (K. Staab, *op. cit.*, 495); sans compter un Syrien comme S. Éphrem, qui traduit au ℣. 12 le verbe « pécher » par « transgresser » (*Commentarius in D. Pauli epistolas*, 14).

Même parmi les Latins, avant la naissance du pélagianisme, telle fut certainement l'exégèse de S. Pacien (mort en 390), qui glose *in quo omnes peccaverunt* de Rom., V, 12 par : *omnes enim peccaverunt, ipsa urgente natura* (cf. *supra*, col. 530). Quant à S. Cyprien, il n'aurait guère pu déclarer des enfants : *nihil peccavisse*, s'il avait compris que « tous ont péché en Adam » (cf. *supra*, col. 528).

Étant donné la problématique courante, essentiellement préoccupée d'exclure du verset toute mention

explicite des péchés personnels (cf. *supra*, col. 530), une telle exégèse devait nécessairement apparaître incompatible avec l'orthodoxie catholique et les décrets du concile de Trente. D'autant que, si Paul, comme le supposait la même problématique, entendait arguer à partir du fait aisément constatable de la mort universelle, l'exégèse grecque semblait attribuer le décès de chaque homme à ses propres péchés, ce qui non seulement détruisait tout parallélisme entre Adam et Jésus-Christ, mais heurtait le simple bon sens.

Aussi les Grecs ont-ils passé volontiers dans les manuels de patristique pour tenir à l'égard du péché originel une doctrine peu orthodoxe (cf. entre beaucoup d'autres, J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, III, 209 sq.), et l'ouvrage classique de J. Freundorfer insinue pour le moins qu'ils connaissent seulement une « mort héréditaire » *(Erbtod)*, non un « péché héréditaire » *(Erbsünde)* (*passim*, et par ex., 150, n. 3, où l'auteur suppose précisément que les Grecs « songeaient toujours à la seule peine temporelle, en particulier la mort corporelle »; ailleurs il est plus nuancé, par ex., 115, n. 4, à propos de Cyrille d'Alexandrie). De surcroît, une exégèse qui interprète ἥμαρτον des péchés personnels et partant n'envisage que le cas des adultes, seuls capables de tels péchés, semble incompatible avec le second décret du concile de Trente (Denz.-Bannw., 791), qui invoque le verset paulinien à propos du baptême des enfants (cf. *Scuola cattolica*, LXXXIV, 1956, p. 457 et *Biblica*, 1958, p. 34-36). L'interprétation proposée devra donc, sous peine de ne pouvoir être défendue par un catholique, non seulement éviter le danger de l'explication pélagienne, mais fournir une base scripturaire solide à la nécessité pour les enfants eux-mêmes d'un baptême *in remissionem peccatorum*.

Qu'il soit permis cependant de remarquer tout de suite qu'une telle interprétation, si elle était possible, présenterait l'avantage, en conciliant les deux traditions, grecque et latine, de ne pas paraître fonder scripturairement le dogme du péché originel sur la seule tradition latine, comme le prétendent les adversaires du dogme. Sans doute, les partisans de l'exégèse latine cherchent-ils à déprécier celle des Grecs sur ce point : ils rappellent, par ex., qu'ils ont eu à lutter contre le manichéisme (ainsi J. Freundorfer, *op. cit.*, 129, n. 1, qui cite Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik;* cf. *Biblica*, 1960, p. 331-333) — comme si S. Augustin n'avait pas connu le même combat — ou bien qu'ils n'avaient pas été mis en garde comme les Latins par l'hérésie pélagienne (ainsi L. Ligier, *Péché d'Adam*, II, 270, n. 59 récuse le témoignage des Pères grecs « postérieurs à la crise pélagienne »). A quoi les partisans de l'exégèse grecque auraient beau jeu de répliquer, comme ils n'ont pas manqué de le faire, à commencer par Érasme, que l'exégèse latine, notamment celle de S. Augustin qui l'a si profondément marquée, s'inspire, elle aussi et peut-être encore davantage, de préoccupations apologétiques très apparentes (Augustin ne songea même à commenter Rom., v, 12 que pour réfuter l'interprétation de Pélage; cf. *supra*, col. 510); surtout la traduction grammaticalement inexacte de ἐφ' ᾧ par *in quo (Adamo)* suffisait à empêcher les Latins de comprendre *peccaverunt* des péchés personnels; sans compter que la traduction latine de Sap., II, 24 les empêchait également d'utiliser ce passage pour interpréter Rom., v, 12, alors que S. Paul s'y réfère très certainement (cf. *infra*, col. 535 sq). Dans ces conditions, l'importance théologique et apologétique d'une interprétation de Rom., v, 12 qui tienne compte des deux traditions, latine et grecque, comme d'ailleurs semble le demander la formule adoptée par les deux conciles de Carthage et de Trente (cf. *supra*, col. 524), n'échappera à personne.

5. *Essai d'exégèse de Rom., v, 12-14. — Verset 12 a.* Διὰ τοῦτο. Après avoir prouvé dans les ch. I-IV de l'épître que le chrétien est justifié par la foi (cf. v, 1 : δικαιωθέντες), l'Apôtre dans les ℣. 1-11 du ch. v, décrit l'expérience de la vie chrétienne, expérience de paix et réconciliation avec Dieu (℣. 1-2 et 10), comblant l'âme de confiance joyeuse (℣. 2 et 11), fondée sur l'amour de Dieu à notre égard dont le Saint-Esprit nous est garant (℣. 5; cf. VIII, 14-16), selon un thème qu'il développera tout au long du ch. VIII (d'où les coïncidences si frappantes dans le vocabulaire lui-même : εἰρήνη, ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, πνεῦμα ἅγιον, etc.), achevant la péricope par la clausule διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, qui forme inclusion avec le ℣. 1 et sera elle-même répétée au terme de chacun des développements de cette section : v, 21; VI, 23; VII, 24; VIII, 32 et 39. D'ailleurs, dans l'épître aux Galates, un semblable appel à l'expérience spirituelle des chrétiens introduit l'argumentation des chapitres III sq.

Ici, à partir du ℣. 12, S. Paul expose donc ce qu'on pourrait nommer les conditions de possibilité d'une telle expérience, ce qu'elle exige, et partant ce qu'on peut en déduire, si bien qu'une particule conclusive comme διὰ τοῦτο ne présente aucune difficulté, quoi que prétendent nombre d'interprètes (voir, par ex., L. Ligier, *Péché d'Adam*, II, 264, n. 43 qui en cite beaucoup). La première de ces conditions est précisément que le péché de l'homme soit détruit jusque dans ses racines. Paul remonte donc tout naturellement jusqu'à l'origine de tout péché, la transgression d'Adam au paradis, pour affirmer l'universelle causalité du Christ en contraste avec l'universelle causalité d'Adam.

Ὥσπερ. Cette dernière causalité se trouve, en effet, affirmée dans une proposition subordonnée, ici comme aux ℣. 15, 16, 17, 18, 19, 21 : c'est en fonction de la victoire du Christ, affirmée, elle, dans des propositions principales, que sont envisagés les effets du péché d'Adam, et c'est sur elle que porte le poids principal de l'affirmation. D'autre part, comme le notent les commentateurs depuis Origène, à la protase commençant par ὥσπερ, ne correspond aucune apodose : celle-ci est à chercher soit au ℣. 14 *c*, implicitement contenue dans les mots « figure de celui qui doit venir », soit même au ℣. 18 où reprend avec un ἄρα οὖν l'exposé des ressemblances entre Adam et le Christ, les ℣. 15-17 ayant développé les dissemblances (οὐχ ὡς). Non que les tentatives aient manqué de supprimer l'anacoluthe, comme il arrive chaque fois que le texte paulinien se présente : déjà les humanistes du XVI^e^ s. (Lefèvre d'Étaples, un peu différemment Érasme, Théodore de Bèze, etc.; cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, 217, n. 8) proposèrent de comprendre le καὶ οὕτως du même ℣. 12 comme le début de l'apodose, opinion qu'a reprise L. Cerfaux (*Le Christ*, 178), mais qui paraît se heurter au fait indiscutable qu'en grec, et chez Paul en particulier, c'est toujours οὕτως καὶ et non καὶ οὕτως qui correspond à un ὥσπερ ou à un ὡς (cf. ici même ℣. 15, 16, 18, 19, 21); sans compter que l'ensemble de la péricope ne met pas en parallèle le péché d'Adam (ὥσπερ) et sa propagation à travers le genre humain (καὶ οὕτως), mais la causalité d'Adam et celle du Christ. Récemment L. Ligier, dans la même intention, a repris la tentative déjà ancienne de rattacher ὥσπερ à la phrase précédente (*op. cit.*, II, 263-265). Le ℣. 11 devient « l'apodose anticipée de la comparaison dont *sicut per unum hominem*... serait le second membre ou protase, accidentellement déplacée »; il traduit en conséquence : « Nous nous glorifions par Notre-Seigneur Jésus-Christ, puisque c'est par lui que dès maintenant nous avons obtenu la réconciliation. Oui, *pour cette raison-là* (traduisant διὰ τοῦτο), comme c'est par un seul homme... ». Mais il le reconnaît lui-

même, le διὰ τοῦτο est gênant; dans l'exemple soi-disant parallèle de Matth., XXV, 14, la proposition commence par ὥσπερ (sans διὰ τοῦτο); il faudrait au moins quelque chose comme διὰ τοῦτο γε ou δή (*ibid.*, 264, n. 42), que rétablit d'ailleurs sa traduction : « *Oui*, pour cette raison... ». Avec le P. Guillet on pourrait ajouter qu'en Matth., XXV, 14 « la proposition introduite par ὥσπερ conclut un développement », tandis qu'en Rom., V, « le ℣. 12 annonce un mouvement nouveau »; enfin que « le ℣. 11 conclut déjà une *periodos* complète en formant inclusion avec le ℣. 1 », et « contient déjà une subordonnée », sans compter que « διὰ τοῦτο et ὥσπερ offriraient pratiquement le même sens : pour cette raison-là, comme » (J. Guillet, *Bulletin de théologie biblique*, dans *Rech. Sc. Rel.*, L, 1962, p. 554). En réalité, le mouvement de la phrase paulinienne dictée à Tertius (Rom., XVI, 22) ne souffre aucunement de l'anacoluthe; il pourrait y gagner en souplesse et naturel.

Δι' ἑνὸς ἀνθρώπου. La causalité d'Adam (διὰ avec le génitif) est affirmée parallèlement à celle de Jésus-Christ, la première pour la mort, la seconde pour la vie. L'Apôtre ne souligne pas seulement, comme il l'avait fait en I Cor., XV, 22, la communauté de nature entre Adam et Jésus-Christ (cf. ℣. 15), mais plus encore l'opposition entre l'unicité de la cause (ἑνός) et la multiplicité des effets (πάντας), opposition qui sera réitérée avec insistance durant toute la péricope : εἷς... πολλοί (℣. 15, 16, 17, 19), εἷς ...πάντες (℣. 1 et 18).

Paul songe naturellement à Adam. Mais, comme d'après l'histoire biblique, le premier péché fut commis par Ève, détail que S. Paul a pris soin de souligner (I Tim., II, 13-14), l'Ambrosiaster a pensé que l'Apôtre *de muliere locutum esse*, et S. Augustin que, par l'expression *per unum hominem*, Paul avait pu désigner à la fois Adam et Ève, *qui erant una caro* (*Op. imp. c. Jul.*, II, 56; *P. L.*, XLV, 1170; cf. Marc l'Ermite, *P. G.*, LXV, 1105 et 1109; on peut voir sur cette question M. Flick, *Il dogma del peccato originale*, dans *Problemi e Orientamenti*, II, 107 et n. 81).

Ἡ ἁμαρτία. Le terme ne signifie certainement pas ici la transgression elle-même d'Adam (qui sera nommée παράβασις au ℣. 14, παράπτωμα aux ℣. 15, 17, 18, παρακοή au ℣. 19), ni la convoitise (ἐπιθυμία), ni le *peccatum originale originatum*, comme l'ont pensé Cornely et d'autres (cf. *supra*, col. 521), mais le péché personnifié, selon l'usage paulinien étudié (*supra*, col. 503). L'opinion de Cornely contient cependant une part de vérité, en ce que cette puissance personnifiée, nous le verrons, s'identifie concrètement avec l'inclination inhérente à notre nature depuis le péché d'Adam qui l'oppose à Dieu et conduit infailliblement l'homme parvenu à l'âge de discrétion à commettre des péchés personnels (voir *supra*, col. 520 et *infra*, col. 561 sq); aussi le terme ἡ ἁμαρτία au ℣. 20 inclut-il certainement les péchés actuels.

Εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. La formule est littéralement empruntée à Sap., II, 24, comme le notent en général les éditions du texte du N. T. (ainsi Nestle, Merk, au moins à partir de la 2e éd., etc.), mais beaucoup plus rarement les commentaires, qui ou bien ne le signalent pas (Lagrange, Huby, etc.) ou bien ne s'en servent pas pour expliquer le verset paulinien (J. Freundorfer, etc.). Jadis S. Augustin a même nié tout parallélisme entre les deux passages, d'autant plus fortement qu'un tel parallélisme lui paraissait favoriser l'exégèse de Pélage; il lisait en effet Sap., II, 24 dans la vieille version latine (passée dans notre Vulgate) : *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum; imitantur autem illum* (c.-à-d. le diable) *qui sunt ex parte ipsius* : d'où la réplique d'Augustin à Pélage, que si Paul avait songé à un péché se propageant par imitation, il aurait parlé d'une imitation du diable et non d'Adam (par ex., *De pec. mer. et rem.*, I, IX, 9; *De nupt. et conc.*, II, XXVII, 45; *P. L.*, XLIV, 114 et 462). Mais c'est un fait que, dans toute la Bible grecque, la formule ne se rencontre, outre Rom., V, 12, qu'en Sap., II, 24 (ainsi qu'en Sap., XIV, 14, passage qui traite de l'origine de l'idolâtrie et se réfère visiblement à Sap., II, 24, si bien que les mss. A et S lisent même, comme en II, 24 : « la mort est entrée dans le monde »), c.-à-d. le passage de la Bible qui rappelle le plus explicitement le péché d'Adam. Or il ajoute au récit de la Genèse deux précisions importantes : le serpent est formellement identifié au diable, et surtout la mort « entrée dans le monde par l'envie du diable » est manifestement entendue en un sens prégnant que nous aurons à étudier pour expliquer le sens de θάνατος chez Paul (cf. *infra*, col. 538 sq).

L'emprunt fait par S. Paul étonnera d'autant moins que l'épître aux Romains présente plus d'une allusion au livre de la Sagesse, par ex., en Rom., I, 20, où l'enseignement paulinien sur la « connaissance naturelle » de Dieu a toujours été rapproché de celui de Sap., XIII; en Rom., I, 21-23, où Paul voit dans l'idolâtrie un effet de l'orgueil humain comme en Sap., XIV, 14; en Rom., I, 24 sq. où celle-ci est tenue pour la source de tous les péchés, nommément des désordres sexuels, comme en Sap., XIV, 14 et 27; en Rom., IX, 22, où Paul applique au peuple d'Israël « supporté avec beaucoup de longanimité » et destiné à « se convertir » (cf. XI, 11-15 et 25-26), la doctrine enseignée par Sap., XI et XII selon laquelle Dieu a puni les péchés des païens eux-mêmes, Égyptiens et Chananéens, « avec maints égards et indulgence » (XII, 20 : μετὰ τοσαύτης προσοχῆς καὶ δεήσεως), afin de leur permettre la conversion (XI, 23 : εἰς μετάνοιαν; XII, 10 : ἐδίδους τόπον μετανοίας). On notera que tous ces passages traitent justement de l'origine et de l'histoire du péché. En bonne méthode, une exégèse de Rom., V, 12 doit donc tenir grand compte de Sap., II, 24 : reproduire le texte même du livre de la Sagesse, c'était équivalemment se référer à ce passage qui constituait d'ailleurs à ses yeux le plus authentique commentaire du récit de la Genèse.

Εἰς τὸν κόσμον. Le terme offre ici, comme en Sap., II, 24 d'où il provient, le sens grec « neutre » : directement, il désigne l'univers humain, certainement pas le monde angélique; indirectement cependant, à cause de Rom., VIII, 19-22, il est possible que soit connotée, dans la pensée de Paul, la répercussion du péché d'Adam sur la créature matérielle elle-même assujettie à la vanité (ματαιότης; non pas à la φθορά, comme si avant le péché d'Adam l'univers n'eût point pareillement été soumis à la corruption).

Verset 12 b. Καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. Ces mots achèvent le premier stique affirmant le lien de causalité instrumentale (διὰ avec le génitif) entre le péché et la mort, d'abord en Adam lui-même. Toute l'exégèse du passage va dépendre du sens donné au terme θάνατος. Il importe d'examiner avec attention et sans idée préconçue la pensée de l'Apôtre.

Aujourd'hui la plupart des interprètes estiment que S. Paul entend parler exclusivement, ou à tout le moins principalement, de la mort physique, du décès corporel. La raison déterminante en est l'argumentation qu'ils croient devoir attribuer à l'Apôtre aux ℣. 13 et 14, fondée sur la constatation d'un fait obvie, le décès de tous les hommes en tous les temps et donc également durant l'époque qui a précédé Moïse; évidemment seule une telle mort appartient à cette « expérience commune » sur laquelle ils prétendent s'appuyer (cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, 228). Comme le dit le P. Prat, « ce sens est absolument requis par le

℣. 14 » (*Théologie de S. Paul*, I, 254, note). C'était déjà l'opinion de F. Godet : après avoir reconnu que la plupart tendent à combiner les trois sens (mort physique, spirituelle, éternelle), il ajoute que « le ℣. 14 ne lui paraît laisser aucun doute...; l'Apôtre y parle du règne de la mort uniquement dans le sens physique » (*Épître aux Romains*, I, 471). Comme arguments, le même P. Prat mentionne également « l'allusion au récit de la Genèse » (sans noter que S. Paul y fait justement appel au moyen d'une expression empruntée non à la Genèse mais à la Sagesse) et « la nécessité d'éviter la tautologie qu'offrirait l'acception de mort spirituelle ou de péché attribuée à θάνατος », raison qui ne vaut évidemment plus si Paul entend parler de la mort éternelle ou eschatologique, et qui ne vaudrait même pas de la mort spirituelle, si par ἡ ἁμαρτία on désigne la force du péché; sans compter que le « péché », comme le remarque S. Thomas, peut signifier soit la *culpa* par laquelle l'homme se détourne, volontairement, de Dieu, soit la *poena* constituée par l'état où l'homme se trouve, contre sa volonté, séparé de Dieu. A ces raisons s'ajoute d'ailleurs souvent un motif apologétique : on veut écarter plus sûrement l'interprétation « pélagienne » selon laquelle Paul envisagerait la seule mort spirituelle.

Pour qui n'a pas admis sans plus qu'au ℣. 14 le terme ne peut signifier autre chose que la seule mort physique, le contexte général du passage et l'usage habituel du mot chez S. Paul orientent certainement dans une autre direction. La chose paraît s'imposer tellement que maints partisans de l'exégèse aujourd'hui courante ne croient cependant pas pouvoir restreindre au ℣. 12 le sens de θάνατος à la seule mort physique. Ainsi R. Cornely « concède volontiers que la mort éternelle est au moins connotée, parce que le contexte (℣. 17 sq.) semble l'exiger » (*Epistula ad Romanos*, 378). De même, pour le P. Prat, l'acception de mort physique, « absolument requise par le ℣. 14 », ne serait que principalement envisagée par l'Apôtre, « parce que chez lui la mort physique est très souvent — il faut même dire toujours, quand il s'agit de la mort des hommes comme effet du péché, ainsi qu'on va le voir — placée en connexion avec la mort de l'âme et la mort éternelle, si bien que l'Apôtre a coutume de passer très facilement d'une acception à l'autre ». Et, à l'appui, il cite précisément les ℣. 17-21 de la péricope (*op. cit.*, I, 254, n.). Le P. Bonsirven parle, lui, de « la mort corporelle, mais liée à la mort spirituelle » (*Évangile de Paul*, 113, n. 1), entendant manifestement par « mort spirituelle » la mort « eschatologique » ou, comme il dit ailleurs, « la mort totale sans recours, tant que l'Esprit ne nous vivifie pas » (*Théologie du N. T.*, 279). De même récemment O. Kuss estime que Paul désigne par le mot θάνατος « cette puissance de mort corporelle », mais non pas exclusivement, car une telle mort est pour l'Apôtre « la fin absolue », « l'abîme de misère » qui découle du péché (*Römerbrief*, 228); et le P. Ligier ne parle pas différemment : « Le thème de la mort a une signification plus large (que la mort physique). L'évocation de Gen., II-III et du livre de la Sagesse le suggère, le contexte immédiat et la doctrine paulinienne l'imposent. Car la mort, introduite par Adam, fait antithèse avec les bienfaits du Christ — salut, vie, gloire — qui débordent le plan physique (Rom., V, 2, 9, 10). La mort s'oppose à la vie, dont la plénitude de sens, explicite au ℣. 21, l'identifie à la vie éternelle. Dans cette perspective eschatologique, la mort s'apparente à la perdition, ἀπώλεια, comme au désert et à la fin des temps (I Cor., X, 8-10; II Thess., II, 3, 10; Rom., IX, 22; I Tim., VI, 9). Car la mort est le salaire du péché et la perdition atteint tous les hommes pour autant qu'ils ont péché (Rom., VI, 23; V, 12 *in fine*) » (*Péché d'Adam*, II, 267-268; il estime cependant que Paul n'envisage ici que « l'éloignement de Dieu » et la « peine du dam », non pas « l'enfer », ni « la peine du sens »; cf. *infra*, col. 541 et 547).

Que tel soit bien le sens du mot partout ailleurs chez Paul, quand il est question de la mort des hommes en connexion avec le péché, il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir les nombreux passages où est affirmée cette connexion (cf. *supra*, col. 504 sq). Bien plus, quand l'Apôtre veut désigner une mort qui ne soit pas en même temps « la perdition », il évite en général, sauf quand le sens est évident par ailleurs (par ex., quand θάνατος est employé au pluriel ou dans la formule d'origine hellénistique εἴτε ζωὴ εἴτε θάνατος où la « vie » désigne l'existence terrestre), d'employer soit le substantif θάνατος soit le verbe ἀποθνήσκειν et recourt à d'autres termes, le plus souvent κοιμᾶσθαι (I Thess., IV, 13-15; I Cor., VII, 39; XI, 30; XV, 6, 18, 20, 51) ou καθεύδειν (I Thess., V, 10; Eph., V, 14) ou à diverses périphrases (II Cor., V, 1-10; Phil., I, 23). On notera en particulier I Cor., XI, 30, seul passage où la mort exclusivement physique soit mentionnée en connexion avec le péché : aussi bien y lit-on κοιμᾶσθαι et non ἀποθνήσκειν.

Que tel soit également le sens du terme dans le contexte immédiat de Rom., V, 12, à savoir dans les ℣. 17-21, la chose est plus manifeste encore, et nul ne le conteste : « la mort en tant qu'elle conduit à la perdition », « la mort et la mort éternelle » (J. Huby, *Épître aux Romains*, 196 et 197, qui invoque Cornely, *op. cit.*, 301 : *poenam mortis atque etiam mortis æternæ*).

Bien plus, au ℣. 14 lui-même, si l'Apôtre avait simplement voulu exprimer cette constatation obvie qu'entre Adam et Moïse les hommes n'étaient pas plus exempts de passer par la mort qu'ils ne l'ont été après Moïse et ne le sont encore aujourd'hui, il n'eût sans doute pas recouru à une formule aussi emphatique et solennelle que « le règne de la mort », avec le verbe βασιλεύειν, auquel le contexte montre qu'il faut donner le sens plein qu'il a dans les versets suivants : règne de la mort par opposition au règne de la vie (℣. 17 et 21); d'autant que, dans l'usage religieux, le verbe n'est jamais appliqué qu'au règne de Dieu (Apoc., XIX, 6), ou au règne du Christ (Luc., I, 33; I Cor., XV, 25 avec une emphase toute particulière; Apoc., XI, 15, 17 et probablement Luc., XIX, 14, 27) ou bien au règne des chrétiens unis au Christ (Apoc., V, 10; XX, 4, 6; XXII, 5; cf. ironiquement I Cor., IV, 8). Au reste, il suffit de songer que jamais Paul n'aurait ainsi parlé de la période qui a suivi le Christ, alors que la « mort naturelle », au sens où l'on entend d'ordinaire le mot dans ce verset, n'a pas cessé de « régner ».

Mais, pour le ℣. 12, il existe une nouvelle raison de penser que S. Paul envisageait la mort en tant précisément qu'elle est privation du salut. En effet, en invoquant l'histoire de l'Éden à l'aide de la citation de Sap., II, 24 (cf. *supra*, col. 535 sq), il nous signifiait lui-même de quelle mort il entendait affirmer qu'elle était entrée dans le monde par le péché d'Adam.

Car, si en Sap., II, 24 tel détail d'exégèse peut être discuté, le sens général est fort clair. L'hagiographe oppose, d'une part, l'œuvre de Dieu qui destinait l'homme à l'incorruptibilité (℣. 23) — y compris, ce semble, l'immortalité corporelle, selon l'interprétation commune que les Juifs donnaient à Gen., II-III — et, d'autre part, l'œuvre du diable dont l'envie a introduit la mort dans le monde (℣. 24). Et la suite montre que la mort dont il s'agit n'est pas le seul décès corporel, qui est le lot commun, mais la mort éternelle, ou peut-être plus exactement le décès corporel en tant qu'il est l'entrée dans la mort éternelle. La *Bible de*

Jérusalem dit excellemment : « Pour l'auteur, il n'y a de vraie et définitive mort que celle de l'impie, c.-à-d. de celui en qui le péché, auquel il s'attache, continue son œuvre de mort; le juste qui reste attaché au Dieu ami de la vie (XI, 26) ne subit qu'une mort apparente : son destin est l'immortalité » (E. Osty, à propos de Sap., I, 13). On notera comment la Sagesse réserve aux impies les termes de θάνατος ou de ὄλεθρος (par ex., I, 12, 15) et se garde de les employer pour la mort des justes, qu'elle désigne à l'aide de termes variés, par ex., au ch. V : τελευτᾶν (℣. 7), μετατίθεσθαι (℣. 10), ἁρπάζεσθαι (℣. 11), ἔσπευσεν ἐκ μέσου (℣. 14), καμών (℣. 16), τελευτή (℣. 17).

Le sens de θάνατος en Sap., II, 24 est encore plus clair, si l'on adopte la traduction généralement admise du ℣. 24 *b* : il y est dit que de cette « mort entrée dans le monde par l'envie du diable (℣. 24 *a*), seuls en font l'expérience (πειράζουσιν αὐτόν) ceux qui sont du parti du diable » (℣. 24 *b*), tandis que « les justes », eux, « sont dans la main de Dieu »; « aux yeux des insensés » ils semblent être morts (τεθνᾶναι); en réalité, ils sont dans la paix » (III, 1). Une telle traduction est certainement légitime : le verbe πειράζειν offre sans aucun doute ce sens ailleurs, par ex., en Sap., XII, 26, où l'auteur parle, exactement comme en II, 24, des impies « qu'une correction n'a pas amendés » et qui « feront l'expérience d'un châtiment digne de Dieu » (ἀξίαν Θεοῦ κρίσιν πειράζουσιν); de même en Sap., XIX, 5, en lisant πειράσῃ avec BSC syr.; ou encore Sir., XXXIX, 4 : « il a fait l'expérience du bien et du mal parmi les hommes » *(Bible de Jér.)*. Même si, comme il est vraisemblable, derrière le verbe grec, il faut lire le verbe hébreu נסה, ce dernier comporte également le sens de « expérimenter », même au piel, semble-t-il; selon M. Greenberg, ce serait même le sens premier du terme (*Journal of Bibl. Lit.*, LXXIX, 1960, p. 273-276 qui cite entre autres exemples : Ex., XX, 20, à rapprocher de Deut., IV, 10; Jud., III, 1; I Sam., XVII, 39).

Mais on peut aussi entendre le verbe πειράζουσιν au sens de « mettre à l'épreuve » (cf. H. Cazelles, dans *Vetus Testamentum*, IX, 1959, p. 214), qui est incontestablement celui qu'offre souvent le piel de נסה en hébreu ainsi que πειράζειν dans la Septante et ici même Sap., I, 17 et III, 5 : l'auteur signalerait un second effet de l'envie du diable : outre qu'il introduisit le péché dans le monde, c.-à-d. parmi les hommes, ses partisans « mettent à l'épreuve » ces mêmes hommes, αὐτόν se rapportant au terme qui précède immédiatement, τὸν κόσμον; en ce cas, il reste que la même opposition demeure dans la pensée de l'hagiographe entre la vraie mort introduite dans le monde par le diable (II, 24 *a*) et « l'apparence de mort » que subissent les justes (ἔδοξαν τεθνᾶναι, III, 2). L'effet de l'envie du diable n'est pas seulement d'avoir imposé aux hommes l'onéreuse condition de ne pouvoir obtenir le salut qu'en passant par la mort, mais bien de les avoir privés de ce salut même. Ainsi l'affirmation de Sap., II, 24 préparait celle de Paul : non que l'Apôtre se contente de répéter ce que disait le Sage. Celui-ci ne dit pas, comme l'affirmera Paul, que « tous ont péché »; il juxtapose le péché d'Adam et ceux des hommes sans manifester, au moins explicitement, le lien qui unit le premier au second. S. Paul ira donc bien au-delà de l'enseignement de Sap., II, 24; mais justement, en ce qui concerne la « mort », il ne peut que donner à la notion une profondeur plus grande, parallèle à celle que revêt chez lui la « vie », non pas, en tout cas, une profondeur moindre en la restreignant à son seul aspect temporel, tel qu'il se vérifie également des justes et des impies : c'est la mort dont meurent les impies qu'il entend assigner à la causalité du péché d'Adam, celle qui pour Paul comme pour tout le N. T. n'est pas autre que la mort dans la géhenne, celle, par ex., dont est châtié le mauvais riche, « en proie aux tourments dans le séjour des morts » (Luc., XVII, 23).

La tradition d'ailleurs ne s'y est point trompée et sur ce point l'exégèse latine ne diffère aucunement de l'exégèse grecque. Ainsi Origène : « *Et par le péché la mort*, celle-là sans aucun doute dont le prophète dit : *Celui qui a péché, c'est lui qui mourra* (Ez., XVIII, 4), mort dont on dit avec raison que la mort corporelle est l'ombre » (*In Rom., V, 12; P. G.*, XIV, 1009). Et S. Augustin écrit dans la *Cité de Dieu : Cum requiritur quam mortem Deus primis hominibus fuerit comminatus..., utrum animæ an corporis an totius hominis, an illam quæ appellatur secunda, respondendum est : omnes* (*Civ. Dei*, XIII, 12; *P. L.*, XLI, 385). Au reste, le terme même de *mortalitas* chez les anciens Latins, comme celui de φθορά chez les Grecs, offre généralement un sens prégnant et ne se limite aucunement à une signification purement « philosophique », non plus que le terme d'immortalité, qui désigne la seule immortalité salvifique, l'autre étant nommée une « seconde mort ». Aussi avons-nous vu S. Augustin identifier la *lex peccati* de Rom., VII, 25 à la *conditio mortalis* héritée en vertu du péché d'Adam (cf. *supra*, col. 528).

Verset 12 c. Καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν. Avec καὶ οὕτως commence non pas l'apodose correspondant à la protase commençant par ὥσπερ (cf. *supra*, col. 534), mais le second stique de celle-ci : après avoir établi le lien entre péché et mort chez Adam, l'Apôtre affirme l'universelle causalité du péché et de la mort atteignant le genre humain tout entier; les πάντας... πάντες répétés dans chacune des deux propositions s'opposent manifestement à l'ἑνός du premier stique, — comme au ℣. 18 : ἑνὸς ...πάντας deux fois, et au ℣. 19 : ἑνὸς ...οἱ πολλοί deux fois — le tout en dépendance du péché d'Adam, comme le suppose le parallélisme même entre Adam et Jésus-Christ que S. Paul poursuivra jusqu'à la fin de la péricope (℣. 21).

Le lien entre péché et mort, exprimé dès le premier stique par la préposition διὰ et le génitif, se trouve souligné ici par la locution relative ἐφ'ᾧ et par l'adverbe démonstratif οὕτως.

Le terme ὁ θάνατος manquant dans certains témoins et notamment les anciens latins, S. Augustin ■ toujours cru que le sujet de *pertransiit* était le péché, et non la mort; il a même reproché, on l'a vu, à Pélage de prétendre le contraire (cf. *supra*, col. 528). L'interprétation favorisait assurément son exégèse du *in quo omnes peccaverunt*. Mais la leçon n'offre elle-même aucune probabilité; au reste, une telle interprétation détruit le parallélisme en chiasme des deux stiques : péché-mort, mort-péché.

En déclarant que « la mort a passé en tous les hommes », S. Paul entend évidemment parler de la réalité évoquée au stique précédent : il n'affirme donc pas seulement que depuis le péché d'Adam tous les hommes doivent passer par la mort biologique, ce que les Latins nommeront la *mors corporis*, mais que tous les hommes sont désormais privés du salut, condamnés à l'enfer; c'est d'une telle « mort » que Jésus-Christ les délivre.

De prime abord une telle affirmation semble contredire ouvertement ce qu'ailleurs suppose très certainement l'Apôtre, à savoir que parmi les êtres humains décédés avant le Christ tous ne sont pas pour autant des « damnés ». Il suffit de songer à Hénoch, Noé, Abraham, etc. Cette vérité, incontestable, a empêché plus d'un exégète ancien et moderne de saisir l'exacte portée de l'assertion paulinienne. Déjà quelques anciens Grecs pensèrent que πάντας devait s'entendre

ici au sens du plus grand nombre et qu'au ℣. 19 Paul avait justement employé οἱ πολλοί pour signifier qu'il ne voulait pas parler de tous les hommes. S. Jean Chrysostome, lui aussi, paraît visiblement gêné par la déclaration de Paul : c'est vraisemblablement parce qu'il ne voit pas comment admettre que tous les hommes avant Jésus-Christ ont commis des péchés graves et encouru la mort éternelle, qu'il recourt à l'étrange traduction du verbe ἥμαρτον au ℣. 12 (« ils sont devenus mortels ») et de l'adjectif ἁμαρτωλοί au ℣. 19 (« condamnés à mort »); de même qu'il se croit obligé d'entendre la mort, ce semble, au seul sens physique, pour ne pas être contraint d'admettre qu'en I Cor., xv, 22 Paul enseigne la résurrection glorieuse de tous les élus et donc, en fait, l'apocatastase origénienne (voir son exégèse de I Cor., xv, 22; *P. G.*, LXI, 336 sq.). C'est également ce qui paraît avoir conduit Pélage à son exégèse (cf. *supra*, col. 525). Aujourd'hui encore, pour la même raison, ce semble, plusieurs hésitent à admettre l'exégèse en question : ils préfèrent parler d'un « schéol indifférencié », où auraient vécu jusqu'à la mort et la résurrection du Christ « tous les défunts, justes et impies, sans discrimination, dans une espèce d'inactivité » (F. Spadafora, dans *Divinitas*, IV, 1960, p. 292-293; conception qui ne correspond guère d'ailleurs avec l'enseignement de l'Évangile, par ex., la parabole du mauvais riche), ou bien ils estiment que Paul ne songe qu'à la seule « peine du dam » contredistinguée de la « peine du sens » (L. Ligier, *Péché d'Adam*, II, 268, n. 53): distinction assurément de soi légitime, fondement de la doctrine catholique des Limbes, mais qui s'applique surtout au cas des enfants que, selon le P. Ligier lui-même (*ibid.*, 279, n. 102), Paul n'envisage pas ici, et non à celui des adultes pour qui il n'y a pas de destinée possible intermédiaire entre le ciel et l'enfer.

La plupart des anciens, par contre, aussi bien Latins que Grecs, n'ont jamais cédé à ces explications édulcorantes. Ils ont compris l'affirmation de l'Apôtre dans toute son ampleur, sans se croire obligés pour autant de mettre dans l'enfer des damnés tout le genre humain avant Jésus-Christ. En effet, ils avaient parfaitement saisi que S. Paul, opposant en ce passage la causalité d'Adam à celle de Jésus-Christ, se devait de prescinder cette dernière, s'il voulait donner à la première tout son relief; en déclarant par conséquent qu'en suite du péché d'Adam « la mort avait passé en tous les hommes », ils envisageaient l'humanité tout entière, sans exception aucune, mais indépendamment de la rédemption gratuitement opérée par le Christ, exactement d'ailleurs comme la même épître aux Romains, selon toute vraisemblance, en I, 18-32, en III, 23 et, plus clairement encore, en VII, 14-25 (cf. *supra*, col. 506 sq); si bien que de l'assertion paulinienne on doit conclure, — ce qui allait évidemment de soi pour l'Apôtre, — que les justes de l'A. T. sont redevables à Jésus-Christ et à Jésus-Christ seul de leur justice et de leur salut, à quelque époque qu'ils aient obtenu celui-ci.

A cet égard, un Latin comme S. Augustin tient le même langage qu'un Grec comme S. Cyrille d'Alexandrie et un langage sans équivoque.

Ainsi S. Augustin écrivait en 423 dans l'*Enchiridion : Mundum quippe appellavit eo loco* (c.-à-d. en Rom., v, 12) *Apostolus universum genus humanum. Ita ergo res se habebat. Jacebat in malis, vel etiam volvebatur, et de malis in mala præcipitabatur totius humani generis massa damnata, et adjuncta parti eorum qui peccaverant angelorum, luebat impiæ desertionis dignissimas poenas* (XXVI, 27; *P. L.*, XL, 245).

Or il explique ailleurs clairement ce qu'il entend signifier par cette *totius humani generis massa damnata*, par ex., quand il commente Rom., v, 14 et le *regnum mortis* dont parle S. Paul : *Regnum mortis vult intelligi, quando ita dominatur in hominibus reatus peccati, ut eos ad vitam æternam quæ vera vita est, venire non sinat, sed ad secundam etiam, quæ poenaliter aeterna est, mortem trahat. Hoc regnum mortis sola in quolibet homine destruit gratia Salvatoris, quæ operata est etiam in antiquis sanctis, quicumque, antequam in carne Christus veniret, ad ejus tamen adiuvantem gratiam, non ad legis litteram... pertinebant. Hoc namque occultabatur in V. T., quod nunc revelatur in Novo. Ergo in omnibus regnavit mors ab Adam usque ad Moysen, qui Christi gratia non adjuti sunt, ut in eis regnum mortis destrueretur* (*De pecc. mer. et rem.*, I, XI, 13; *P. L.*, XLIV, 116). Et de même, tout à la fin de sa vie, dans l'*Opus imperfectum contra Julianum* (an. 429-430), en commentant cette fois directement Rom., v, 12 : *Mors ergo et ista, qua spiritus a corpore separatur* (= la mort biologique), *et illa quæ dicitur secunda, qua spiritus cum corpore cruciabitur* (= la mort éternelle dans l'enfer des damnés), *quantum attinet ad merita generis humani, in omnes homines pertransiit; sed gratia Dei... mortem regnare non sivit* (II, 66; *P. L.*, XLV, 1170). Il n'en va pas autrement d'ailleurs des textes où il évoque la *massa peccati* et précise : *misericordia Dei remota* (*De div. quæst. LXXXIII*, qu. 68, 3; *P. L.*, XL, 71); *remota gratia Dei* (*De quæst. ad Simpl.*, II, 19; *P. L.*, XL, 124).

A peu près à la même époque, en Orient, S. Cyrille d'Alexandrie (mort en 444) expliquait S. Paul en un sens identique, comme on a pu le constater dans le commentaire de Rom., v, 12 (cf. *supra*, col. 532). L'allusion à Is., v, 14 montre clairement que Cyrille songe, comme S. Augustin, à cette mort de l'âme qui aboutit à l'enfer et à ses supplices éternels; il n'est que de se reporter à son commentaire de ce passage d'Isaïe : « l'enfer dont parle le prophète, dit-il, est la prison horrible des âmes misérables », où « descendent les âmes des voluptueux » et en général « toute âme amie du plaisir et du péché » (*P. G.*, LXX, 172-173). Mais, comme Augustin, il se garde de réserver l'effet de la rédemption du Christ à ceux qui ont vécu après la résurrection; dans ce même commentaire d'Is., v, 14 qui lui a servi à expliquer Rom., v, 12, à ces « voluptueux » qui « descendaient alors dans l'enfer », il oppose les âmes des justes qui « s'en allaient auprès de leurs pères dans la paix », comme il était dit d'Abraham en Gen., xv, 15 *(ibid.)*.

En fait, pour Augustin et pour Cyrille, comme pour S. Paul, la question n'est pas de savoir s'il y eut peu ou beaucoup de damnés avant Jésus-Christ, mais d'affirmer que tous les hommes, sans exception, ont mérité de l'être et sont par conséquent redevables de ne l'avoir pas été à la seule grâce du Christ.

Rien d'ailleurs de plus traditionnel. Un auteur spirituel comme S. Ignace de Loyola, dans sa « méditation de l'Incarnation » invite pareillement son retraitant à considérer *quomodo tres divinæ Personæ speculabantur totam planitiem vel ambitum totius mundi plenum hominibus; et quomodo videndo quod omnes descendebant ad infernum, decernitur a sanctissima Trinitate in sua æternitate, ut secunda Persona homo fiat, ad salvandum genus humanum...* (préambule); ou bien à considérer *tres Personas, quomodo intuentur universam faciem et ambitum terræ, et omnes gentes in tanta cæcitate, et quomodo moriantur et descendant ad infernum* (premier point); ou encore à considérer *quæ faciunt personæ super faciem terræ, scilicet quomodo se invicem feriunt, occidunt, eunt ad infernum*, etc. (troisième point). Et telle est également la signification de la célèbre vision de Ste Thérèse d'Avila, quand la sainte « se trouva en un instant, sans savoir comment, transportée tout entière dans l'enfer », et comprit que « Dieu voulait lui montrer la place que les démons

lui avaient préparée et qu'elle avait méritée par ses péchés » et ainsi « lui faire voir de ses propres yeux le séjour dont sa miséricorde l'avait délivrée (*Vie par elle-même*, c. XXXII) ».

Οὕτως. La plupart des exégètes estiment que l'adverbe οὕτως renvoie à ce qui précède, résumant ce que Paul vient d'affirmer, et traduisent : « et *de cette façon* la mort a passé en tous les hommes », à savoir en raison du péché et du péché d'un seul homme, Adam. De la sorte est sauvegardée plus sûrement, et comme par avance, l'affirmation de la causalité adamique que pourrait paraître remettre en question la dernière proposition : « parce que tous ont péché » (cf. F. Godet, *Épître aux Romains*, I, 475, pour qui cette dernière explication « semble contredire la précédente exprimée par οὕτως »). Pourtant J. Freundorfer (*op. cit.*, 231, n. 1) signale quatre exégètes catholiques — tout en ne croyant pas devoir les suivre — qui rapportent l'adverbe à ce qui sera déclaré par l'Apôtre au ℣. 12 *d* : ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (A. Maier, J. T. Beelen, A. Bisping et H. T. Simar); il faudrait y joindre F. X. Reithmayr, le premier exégète catholique qui, au milieu du XIX^e^ s., renonça à traduire ἐφ' ᾧ par : « dans lequel Adam »; pour lui en effet ἐφ' ᾧ se relie directement à οὕτως et seulement indirectement à δι' ἑνός (J. Freundorfer, *op. cit.*, 170). En fait, sur ce point, tous suivent R. Rothe, *Neue Versuch einer Auslegung der paulinischen Stelle Röm. 5, 12-21*, Wittemberg, 1836, p. 17 sq. (*ibid.*, 200).

Il est vrai qu'en opposition à ὅδε renvoyant en principe à ce qui suit, le démonstratif οὕτως et ses dérivés renvoient normalement à ce qui précède; mais, selon l'usage grec le plus classique, quand ils sont suivis d'un relatif, comme c'est justement le cas ici avec ἐφ' ᾧ, ils annoncent normalement ce relatif. Ainsi avec l'adverbe οὕτως : οὕτως ...ὡς; οὕτως ...ὥστε; οὕτως ...ὅς (Liddell-Scott-Jones, II, 1276-1277). A cet égard le N. T. tout entier se conforme exactement à l'usage grec classique. Pour nous en tenir au seul οὕτως, ici en question, sur plus de 200 exemples, 27 fois, de l'avis unanime des traducteurs, l'adverbe renvoie à ce qui suit : or dans 21 cas il annonce précisément un relatif : ὡς, καθὼς, ὃν τρόπον, ὅπως, ὥστε, ὅτι introduisant une citation; et les 6 autres cas rentrent visiblement dans cette dernière catégorie : 3 fois οὕτως annonce une citation au style direct, le ὅτι introductif étant sous-entendu (Matth., II, 5; Act., XIII, 47; Hebr., IV, 4); 1 fois une citation au style indirect (Luc., XXIV, 46); 1 fois, il s'agit du *Pater* (Matth., VI, 9) et 1 fois enfin, il s'agit du récit de l'apparition du Christ ressuscité sur les bords du lac (Joa., XXI, 1).

Par contre, en trois seuls passages, les traducteurs ont coutume de rapporter οὕτως à ce qui précède, alors que suit un relatif, donc contre l'usage grec habituel : ce sont Rom., V, 12; Rom., XI, 26 et Eph., IV, 20. Or, en Rom., XI, 26, le οὕτως pourrait tout aussi bien, et même mieux, annoncer le καθὼς qui suit : Paul déclarerait que le salut d'Israël sera *précisément conforme* à la promesse consignée dans l'Écriture; d'ailleurs, au cas contraire, καθὼς commence pratiquement une nouvelle phrase détachée de la précédente; de même, à plus forte raison, en Eph., IV, 20, où le οὕτως est séparé de καθὼς par toute une longue proposition. Resterait donc le cas unique de Rom., V, 12, où un οὕτως précédant un relatif dans la même phrase n'annoncerait pas celui-ci mais se rapporterait à ce qui précède. L'interprétation paraît donc s'imposer, et ce détail n'est pas sans importance pour déterminer le sens précis de ἐφ' ᾧ en ce verset.

Verset 12 d. Ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. On a vu (cf. *supra*, col. 529) comment l'ancienne interprétation « latine » comprenant *in quo Adamo*, universellement admise depuis S. Augustin, avait été, non sans heurt, définitivement abandonnée. La plupart des exégètes modernes traduisent : « parce que »; le P. Prat écrivait même en 1908 : « Que le grec signifie *parce que* et ne puisse pas signifier autre chose dans ce contexte, c'est maintenant hors de question » (*Théologie de S. Paul*, dès la 1^re^ éd., I, 296).

En fait, cependant, si nul ne soutient encore la version : « dans lequel Adam », il s'en faut que la traduction « parce que » soit admise par tous. Déjà plusieurs anciens Grecs (probablement Chrysostome, certainement S. Jean Damascène et Théophylacte) ont rapporté le relatif ᾧ à Adam, et compris : « par lequel » ou « à cause duquel » (ce sont au reste les mêmes qui traduisent : « tous sont devenus mortels »; cf. *supra*, col. 527). D'autres, signalés par Photius, ont également vu en ᾧ un pronom relatif, mais l'ont rapporté à θάνατος (*Quæstio LXXXXIV ad Amphylochium; P. G.*, CI, 553; cf. *supra*, col. 530). Cette dernière explication a même été reprise par plus d'un moderne; les uns comprennent : « mort (entendue au sens de mort spirituelle ou état de péché) à cause de laquelle tous ont péché »; les autres : « mort en vue de laquelle tous ont péché », comme le suppose J. Héring qui traduit : « et c'est pour récolter la mort que tous ont péché » (*Le royaume de Dieu et sa venue*, 1937, p. 157). E. Stauffer rapproche même Rom., V, 12 de Sap., II, 23 : à l'œuvre de Dieu créant l'homme « pour l'immortalité (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ), Paul opposerait l'œuvre de l'homme « péchant pour la mort » (*Theologie des N. T.*, 1941, p. 248-249). Et O. Michel, sans faire sienne cette interprétation, la mentionne toutefois avec sympathie (*Der Brief an die Römer*, 1955, p. 122).

De soi, la locution peut aussi équivaloir à ἐπὶ τούτῳ ἐφ' ᾧ et signifier : « à cause de celui par qui tous ont péché », comme propose de traduire L. Cerfaux (*Le Christ dans la théologie de S. Paul*, 1951, p. 178), bien que ἐπὶ τούτῳ ἐφ' ᾧ soit une locution fort usitée en grec avec un sens très différent (cf. *infra*, col. 544 sq).

On pourrait aussi comprendre le relatif comme un pronom neutre renvoyant à l'ensemble de ce qui précède : « à cause de quoi », « sur quoi ». Telle serait la solution préférée de Th. Zahn et à laquelle incline A. Nygren. Loin d'être « sans exemple », comme le prétend F. Godet (*Épître aux Romains*, I, 480, cité par L. Ligier, *Péché d'Adam*, II, 269, n. 55), un emploi de ce genre est beaucoup plus fréquent en grec que ne laisseraient croire les dictionnaires, même les meilleurs (cf. *Le sens de ἐφ' ᾧ en Rom., V, 12 et l'exégèse des Pères grecs*, dans *Biblica*, XXXVI, 1955, p. 436-442). Ce qui est vrai, c'est qu'aucun écrivain grec ancien, à ma connaissance, n'a songé à comprendre ainsi l'ἐφ' ᾧ de Rom., V, 12.

Quant à l'équivalence entre ἐφ' ᾧ et ὅτι ou διότι, généralement admise sur la foi de Photius et de quelques lexicographes anciens, elle ne semble être en fait qu'une équivalence approximative. A en juger d'après les textes des auteurs, la locution n'offre qu'assez rarement le sens précis de « parce que », et plus d'un exemple signalé s'avère inexact; en tout cas, cette acception n'est pas signalée par le *Thesaurus græcæ linguæ* ni par le dictionnaire de Liddell-Scott-Jones, ni par celui de F. A. Sophokles pour le grec postérieur, ni par ceux de F. Preisigke et Moulton-Milligan pour le grec des papyrus (cf. *Biblica*, 1955, p. 438).

Par contre, la langue la plus classique comme celle des papyrus connaissent un emploi relativement fréquent (beaucoup plus que le précédent), quasi technique. Dictionnaires et grammaires, en effet, — c'est même le seul emploi signalé par les dictionnaires de F. A. Sophokles et F. Preisigke, — enseignent que les Grecs de toutes les époques recouraient à cette locution pour introduire une clause ou une condition

annexée à un traité ou à un contrat; auquel cas la locution est souvent annoncée par un antécédent, tel que ἐπὶ τούτῳ, ἐπὶ ῥητοῖς, etc. La locution exprime bien encore la causalité, mais une causalité d'un genre spécial. Il suffit, en effet, de quelques instants de réflexion pour constater que la causalité exercée par l'exécution d'une clause ou d'une condition annexée à un traité ou à un contrat présente une particularité remarquable : il s'agit toujours d'une causalité réelle, sans doute, mais entièrement dépendante de la causalité exercée par le traité ou le contrat lui-même. Un exemple éclairera ce fait mieux que de longues considérations.

Soit un traité où le vainqueur s'engage à évacuer le territoire du vaincu *sous la condition que* (ἐφ'ᾧ) celui-ci paiera une indemnité de guerre. Le paiement de cette indemnité exerce une causalité à la fois réelle et tout entière en dépendance du traité : tant que l'indemnité n'aura pas été acquittée, le pays demeurera occupé par l'ennemi; il sera donc libéré en vertu de ce paiement, mais aussi et plus encore en vertu du traité lui-même, sans lequel le paiement de l'indemnité n'aurait pas pour effet la libération du territoire, sans lequel il n'y aurait même aucun paiement; celui-ci est une des conséquences du traité. Comme il s'agit le plus souvent d'une *condition à remplir*, d'une clause *à exécuter*, celle-ci sera exprimée en grec par un verbe à l'infinitif ou bien au futur de l'indicatif (parfois au présent). Mais supposons qu'un historien, racontant les événements après le traité de paix et l'exécution des diverses clauses imposées, veuille affirmer qu'*en fait* le paiement a eu lieu et conséquemment la libération du territoire, il mettra tous les verbes à un temps historique du passé (en grec à l'indicatif aoriste), sans toutefois modifier en rien la valeur relative des deux causalités, celle du traité lui-même et celle de la condition remplie. Sans doute, du moment qu'en fait la condition a été remplie, pourra-t-il écrire, en employant un ὅτι, que « les ennemis ont libéré le territoire *parce que* l'indemnité a été payée »; mais s'il emploie ἐφ'ᾧ, il entendra spécifier que « les ennemis ont libéré le territoire parce qu'un traité stipulant cette libération avait été signé et que la condition annexée — le paiement de l'indemnité — a été remplie ». Ainsi que le notait fort pertinemment J. H. Moulton dans ses *Prolegomena*, la locution ἐφ'ᾧ conserve essentiellement la même signification, qu'elle soit suivie d'un verbe à l'indicatif futur (ou à l'infinitif) ou bien à l'indicatif aoriste : la seule différence est que dans le premier cas il s'agit d'une *condition à remplir*, dans le second d'une condition que l'on affirme explicitement *avoir été remplie* (cf. *Biblica*, 1955, p. 445 et 452).

Tel est le sens précis de la locution dans un exemple de Synésius souvent invoqué pour prouver l'équivalence entre ἐφ'ᾧ et ὅτι (ainsi H. Oltramare, le dictionnaire de W. Bauer, et déjà les lexicographes anciens comme Thomas Magister, mais non le *Thesaurus græcæ linguæ*). Synésius, évêque de Ptolémaïs (début du v^e^ s.), parle des dangers de nommer comme gouverneur d'une région des gens mêlés aux affaires du pays et partageant les passions de ses habitants; il en apporte la preuve suivante : « J'ai vu jeter en prison un citoyen parce que (ἀπὸ τούτου ... ὅτι) il refusait d'accuser (οὐκ ἐδίωκε) un certain Gennadius, qui s'était excellement acquitté de ses fonctions... On a pu torturer autant qu'on a voulu ce malheureux; il n'a revu le soleil qu'à la condition d'accuser Gennadius (ἐπὶ ῥητοῖς ... ἐφ'ᾧ Γεννάδιον ἔγραψεν) (*P. G.*, LXVI, 1440).

L'emploi de l'antécédent ἐπὶ ῥητοῖς annonçant ἐφ'ᾧ est trop connu pour laisser le moindre doute (cf. Liddell-Scott-Jones, *sub v°* ῥητός); Synésius a mis l'aoriste et non le futur parce qu'il voulait dire que, pour sortir de prison, l'homme avait dû, *en fait*, accuser Gennadius et non pas seulement promettre de le faire : la condition a été non seulement stipulée mais remplie. Aussi la traduction française donnée ci-dessus : « à condition d'accuser », reste ambiguë; par le contexte seul on devine qu'il a *en fait* accusé Gennadius. Par contre, la traduction « parce que » ne rendrait pas la nuance que Synésius a voulu exprimer par l'emploi successivement de ὅτι et de ἐφ'ᾧ, précédés chaque fois d'un antécédent, afin qu'aucune équivoque ne fût possible : quand on jeta notre homme en prison, l'unique motif fut qu'il refusait d'accuser Gennadius, et Synésius écrit très exactement ἀπὸ τούτου... ὅτι; mais, quand il en sortit, l'un des motifs fut bien qu'il accepta d'accuser Gennadius, mais le principal fut assurément qu'il était innocent et ne méritait point la prison; seulement, il ne put recouvrer la liberté qu'après avoir rempli une condition à lui imposée : la causalité exercée par l'exécution de la condition est réelle, mais elle dépend tout entière de la causalité exercée par le pacte lui-même, explicite ou implicite. Voir *Biblica*, 1955, p. 450-452.

Pour qui a présent à l'esprit un tel emploi de ἐφ'ᾧ, le sens de la locution en Rom., v, 12 *d* devient obvie; il s'impose, sans doute, si l'on admet que l'adverbe οὕτως, selon l'usage ordinaire de la langue grecque et du N. T., annonce ἐφ'ᾧ. Supposons que S. Paul ait employé le futur : ἐφ'ᾧ πάντες ἁμαρτήσουσι, ou l'infinitif : ἐφ'ᾧ πάντας ἁμαρτάνειν : aucun exégète n'eût hésité à donner à ἐφ'ᾧ son sens technique, quitte à traduire par un « parce que » approximatif. Mais si l'Apôtre entendait spécifier, comme l'a fait Synésius, que la condition a été de fait remplie — et une telle précision importait grandement — il ne pouvait qu'employer l'aoriste : ἥμαρτον. La phrase signifie littéralement : « étant remplie la condition que tous ont péché ». La traduction n'est pas élégante; mais elle a quelque chance de correspondre assez exactement à la pensée de S. Paul.

On prétend, sans doute, généralement, que S. Paul emploie ἐφ'ᾧ au sens de ὅτι ou de διότι dans les trois autres passages où il recourt à cette locution (Phil., 12; IV, 10 et II Cor., v, 4 où la Vulgate traduit respectivement *in quo*, *sicut* et *eo quod*); mais ce ne peut être une difficulté sérieuse pour deux raisons : d'abord parce que dans aucun de ces passages ἐφ'ᾧ n'est précédé, comme ici, d'un antécédent qui en précise le sens; ensuite, parce que le sens de ὅτι ou διότι est souvent adopté par les exégètes pour le simple motif que cette signification leur paraît s'imposer en Rom., v, 12 (cf. Knabenbauer, en Phil., III, 12); or en Phil., III, 12 et IV, 10 il est bien loin d'être le seul possible et, par ex., Lightfoot ne l'admet dans aucun des deux cas, ni F. Prat dans le premier cas (cf. J. Huby, 361 n.); quant à II Cor., v, 4, unique passage où la Vulgate a traduit *eo quod*, le contexte suggère que ἐφ'ᾧ introduit du moins, comme en Rom., v, 12, une causalité secondaire, non le motif principal (voir *Biblica*, 1955, p. 452-454).

Πάντες ἥμαρτον. Tout le monde en conviendra, le sens attribué ci-dessus à la locution οὕτως ... ἐφ'ᾧ donne à l'assertion paulinienne une signification qui s'accorde parfaitement avec le contexte et en particulier avec le sens que S. Paul attribuait selon toute vraisemblance à ὁ θάνατος; celui-ci appelle une mention des péchés personnels, pourvu qu'elle ne masque pas la causalité adamique. Or l'interprétation « latine » traduisant « dans lequel Adam », ne permettait pas de comprendre ainsi ἥμαρτον : les hommes n'avaient évidemment pas pu pécher personnellement « en Adam » (ou « dans le péché d'Adam »). La seconde interprétation, aujourd'hui courante parmi les catho-

liques, en traduisant « parce que tous ont péché », pouvait assurément comprendre le verbe des péchés personnels; mais elle redoutait par-dessus tout une telle exégèse, craignant, non sans raison dans sa problématique propre, de paraître substituer une nouvelle causalité à celle d'Adam, voire de la lui substituer en fait, si, comme on le suppose généralement, ὁ θάνατος désignait la seule mort biologique.

Les Grecs, au contraire, dans leur ensemble — et même sans doute plus d'un Latin avant S. Augustin (cf. *supra*, col. 532) — ont estimé que Paul entendait mentionner ici les péchés personnels sans voir en cela aucune difficulté puisque ὁ θάνατος signifiait dans leur pensée la mort éternelle, la damnation de l'enfer. Bien plus, en ce cas, ils ne pouvaient guère les passer sous silence sans laisser croire que, selon Paul, le sort des adultes coupables de péchés personnels était en tout semblable à celui des enfants décédés avant d'en avoir commis : ce que, on le sait, plus d'un Latin fut tenté d'admettre, tel S. Fulgence qui condamne « au supplice du feu éternel » les enfants mourant au sein de leur mère ou avant d'avoir reçu le baptême (*De fide ad Petrum*, XXVI, 68; *P. L.*, LXV, 701); mais ce que les Grecs, depuis toujours, et la théologie latine, surtout à partir de S. Thomas, ont énergiquement refusé (voir, par ex., S. Thomas, *De malo*, qu. v, art. 1-3; cf. *Biblica*, 1955, p. 449; 1960, p. 342-343; c'est précisément parce que le P. Ligier ne veut pas, pour d'autres motifs (cf. II, 268, n. 53 et 271, n. 65), voir mentionner au ℣. 12 les péchés personnels, qu'il restreint le sens de ὁ θάνατος à la seule « peine du dam », cf. *supra*, col. 538 et 541).

A leurs yeux cette causalité accordée aux péchés personnels n'offusque pas l'universelle causalité du péché d'Adam; car ils supposent tous, comme le notait déjà F. Prat avec beaucoup d'acribie (*Théologie de S. Paul*, I, 257 n.), que les péchés personnels en question dérivent eux-mêmes du péché d'Adam. C'est même ce lien entre péché d'Adam et péchés personnels que les Grecs étaient invités à étudier en vertu de leur exégèse de ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.

Entre tous, S. Cyrille d'Alexandrie s'y est particulièrement appliqué. Au moment d'aborder l'explication de Rom., v, 12, il insère dans son exposé une comparaison fort suggestive : la nature humaine est assimilée à une plante « qui a encouru la malédiction (ἀράν) en Adam comme en sa première racine (ἐν Ἀδὰμ ὡς ἐν ῥίζῃ τῇ πρώτῃ) » et retrouve « l'incorruptibilité » avec l'incarnation du Fils de Dieu fait homme : « en Lui nous devenons une nouvelle créature, car en Lui a été plantée une nouvelle racine (καινὴ γὰρ ἐν Χριστῷ κτίσις, ὅτι καὶ ῥίζα τέθειται καινή) ». La comparaison sera reprise pour expliquer le ℣. 14 : si « la mort régna d'Adam à Moïse », c'est qu'après Adam elle continua d'envahir toute sa descendance, comme d'une plante à la racine infectée ne peuvent que germer des rameaux qui pourrissent (ὥσπερ φυτοῦ παθόντος βλάβος εἰς ῥίζαν πᾶσα πως ἀνάγκη τοὺς ἐξ αὐτοῦ γεγονότας μαραίνεσθαι κλῶνας) » (*P. G.*, LXXIV, 784 et 785; de même au ℣. 16 : c. 788).

L'interprétation de ἥμαρτον par les péchés personnels devient encore beaucoup plus aisée si l'on donne à ἐφ' ᾧ le sens technique, étudié plus haut, indiquant non la simple causalité, comme ὅτι ou διότι, mais une causalité essentiellement dépendante de la causalité principale : « étant remplie la condition que ».

Dans ce cas, en effet, Paul affirme dès ce premier verset tout ce que développera la suite de la péricope : *a)* par suite du péché d'Adam, c.-à-d. en vertu de la causalité « adamique » (compte naturellement non tenu de la causalité de Jésus-Christ à laquelle S. Paul l'oppose), la mort éternelle a atteint tous les hommes; — *b)* tous ont effectivement péché personnellement, autrement dit, la condition, de fait, a été remplie; — *c)* ces péchés ont exercé une véritable causalité sur cette condamnation à la mort éternelle; — *d)* mais ils l'ont exercée en étroite dépendance de la causalité d'Adam.

Il n'est sans doute pas fortuit que Cyrille ait donné comme équivalent de ἐφ' ᾧ dans son commentaire du ℣. 12 non pas ὅτι ou διότι mais καθ ὅ : « selon que tous ont péché » (cf. *supra*, col. 532), et surtout qu'Origène ait glosé ἐφ' ᾧ non pas, comme on le fait d'ordinaire : ἐπὶ τούτῳ ὅτι, mais ἐπὶ τούτῳ ἐφ' ᾧ que l'on doit certainement lire sous le *in eo in quo* de la traduction latine de Rufin (*P. G.*, XIV, 1011) : manifestement ἐπὶ τούτῳ sert d'antécédent à ἐφ' ᾧ comme il arrive si souvent dans l'emploi technique de la locution pour introduire la clause d'un contrat (cf. *supra*, col. 545) et correspond à l'adverbe οὕτως du texte paulinien qu'en effet Origène ne commente pas, alors qu'il explique chacun des termes employés ici par l'Apôtre.

Mais, par le fait même, disparaît le motif principal, sinon unique — le raisonnement prêté à S. Paul aux ℣. 13 et 14 en est un autre (cf. *infra*, col. 551) — pour lequel les exégètes, surtout catholiques, se refusent à entendre ἥμαρτον des péchés personnels. Car tel est certainement le sens obvie du verbe ἁμαρτάνειν, celui que tous lui reconnaissent sans hésitation, par ex., en Rom., III, 23, où se rencontre la même formule : πάντες ἥμαρτον.

Sens général du verbe ἁμαρτάνειν. Non que, de soi, le verbe ἁμαρτάνειν ne pût, à la rigueur, signifier un « état de péché », même à l'aoriste. Le fait que le N. T. n'offre, de l'aveu unanime, aucun autre exemple ne suffit pas à exclure absolument cette hypothèse; car ceux qui la défendent estiment précisément que Rom., v, 12 est le seul passage du N. T. mentionnant explicitement cet « état de péché » qui constitue le péché originel. Mais il est toujours risqué d'attribuer à un terme très fréquemment employé une signification qu'il n'a nulle part ailleurs, à moins que le contexte ne l'exige impérieusement. Sans doute, L. Ligier a-t-il tenté récemment de discerner ce sens, sinon dans le N. T., du moins dans la version des Septante; son enquête minutieuse mérite un examen attentif (*Péché d'Adam*, II, 273-277, et déjà *Nouv. Rev. Théol.*, LXXXII, 1960, p. 337 sq.). Il signale sept exemples de ἁμαρτάνειν traduisant le verbe hébreu אשם, où celui-ci désigne un « état de culpabilité » et non un « acte peccamineux » : en conséquence, le verset paulinien pourrait et devrait se traduire : « du moment que tous sont devenus coupables, ont été saisis par le *asham* » (II, 275; sur le sens du verbe hébreu, voir I, 87-88).

Déjà cependant le fait que les Pères grecs, qui connaissaient fort bien la version des Septante pour l'avoir commentée, n'ont jamais eu l'idée de donner un tel sens à ἥμαρτον en Rom., v, 12, met quelque peu en défiance. En tout cas, la comparaison entre l'hébreu et le grec permet de constater sans peine que, si tel est bien le sens du texte hébreu, ce n'est pas ainsi que l'ont compris, à tort ou à raison, les interprètes grecs.

Soit Lev., v, 2-6. Selon le texte massorétique, la péricope est constituée par une série de cinq périodes à deux membres, protase puis apodose : « ℣. 2 Quelqu'un touche à quelque chose d'impur : ...il devient impur et coupable (אשם); ℣. 3 ou bien quelqu'un touche à une souillure humaine... et ne s'en aperçoit pas, puis il l'apprend : il devient coupable (אשם); ℣. 4 ou bien un individu laisse échapper un serment et ne s'en aperçoit pas, puis il l'apprend : il devient coupable (אשם); ℣. 5 s'il devient coupable (אשם) en l'un de tous ces cas, il confessera son péché et offrira à Yahweh à titre de sacrifice pour le péché... et le prêtre

fera sur lui le rite de l'expiation. » Dans chacun des quatre cas envisagés, le premier membre signale le péché en question, le second déclare coupable le transgresseur.

Au contraire, selon le grec, la protase se prolonge jusqu'au ℣. 5 exclusivement avec tous les verbes au subjonctif (sauf un au ℣. 3, considéré comme une parenthèse) dépendant tous de l'ἐὰν initial; l'apodose commence au ℣. 5 avec tous les verbes à l'indicatif futur. Il faut évidemment traduire littéralement : « ℣. 2 L'âme qui aura touché (ἐὰν ἅψηται) quelque chose d'impur... et sera devenue impure et aura péché (ἁμάρτῃ); ℣. 3 ou qui aura touché une souillure humaine (et elle ne s'en est pas aperçue), puis l'aura appris et aura commis une faute (μετὰ τοῦτο δὲ γνῷ καὶ πλημμελήσῃ); ℣. 4 ou bien qui aura juré... et ne s'en sera pas aperçue... puis l'aura appris et aura commis un de ces péchés (καὶ οὗτος γνῷ καὶ ἁμάρτῃ ἕν τι τούτων); ℣. 5 alors elle confessera le péché qu'elle aura commis (καὶ ἐξαγορεύσει τὴν ἁμαρτίαν περὶ ὧν ἡμάρτηκεν)... et offrira... pour les fautes qu'elle a commises envers le Seigneur (περὶ ὧν ἐπλημμέλησεν Κυρίῳ), pour le péché qu'elle a commis (περὶ τῆς ἁμαρτίας ἧς ἥμαρτεν) ».

Dans la pensée du traducteur, soit le verbe πλημμελεῖν (℣. 3 et 5) soit le verbe ἁμαρτάνειν (℣. 2, 4, 5) offrent exactement le sens qu'ils ont partout ailleurs : le traducteur n'a pas supposé que l'homme « devient coupable », « est saisi par le *asham* », au moment où il s'aperçoit qu'il a transgressé sans le savoir un précepte; la violation, quoique inconsciente, est précisément appelée πλημμέλεια ou ἁμαρτία, et l'acte même de transgresser πλημμελεῖν ou ἁμαρτάνειν (πλημμελεῖν se dit d'ailleurs également de fautes fort graves et non pas seulement de fautes d'inadvertance, par ex., en Ps., XXXIV, 21-22, comme en grec classique, chez Aristote par ex., ou l'ἀσέβεια est nommée ἡ περὶ τοὺς θεοὺς πλημμέλεια). Le traducteur a manifestement compris : « Si quelqu'un a violé un précepte sans s'en apercevoir, quand il s'apercevra plus tard qu'*il a violé ce précepte*, il confessera son péché... et offrira un sacrifice » (il ne peut évidemment le faire qu'après s'être aperçu qu'il a violé le précepte).

Les autres passages invoqués s'expliquent très aisément de la même façon; par ex., Lev., IV, 22-23 : « Si un chef pèche (ἁμάρτῃ) et fait par inadvertance... involontairement (ἀκουσίως), et pèche et commet une faute (καὶ ἁμάρτῃ καὶ πλημμελήσῃ), et que parvienne à sa connaissance le péché qu'il a commis (καὶ γνωσθῇ αὐτῷ ἡ ἁμαρτία ἣν ἥμαρτεν), alors il offrira (προσοίσει)... » Les mots καὶ ἁμάρτῃ καὶ πλημμελήσῃ entendent reprendre les précédents et, selon l'usage grec habituel, désignent visiblement, là comme ailleurs, un acte peccamineux. En outre, comme le remarque J. Guillet, « le texte a bien soin de souligner le parallélisme immédiat, péché du prêtre, péché du peuple : la formule paulinienne est bien différente » (*Rech. de Sc. Rel.*, 1962, p. 555). De même II Chron., XIX, 10 et XXVIII, 13, bien que l'hébreu lise אשם. Même dans le passage d'Isaïe (XXIV, 6) qui « présente à l'avance le schéma paulinien : διὰ τοῦτο... ὅτι (ἐφ' ᾧ) πάντες ἥμαρτον » (L. Ligier, *op. cit.*, II, 276) et « constitue le seul texte qui semble réellement proche de Rom., V, 12 » (J. Guillet, *art. cit.*, 555), l'aoriste ἡμάρτοσαν désigne très certainement dans la pensée du traducteur grec, quel que soit le sens du verbe אשם en hébreu, non pas un état de culpabilité, mais directement les péchés personnels que le peuple a commis (J. Guillet). A la différence de l'hébreu, en effet, le grec construit le ℣. 6 de façon exactement parallèle au ℣. 5 qu'il reprend en le précisant : « ℣. 5 La terre a commis l'iniquité (ἠνόμησε) à cause de ses habitants, parce qu'ils ont transgressé (παρέλθοσαν) la loi... ℣. 6 C'est pourquoi (διὰ τοῦτο) la malédiction dévorera (ἔδεται au futur) la terre, parce que ses habitants ont péché (ὅτι ἡμάρτοσαν) ».

Il n'en va pas autrement du cas raconté en Josué (VII, 1 sq.) : le péché d'Akân paraît imputé à tout le peuple, « devenu coupable » (℣. 11), bien qu'Akân ait été le seul à le commettre (F. Spadafora, dans *Divinitas*, IV, 1960, p. 291). En réalité, selon le texte — et ici selon le texte hébreu lui-même, quoique le grec soit plus clair — le peuple n'est pas seulement censé « avoir péché » (ἡμάρτηκεν ὁ λαός, ce qu'on pourrait à la rigueur traduire : « le peuple est devenu coupable »), mais « avoir transgressé l'alliance » (παρέβη τὴν διαθήκην), bien plus « avoir lui-même dérobé et mis dans ses bagages l'anathème » (κλέψαντες ...ἐνέβαλον, au pluriel) : si l'hébreu permet de traduire par un « on » impersonnel *(Bible de Jérusalem)*, qui dans le cas particulier désigne le seul Akân, le pluriel du grec ne laisse aucun doute.

Nul ne doit donc s'étonner que ni les exégètes anciens ni les modernes n'aient invoqué de tels exemples pour expliquer Rom., V, 12. Au reste, la tradition catholique ne considère pas généralement le péché originel comme une « imputation » du péché d'Adam, à la façon dont est « imputé » le péché d'Akân (Jos., VII), de David (I Sam., XXIV) ou du prêtre (Lev., IV), selon une solidarité qu'on pourrait appeler « horizontale »; dans le cas du péché originel, il s'agit, dans la tradition, d'une solidarité « verticale », en vertu de la descendance adamique. Or l'on sait que S. Thomas refuse même d'appliquer ici l'adage de l'A. T. selon lequel « les enfants sont punis pour les fautes de leurs pères » (*Compendium theologiæ*, I, c. 195; cf. *Biblica*, 1960, p. 345, n. 2).

Enfin, quel que soit le sens du verbe ἁμαρτάνειν dans l'A. T., le contexte immédiat de Rom., V, 12, loin de s'opposer à une mention des péchés personnels, la suggère plutôt, et maints exégètes en conviennent sans peine, parmi ceux-là même qui, pour divers motifs, ne pensent pas que Paul les ait mentionnés au moyen de ἥμαρτον.

En effet, les versets qui suivent envisagent certainement de tels péchés : ℣. 16, 20-21 et déjà 13. Sans doute les ℣. 20-21 parlent du « règne du péché », tandis que le ℣. 14 ne parle que du « règne de la mort » (cf. L. Ligier, *op. cit.*, II, 282). Mais, sans compter qu'une telle distinction ne se pose guère pour le cas des adultes seul directement envisagé (*op. cit.*, II, 279, n. 102), est-elle bien vraisemblable chez Paul qui, du début jusqu'à la fin de la péricope, entend souligner le lien entre péché et mort? En tout cas, la tradition latine elle-même, qui ne pouvait pas, à cause de son *in quo*, discerner une mention des péchés personnels dans le verbe *peccaverunt*, entend bien qu'au ℣. 12 et au ℣. 14 Paul parle à la fois du péché originel et des péchés actuels : tel, pour ne rappeler qu'un exemple mais fort clair, S. Augustin (cité *supra*, col. 541). Enfin plus d'un exégète moderne, tout en interprétant ἥμαρτον directement du péché originel, concède que Paul songe *aussi* aux péchés actuels. Ainsi le P. Prat se demande si, dans les mots « parce que tous ont péché », il s'agit « du péché actuel ou du péché d'origine », et répond modestement mais catégoriquement : « Tout milite en faveur de la seconde hypothèse, *à condition toutefois* de ne pas considérer le péché originel à l'état isolé, mais *avec son escorte de maux, dans laquelle se trouve aussi le péché actuel* » (*Théol. de S. Paul*, I, 257 note). Et C. Lattey : « Je ne voudrais certes pas dire que Paul fait entièrement abstraction des péchés actuels, vu qu'il parle d'ordinaire de cas concrets; il pouvait présenter *le péché originel informé par les péchés actuels*, comme il le fait pour la foi informée par les bonnes œuvres » (*Theses paulinæ*, dans *Verbum*

Domini, IV, 1924, p. 25; cf. le mot de S. Thomas sur les *peccata originalia* cité *infra*, col. 563). Sans parler naturellement de ceux qui admettent pour le verbe ἥμαρτον l'explication ici proposée, tout en conservant pour les ℣. 13 et 14 l'exégèse aujourd'hui commune, tels A.-M. Dubarle (*Le péché originel dans l'Écriture*, 131) ou le dernier commentateur de l'épître aux Romains, O. Kuss (*Römerbrief*, 230).

Versets 13 et 14. — L'interprétation du ℣. 12, notamment des termes ὁ θάνατος et ἥμαρτον, pour être cohérente, semble devoir exiger qu'on interprète les ℣. 13 et 14 autrement qu'on a coutume de le faire aujourd'hui. C'est même cette dernière interprétation, supposée seule possible, qui impose souvent aux exégètes la façon dont ils comprennent soit ἥμαρτον soit conséquemment ὁ θάνατος (cf. l'aveu du P. Lagrange, *Épître aux Romains*, 106; ou du P. Benoit, *Exégèse et théologie*, II, 15, n. 2).

Mais, il convient là encore de le noter, si universellement admise qu'elle soit parmi les exégètes actuels, celle-ci ne peut invoquer en sa faveur la tradition : elle se fonde, en effet, sur un raisonnement que, jusqu'à une époque relativement récente, à peu près aucun interprète n'avait eu l'idée d'attribuer à l'Apôtre. Par contre, l'exégèse qui sera proposée n'a que les apparences de la nouveauté : elle emprunte la plupart de ses éléments aux anciens, tant grecs que latins. Bien plus, au lieu d'expliquer S. Paul en fonction de catégories dont il n'est pas sûr qu'elles aient été les siennes ni même celles des Juifs ses contemporains, elle le fait à partir d'une « problématique » non seulement certainement attestée chez lui, notamment dans les chapitres précédents de l'épître, mais non moins certainement attestée chez ses contemporains, comme en témoigne en particulier le IVe livre d'Esdras. Elle a même été directement suggérée par un rapprochement, qui a semblé obvie, entre Rom., V, 12-21 et la vision inaugurale de l'apocryphe juif (IV Esdr., III, 1 sq.; cf. *supra*, col. 515 sq).

Comme le Pseudo-Esdras, Paul décrit le règne du péché et de la mort, les deux étroitement liés l'un à l'autre, dans le monde, depuis qu'ils y ont fait leur entrée avec la transgression d'Adam; comme lui, il divise cette histoire en plusieurs périodes, presque les mêmes : au paradis (℣. 12); entre Adam et Moïse, c.-à-d. jusqu'au don de la loi (℣. 13-14); après la loi (℣. 20-21). A chaque période, constatation identique : le péché et la mort, loin de diminuer, n'ont cessé de croître, la seconde période étant caractérisée par le « règne de la mort » (℣. 14) et la troisième par la « multiplication des péchés » (℣. 20). Seulement, à la différence de l'auteur juif, Paul connaît la solution de l'énigme; la révéler est même le but de tout le passage; aussi, dès le ℣. 14, avant d'avoir achevé son développement, a-t-il hâte de la proclamer : Adam n'est que « le type de celui qui doit venir » et que, sans le savoir, il annonçait; si Adam a péché et entraîné toute l'humanité dans sa ruine, c'est que Jésus-Christ devait triompher du péché, et avec une telle surabondance qu'avant de continuer à exposer les ressemblances entre le rôle d'Adam et celui de Jésus-Christ (℣. 17-19, puis 21), l'Apôtre tient à en souligner explicitement les différences (℣. 15-16). Ainsi remis à leur place dans ce plan d'ensemble, les ℣. 13 et 14 paraissent s'expliquer de façon assez obvie.

Au ℣. 12 Paul a affirmé que du fait d'Adam le péché et, à sa suite, la mort, éternelle séparation d'avec Dieu dans l'enfer, ont envahi l'humanité tout entière, étant remplie la condition que tous ont péché. Il s'agit maintenant pour l'Apôtre de prouver (γὰρ) qu'en fait, jusqu'à Jésus-Christ, tous ont péché et encouru une telle mort, salaire du péché.

Ainsi des périodes décrites par l'auteur juif, Paul en souligne deux : celle qui a précédé et celle qui a suivi la loi mosaïque; ce choix est évidemment déterminé par sa polémique avec les judaïsants sur le rôle de la loi. Dans la pensée des Juifs, comme cela apparaît également chez le Pseudo-Esdras, la loi aurait dû mettre un terme au péché et à la mort (cf. Rom., VIII, 2 et IV Esdr., III, 20) : Paul dira non seulement qu'elle n'y est point parvenue, comme le dit IV Esdr., mais qu'avec la loi « le péché s'est multiplié » (℣. 20-21), préparant ainsi les développements du ch. VII. L'autre période est celle qui s'est écoulée « entre Adam et Moïse »; pour les Juifs, comme pour la Bible, c'était essentiellement l'époque du péché et par conséquent de la mort; tel était l'enseignement de IV Esdr. qui rappelle le déluge et l'accroissement de l'impiété après Noé : *sicuti Adæ mors, sic et his diluvium* (℣. 10), et après le déluge : *coeperunt impie agere plus quam priores* (℣. 12); tel était aussi l'enseignement unanime des docteurs juifs non seulement pour les peuples païens qui, faute de loi, ne pouvaient qu'être condamnés — selon plusieurs la loi leur avait été proposée et ils l'avaient rejetée — et qui, de fait, se trouvaient être la proie de tous les vices (cf. Rom., I, 21-32), mais pour les Juifs eux-mêmes, infectés par la « convoitise », « comme les *goyim* », depuis « qu'Ève en avait été infectée quand le serpent s'approcha d'elle » (cf. le « dit » rabbinique cité avec quelques variantes dans trois traités du Talmud : *Shabbat* 146 *a*, *Yebamôth* 103 *b* et *'Abodah Zarah* 22 *b;* cf. *supra*, col. 517). Ils ne faisaient d'ailleurs que se conformer à l'enseignement des prophètes qui a toujours considéré la période antérieure à Moïse, et notamment celle du séjour en Égypte, comme un temps de péché, voire du plus grand des péchés, celui d'idolâtrie (cf. Ez., XVI, 3 : « Israël par son origine et sa naissance est du pays de Canaan »; XX, 7-8 : en dépit des avertissements, « aucun ne rejeta les honneurs qui attiraient ses yeux; ils n'abandonnèrent pas les idoles de l'Égypte »; Jos., XXIV, 14 : Israël arrivé en terre promise doit « éloigner les dieux que servirent leurs pères au-delà du fleuve et en Égypte »; si bien que l'Égypte aux yeux des Juifs était devenue « la terre du péché », dont le Seigneur, au jour de la Pâque, les avait libérés. Voir *Biblica*, 1962, p. 127-128).

Paul n'ignorait point cet enseignement; il le savait même admis par tous et il l'invoquera aux ℣. 13 *a* et 14. Mais il convenait justement de le mentionner explicitement ici : car l'argumentation qu'il venait d'utiliser au ch. IV (℣. 13-16) en opposant la promesse faite à Abraham et la loi donnée à Moïse et en déclarant que « la loi produit la colère, tandis qu'en l'absence de loi il n'y a pas de transgression » (℣. 15), pouvait suggérer qu'à son avis du moins, la période qui avait précédé la loi aurait pu ou dû être une époque où il n'était point vrai que les hommes ont péché ni partant mérité la mort. C'est pourquoi voulant, comme le Pseudo-Esdras, affirmer l'existence du péché et de la mort en cette période de l'histoire, il s'exprime d'une autre manière, voire d'une manière qui peut nous paraître étrange, mais s'explique fort bien dans ce contexte particulier.

L'Apôtre, en effet, en guise d'argument, fait une double constatation, obvies l'une et l'autre pour qui admet l'Écriture et nullement mises en question ni par les Juifs ni par les Judaïsants, concernant les deux réalités dont l'existence est à prouver : la première, regardant le péché, est affirmée sans plus (℣. 13 *a*); la seconde, regardant la mort (℣. 14), est introduite par une objection que se fait S. Paul (℣. 13 *b*) et à laquelle il répond (℣. 14), selon un procédé tout à fait familier à l'Apôtre, notamment dans l'épître aux Romains (cf. III, 1; VI, 1; VII, 7; IX, 14, etc.). On notera d'ailleurs au ℣. 20 un mouvement assez semblable,

bien qu'implicite (mais explicite dans le passage parallèle de l'épître aux Galates), pour introduire les affirmations concernant la période qui a suivi le don de la loi. En Gal., III, 19, il demandait : « Alors pourquoi la loi? », et répondait qu'elle ne faisait point partie de l'économie destinée à justifier l'homme, qui est celle de la Promesse : « elle a été ajoutée (προσετέθη) en vue des transgressions ». Il s'écrie ici, en opposition (δὲ) avec l'affirmation précédente sur la justification apportée par le seul acte rédempteur du Christ : « Et la loi (νόμος δὲ)? et il répond : « Elle est intervenue (παρεισῆλθεν) pour que se multipliât la faute », en marge de (παρὰ) l'économie de la Promesse, seule source de justice et de salut, voire peut-être, par allusion à l'εἰσῆλθεν du ℣. 12, comme le péché et la mort sont eux aussi « entrés dans le monde ».

Les deux versets 13 et 14 ne constituent donc pas « la réponse à une objection faite à la causalité des péchés personnels » (L. Ligier, *op. cit.*, II, 278, n. 99); seul le ℣. 14 est ainsi présenté. Comme dans l'interprétation courante, ils prouvent ou expliquent (γὰρ) ce qui précède, à savoir l'affirmation contenue dans le ℣. 12 tout entier, et non seulement le sens du dernier terme ἥμαρτον.

Verset 13 a. Ἄχρι νόμου. Beaucoup d'anciens ont compris : jusqu'à la loi « inclusivement », c.-à-d. jusqu'au Christ; l'interprétation ne leur permettait même pas d'imaginer l'argumentation juridique attribuée à S. Paul en ces versets; mais les autres, comme S. Thomas, ne l'ont pas davantage soupçonnée. En tout cas, le contexte, notamment le ℣. 20, impose de comprendre : « jusqu'au don de la loi », par la médiation de Moïse, la loi mosaïque étant celle qui, pour Paul comme pour les Juifs, réalisait par excellence le concept de « loi ».

Que durant cette période, il y ait eu « du péché dans le monde », nul n'en doutait. Quant à penser qu'il pût s'agir d'un péché dont l'homme n'eût pas été responsable devant Dieu, personne n'en aurait eu l'idée, Paul moins que tout autre, après ce qu'il venait d'écrire dans Rom., I, 21 sq. C'est pourtant ce qu'il affirmerait, dit-on, au stique suivant.

Verset 13 b. Ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται, μὴ ὄντος νόμου. Le verbe est à lire au présent (non à l'imparfait avec la Vulgate) : Paul énonce un principe général. Il se réfère très vraisemblablement à ce qu'il avait dit en Rom., IV, 15. Mais en quel sens?

a) Explication aujourd'hui courante. — La particule δὲ peut introduire la mineure d'un syllogisme et signifier : « or ». Dans ce cas, Paul supposerait précisément que, durant la période ayant précédé Moïse, si les hommes péchaient, du moins Dieu n'en tenait pas compte; il ne pouvait le faire en justice, du moment que leurs péchés n'étaient point des transgressions. En des termes plus ou moins équivalents, tel est le sens qu'on donne le plus souvent aujourd'hui à cette proposition, contrairement d'ailleurs à toute la tradition. Celle-ci a souvent pensé que Paul déclarait que, en l'absence de loi positive, le péché n'était pas imputé auprès des hommes, et que ceux-ci, en conséquence, péchaient d'autant plus librement : ainsi les trois explications que donne S. Thomas, résumant la tradition latine.

Une telle exégèse qui ne s'accorde guère avec le sens du verbe ἐλλογεῖται ni avec le contexte, n'est plus admise par personne. Mais le P. A.-M. Dubarle, qui la rejette, montre fort pertinemment que l'autre « ne va pas non plus sans difficulté ». Non seulement parce que Paul a dit plus haut exactement le contraire : « Dieu a condamné les païens en les livrant à des passions honteuses » (I, 24). Mais plus encore peut-être parce que, « appliqué à la justice divine, le principe formulé au ℣. 13 *b* implique une conception extrêmement formaliste et juridique de celle-ci ». Et il note combien une telle conception contredit l'idée même que Paul et l'Écriture nous présentent de Dieu : « Le Juge suprême ne châtierait que les péchés transgressant une loi positivement promulguée, tout comme un juge humain qui, n'ayant qu'une connaissance limitée de la conscience d'autrui, évite au moins l'arbitraire par des précautions formelles. Comment Paul a-t-il pu attribuer cette procédure boiteuse à Celui qu'il représente comme scrutant les cœurs (Rom., VIII, 27), devant juger les choses secrètes des hommes (Rom., II, 16), mettre en pleine lumière les choses cachées dans les ténèbres et manifester les desseins des cœurs (I Cor., IV, 5), donner à chacun la louange qu'il mérite (Rom., II, 29; I Cor., IV, 5)? » Plus encore, comment concilier une telle conception avec les affirmations explicites de la Bible, notamment de la Genèse « à laquelle Paul se réfère dans cette péricope » et qui « donne une idée bien différente »? En effet, « non seulement Dieu châtie le péché par le déluge ou la pluie de feu sur Sodome, sans loi expresse préalable, mais il édicte aussi des lois contenant une menace de mort : c'est le cas, après la mesure de protection en faveur de Caïn (Gen., IV, 15), de l'interdiction de l'homicide, portée aussitôt après le déluge et s'imposant par conséquent à toute l'humanité issue de Noé (IX, 5-6) ». Du reste, Paul n'a-t-il pas, « au début de son épître », affirmé explicitement que « les païens ont la loi écrite dans leurs cœurs (II, 15) »; qu'ils « connaissent le jugement de Dieu déclarant dignes de mort ceux qui font le mal (I, 32) »? (*Le péché originel dans l'Écriture*, 135-136).

Le jugement du P. Dubarle a d'autant plus de portée qu'il admet pour les ℣. 13-14 l'exégèse courante. Afin de résoudre l'antinomie, il suppose que l'Apôtre applique à l'humanité en général ce qui ne serait vrai que du peuple d'Israël, pour qui le don de la loi a, pour le moins, accru la responsabilité, si bien qu'on pourrait considérer « les péchés commis en Israël avant la loi » comme des fautes « ne comportant pas de responsabilité subjective et ne tombant pas sous le coup du jugement divin », des péchés assimilés aux « fautes d'ignorance » (*op. cit.*, 138). L'argumentation ne semble-t-elle pas forcée, même pour Israël? Et surtout, de quel droit l'Apôtre l'appliquerait-il aux païens qu'on ne saurait exclure de l'horizon paulinien, comme le remarque justement F. J. Leenhardt (*Épître aux Romains*, 85)?

Aussi le P. Ligier s'est-il efforcé, avec beaucoup de mérites, de trouver une solution meilleure. Afin d'éviter d'abord l'objection évidente tirée des affirmations de la Bible concernant l'état de l'humanité après Adam, Paul aurait distingué deux catégories de pécheurs : les « grands pécheurs », « laissés hors de la perspective », ceux « qui ont enfreint délibérément les grandes lois de la conscience par le refus du culte du Dieu unique, l'orgueil démesuré de Babel, l'immoralité contre nature (Sodome) »; et les autres, qui n'auraient commis que des péchés assimilés aux « fautes d'inadvertance », sur lesquels porterait uniquement l'argumentation de S. Paul : il « laisserait de côté ces crimes pour ne regarder que le cas universel » (*op. cit.*, 281). Mais, outre que la distinction de deux groupes est fondée sur une interprétation du ℣. 14 qui est loin de s'imposer (cf. *infra*, col. 557), l'Apôtre ne semble nulle part supposer que, dans le monde païen, ces « grands péchés » ont constitué l'exception et non « le cas universel » : tout au contraire, selon Rom., I, 21-32, le péché type du monde païen est précisément l'idolâtrie et les désordres sexuels contre nature! Même en admettant avec le P. Dubarle que Paul ne songerait directement qu'à Israël, en dépit des difficultés d'une telle solution dans le contexte paulinien,

c'est encore justement l'idolâtrie qui fut, au dire de Josué et d'Ézéchiel, le péché d'Israël dans cette « terre du péché » qu'avait été l'Égypte (cf. *supra*, col. 552).

En second lieu, le P. Ligier invoque, plus heureusement ce semble, la problématique juive de la fête de *Kippur*. Celle-ci s'est toujours basée sur la distinction entre les péchés commis « à main levée » et les « fautes d'inadvertance » (*op. cit.*, II, 225 sq. et surtout 254-256). Même, à l'origine, selon la législation du Lévitique, le rite d'expiation ne visait que ces dernières : Paul argumenterait en fonction d'une telle problématique et, partant, pouvait considérer les péchés commis avant la loi, à l'exception des grands crimes punis par le déluge et la pluie de feu sur Sodome, comme de simples fautes d'inadvertance. Mais une telle solution se heurte à plus d'une difficulté : la notion même de « faute d'inadvertance » paraît supposer, par définition, l'existence d'une loi positive, puisqu'il s'agit de la transgression involontaire d'une loi de ce genre (aussi n'apparaît-elle dans l'A. T. qu'après le Sinaï : Num., XV, 22-32); elle ne convient donc guère à une période que caractérise par hypothèse l'absence de loi positive. De plus, quelle que soit la place de cette distinction dans la législation de l'A. T. (cf. L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori*, 123, 127, etc.), n'est-ce pas en exagérer l'importance à l'époque de Paul? Le P. Ligier est le premier à reconnaître qu'alors la fête du *Kippur* était censée remettre tous les péchés, comme l'atteste Philon (*De spec. leg.*, II, 32, § 193), tant « volontaires qu'involontaires » : peut-on légitimement en conclure que, par le fait même, celle-ci assimilait les premiers aux seconds, même si, pour obtenir plus sûrement le pardon divin, les prières liturgiques invoquent « l'ignorance » — comme celle du Christ en croix (Luc., XXIII, 34) — et si les spéculations postérieures de rabbins s'efforcent, en recourant à une telle assimilation, de concilier la justice de Dieu avec sa miséricorde (*op. cit.*, II, 234-238)? Surtout cela permettait-il à S. Paul d'assimiler les péchés, non plus du seul Israël mais de toute l'humanité païenne avant Moïse, à des « manquements » qui n'auraient pas mérité la mort, fût-ce au sens où l'entend le P. Ligier de la privation du salut sans inclure les châtiments de l'enfer? Là encore, le langage paulinien ne le suggère certainement pas, non seulement en Rom., I, 18 sq. mais chaque fois qu'il évoque la conduite antérieure des chrétiens venus du paganisme (cf., par ex., I Cor., VI, 10; Eph., II, 1 sq., etc.).

On fait appel, il est vrai, à Rom., VII, 8-9, où l'Apôtre aurait explicitement assimilé lui-même l'humanité avant Moïse à la condition de l'enfant juif, soit avant l'âge de raison soit même avant l'âge de douze ou treize ans, quand, selon les docteurs juifs, l'enfant devenait « fils du précepte » (A.-M. Dubarle, *op. cit.*, 131; L. Ligier, *op. cit.*, II, 282-283). Mais l'interprétation en question de Rom., VII, 8-9 n'est ni la seule ni la plus vraisemblable (cf. *supra*, col. 519 et *Biblica*, 1962, p. 120-130). De plus, les textes rabbiniques invoqués ne disent aucunement qu'avant l'âge de douze ans un enfant ne peut commettre de péchés qui le rendent responsable au jugement de Dieu, mais seulement qu'il n'est pas astreint à certaines pratiques, telle que le pèlerinage à Jérusalem (c'est à propos de Luc., II, 42 que Billerbeck mentionne ces textes; Str. Bill., II, 145); ou bien il s'agit de péchés sexuels qu'un enfant ne peut commettre (c'est le cas de Lev., XIX, 20, cité par L. Ligier, *op. cit.*, II, 283, n. 118). Déjà W. G. Kümmel avait mis en garde contre une utilisation abusive de ces textes pour expliquer Rom., VII : le fameux « dit » rapporté dans les *Pirké Abôt*, V, 24 concernant l'enfant qui à treize ans devient בר-מצוה (cf. L. Ligier, II, 282) est une addition tardive (cf. *Biblica*, 1962, p. 122, n. 2).

Il reste, si l'on veut conserver l'explication courante des mots : ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται, μὴ ὄντος νόμου, de concéder, avec les non-catholiques en général et plus d'un catholique, par ex., O. Kuss, que « l'argumentation de l'Apôtre sera intelligible si l'on admet ses présupposés »; mais que « c'est une toute autre question de savoir si nous pouvons adopter son raisonnement »; il arrive en effet que « sa façon d'argumenter quelque peu rabbinique n'offre pas pour nous le même degré de certitude » (O. Kuss, *Römerbrief*, 232-233; cf. J. Bonsirven, *Évangile de Paul*, 144, n. 1 : « Nous ne voyons pas d'autre voie »; de même A. Descamps, dans *La théologie du péché*, 102 : « Il est probable que ces vues sont inspirées à Paul par des considérations de pure polémique »). Ou bien nous devons supposer, avec le P. Huby, que si « l'Apôtre n'exclut pas que les péchés alors commis contre la loi naturelle ne doivent être punis au jour du jugement », du moins, « pour l'instant, il est tout entier à son sujet : le lien entre le péché et la mort » (J. Huby, *Épître aux Romains*, 193).

b) Explication proposée. — Au lieu d'introduire la mineure d'un syllogisme, la particule δὲ peut, tout aussi bien, marquer une opposition : c'est même la particule normale de l'opposition après une proposition affirmative, comme ἀλλὰ est celle qu'on emploie après une proposition négative (ici au ℣. 14). Rien donc n'empêche, du point de vue de la grammaire, qu'elle introduise ici une objection. Non que le principe énoncé ne corresponde pas à la doctrine de Paul : la vérité du principe n'est pas en question, mais son application au cas présent. C'est même pourquoi il peut offrir une objection spécieuse. Celle-ci joue sur le sens du mot « loi ». D'après le contexte, il ne peut s'agir que de la loi mosaïque; mais pour les Juifs eux-mêmes, le terme ne désignait pas si exclusivement la législation du Sinaï, qu'il ne pût s'appliquer fort bien, par ex., à Abraham qui, selon le Siracide, « observa la loi du Très-Haut » (Sir., XLIV, 19) ou à Joseph, son petit-fils, dont Mattathias cite l'exemple, après celui d'Abraham, afin d'inculquer à ses enfants et à tous les Juifs persécutés le zèle pour la loi mosaïque, en montrant comment, « au temps de sa détresse, il observa la loi » (I Macc., II, 53; cf. *Gratuité de la justification et gratuité du salut*, dans *Studiorum paulinorum Congressus*, I, 96-99), ou encore à Adam, dont le Targum palestinien déclare qu'il fut « mis au paradis pour observer la loi », lui aussi. Quant à Paul, nous savons que le terme peut s'appliquer même à la loi de la conscience qui « aux païens tient lieu de loi » (Rom., II, 14). Pour résoudre l'objection, l'Apôtre aurait donc pu rappeler ce qu'il avait dit à cette occasion, trois chapitres auparavant, en expliquant que l'humanité, même avant la loi, n'avait en fait jamais été « sans loi ». Il a estimé que de telles considérations n'étaient point nécessaires ici. Au chap. II, il les avait formulées parce qu'il devait persuader les Juifs d'une vérité « scandaleuse » pour eux, à savoir que, par rapport à la justification, leur condition n'était pas plus favorable que celle des païens ! En Rom., V, 13-14, pour persuader ses auditeurs ou lecteurs que l'humanité avant la loi mosaïque était sous l'empire du péché, et d'un péché qui méritât la mort, nul besoin de raisonnement : un simple appel à l'Écriture suffisait amplement. Ce sera l'objet du ℣. 14.

Verset 14 a. Ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος. Pour introduire la réponse à l'objection qu'il s'est faite à lui-même, ἀλλὰ était la particule normale, la proposition précédente étant négative, comme en Rom., VII, 7. Nul n'était incliné, ni parmi les chrétiens évidemment, ni parmi les Juifs (à preuve IV Esdr., III), à considérer la période qui avait suivi l'expulsion du paradis comme un temps de salut, même relatif. C'était l'époque du déluge et du châtiment de Sodome

et Gomorrhe, devenus le type même des châtiments eschatologiques réservés aux pécheurs, non seulement dans le N. T. (cf. Luc., XVII, 26-29; Jud., 7 qui parle de « la peine d'un feu éternel »; II Petr., II, 6), mais dès l'A. T. (cf. Deut., XXIX, 21 sq.; Amos, IV, 11; Is., I, 9, etc.), ainsi que dans la littérature juive ou judéo-chrétienne (*Test. Nepht.*, III, 4; IV, 1; *Benj.*, IX, 1, etc.). Israël lui-même, on l'a vu, au dire de Josué et d'Ézéchiel, participe à l'idolâtrie des Égyptiens; bref, c'était justement la période de péché, à laquelle, dans la pensée des Juifs, le don de la loi était venu — ou aurait dû, selon IV Esdr., — mettre un terme, au moins pour Israël, tandis que les païens, eux, continuaient de céder à leur « convoitise », comme par le passé (cf. le « dit » rabbinique cité *supra*, col. 552).

A une telle condition de l'humanité, une expression comme le « règne de la mort », emphatique et solennelle (cf. *supra*, col. 538), convenait on ne peut mieux, où naturellement le terme de « mort » conserve le sens qu'il offrait au ℣. 12, ainsi que l'a compris l'ensemble de la tradition (cf. *supra*, col. 541 sq les textes de S. Augustin et de S. Cyrille d'Alexandrie).

Verset 14 b. Καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ. En ajoutant ces mots, l'Apôtre répond directement à l'objection implicite contenue dans le principe énoncé au ℣. 13 *b* : pour être passible de condamnation au tribunal de Dieu, point n'est besoin de transgresser, comme l'avait fait Adam, un précepte édicté et promulgué sous peine de mort. Ce qui vaut des tribunaux humains, comme le remarquait justement le P. Dubarle, ne saurait s'appliquer au tribunal de Dieu qui connaît l'intime des consciences et ne peut errer dans son jugement.

Plusieurs anciens ont pensé que Paul entendait distinguer, parmi ceux qui ont vécu entre Adam et Moïse, une catégorie particulière, à savoir ceux qui n'ont pas commis de telles transgressions, en supposant implicitement qu'il y en eut d'autres coupables de ces péchés. L'interprétation s'imposait même, si l'on détachait le complément ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι du participe pour le rattacher directement à ἐβασίλευσεν : « ceux qui n'ont pas péché » ne pouvaient évidemment constituer la totalité des hommes de cette période, « où il y avait du péché dans le monde ». Cela permettait de plus aux Latins d'insérer dans l'argumentation de Paul le cas des enfants sur lequel certains faisaient même porter l'essentiel du raisonnement. Par contre, si l'on rattache avec tous les modernes le complément au participe, la distinction de deux groupes reste grammaticalement possible mais nullement nécessaire; la présence de l'article devant le participe ne change rien, du moment que, de toute manière, Paul ne pouvait l'omettre après la préposition ἐπὶ (cf. une tournure analogue en Rom., IV, 12 qui a également donné prise à diverses interprétations). Or rien dans le contexte ne suggère que Paul veuille distinguer plusieurs groupes durant cette période de l'histoire de l'humanité, surtout si l'on admet avec l'ensemble des modernes qu'il songe à ceux qui n'ont pas violé de précepte positivement promulgué sous peine de mort comme il y en eut au paradis et ensuite avec la législation de Moïse.

Ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος. Paul a montré que, durant la première période envisagée, ce qu'il avait affirmé au ℣. 12 s'était vérifié : « la mort (éternelle) a passé en tous les hommes, étant remplie la condition que tous ont péché ». Il montrera aux ℣. 20 et 21 qu'il en a été de même durant la seconde période, après la loi mosaïque. Mais auparavant, dès la fin du ℣. 14, l'Apôtre tient à proclamer le salut par Jésus-Christ (cf. *supra*, col. 551) : Adam annonçait dans le dessein divin son « antitype », « celui qui devait venir ». Du terme technique employé, τύπος (cf. I Cor., X, 6, 11), il s'ensuit que la signification d'Adam, son rôle dans l'histoire du salut, n'ont été pleinement révélés qu'avec la révélation du rôle tenu par Jésus-Christ; il s'ensuit également que la solidarité de tous les hommes dans le péché et la mort en Adam ne peut se comprendre dans le plan divin qu'en fonction de la solidarité de tous en Jésus-Christ pour la vie; enfin, que, le type étant toujours une figure déficiente par rapport à l'antitype, l'universelle causalité de Jésus-Christ ne peut que dépasser en perfection l'universelle causalité d'Adam.

C'est ce que Paul va développer dans les versets qui suivent immédiatement (℣. 15-17), où il souligne les dissemblances entre les deux causalités (οὐχ ὡς ...πολλῷ μᾶλλον deux fois), avant de revenir avec les versets 18 et 19 aux ressemblances (ὡς ...οὕτως καὶ, ὥσπερ ...οὕτως καὶ).

Versets 18-19. — Ces deux versets, liés entre eux par la particule γὰρ, le second étant destiné à prouver ou expliquer le premier, reprennent l'assertion du ℣. 12 et la confirment en la précisant (ἄρα οὖν). L'acte par lequel Adam avait introduit le péché dans le monde, non déterminé au ℣. 12, appelé παράβασις au ℣. 14, παράπτωμα au ℣. 15, est déclaré au ℣. 19 une désobéissance (παρακοή); et parallèlement l'acte par lequel Jésus-Christ nous apporte la justification, désigné simplement aux ℣. 15, 16, 17 par son effet, est appelé au ℣. 18 un « acte juste », selon le sens probable du terme δικαίωμα, et au ℣. 19 explicitement un acte d'obéissance (ὑπακοή). On sait que le seul autre passage des épîtres où Paul ne décrit pas l'acte de liberté par lequel le Christ nous a rachetés comme un acte d'amour mais d'obéissance (Phil., II, 8; cf. Hebr., V, 8), oppose également, au moins implicitement, les deux Adam (cf. L. Bouyer, *Harpagmos*, dans *Mélanges Lebreton* (*Rech. Sc. Rel.*, I, 1951, p. 281-288; cf. A. Robert-A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, II, 880-882).

Pour Adam comme pour Jésus-Christ, la causalité s'étend à tous (πάντες), sans que l'on puisse supposer une seule exception. Quant aux effets de cette causalité, celle de la faute d'Adam est appelée une « condamnation » (κατάκριμα), que le P. Huby a parfaitement décrite en ces termes : « La condamnation est la peine de la mort et de la mort éternelle. Elle pèse sur tous les hommes, parce que chez tous, dès leur naissance, habite une force de péché héritée d'Adam, qui, si elle n'est surmontée par une puissance plus forte, s'affirmera en actes et les conduira à leur perte éternelle » (*Épître aux Romains*, 197). Parallèlement l'acte juste du seul Jésus-Christ procure à tous une justification qui donne la vie (εἰς δικαίωσιν ζωῆς); de même qu'en VIII, 1 l'Esprit-Saint, communiqué à tous par l'acte rédempteur, est nommé l'Esprit qui donne la vie (τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς) : dans les deux cas, le terme ζωή désigne assurément la vie eschatologique, comme au ℣. 17 (« ils régneront dans la vie ») et déjà au ℣. 10. Il s'agit donc d'une justification destinée à procurer la vie dans sa plénitude; mais également la vie qui déjà fait « vivre » le chrétien (cf. VI, 4 et plus clairement encore VI, 11); de même que pour S. Paul le don eschatologique de l'Esprit-Saint est déjà possédé (cf. tout le chapitre VIII, notamment ℣. 14-16 où il est présenté comme constituant la « filiation adoptive ») comme « prémices » (Rom., VIII, 23) ou comme « arrhes » (II Cor., II, 16; Eph., I, 14).

Le ℣. 19 précise enfin que l'acte de désobéissance d'Adam « a constitué » (à l'aoriste) tous les hommes « pécheurs » (ἁμαρτωλοί), et que l'acte d'obéissance du Christ les « constituera » (au futur) « justes » (δίκαιοι).

Ces précisions sont importantes. D'abord le verbe employé dans les deux membres, καθίστημι, exclut certainement, à s'en tenir même à la seule philologie,

toute conception selon laquelle l'homme serait « déclaré » respectivement « pécheur » ou « juste » en vertu d'une « imputation extrinsèque » soit du péché d'Adam soit de la justice du Christ, en dépit des efforts déployés parfois pour conserver ce sens « forensique » (cf. A. Oepke, dans *T. W. N. T.*, III, 448 sq.). En effet, selon l'usage commun des Grecs, le verbe ne signifie pas, par ex., « déclarer » quelqu'un misérable ou riche, mais bien le « constituer » tel, le placer dans une condition où il est en toute vérité misérable ou riche : les exemples cités sont concluants (notamment *Pap. Oxyr.*, II, 281). Et les exemples empruntés au N. T. ne le sont pas moins : par ex., II Petr., I, 8 ou Jac., III, 6; VI, 4. Au reste, les ch. VII et VIII de l'épître aux Romains montrent assez clairement ce que l'Apôtre entend concrètement par l'état de péché et l'état de justice. Si A. Oepke tient malgré tout à maintenir le sens d'imputation extrinsèque, c'est uniquement en raison de l'interprétation donnée à Rom., V, 13-14 : si le péché d'Adam est « imputé » à tous les hommes, il doit en être de même de la justice de Jésus-Christ.

Quant au futur κατασταθήσονται, il étonne de prime abord. Si Paul a en vue un résultat acquis une fois pour toutes par la mort et la résurrection du Christ, on attendrait un temps du passé. Mais on peut se demander si telle est bien précisément la problématique de l'Apôtre. Certains invoquent le « futur logique » (Th. Zahn); mais plus d'un grammairien estime que le grec, et en particulier le N. T., n'offre pas d'exemple sûr d'un tel emploi (cf. M. Zerwick, dans *Verbum Domini*, 1952, p. 124 sq.). Selon d'autres exégètes, Paul envisagerait ici la justice eschatologique (G. Schrenk, dans *T. W. N. T.*, II, 193, 222; récemment O. Kuss penche vers cette solution, *Römerbrief*, 238). Mais, outre que Paul, notamment dans l'épître aux Romains, considère habituellement la justice comme une condition déjà obtenue par le chrétien, par opposition à un salut considéré comme un bien à venir (cf. V, 1 et surtout V, 9; en Gal., V, 5, le sens est discuté), une telle interprétation ne semble pas tenir compte du raisonnement de Paul ici comme aux ℣. 9 et 10 : de même qu'il y a déclaré que les chrétiens seront au dernier jour à l'abri de la colère parce qu'ils sont dès maintenant justifiés et réconciliés, ainsi, au ℣. 17, il déclare qu'ils régneront avec le Christ dans la vie, non parce qu'ils seront, alors, « déclarés justes » au tribunal de Dieu, mais parce que, auparavant, ils auront été rendus justes (℣. 19).

L'interprétation la plus obvie est que S. Paul songe aux hommes qui, successivement, au cours des âges, entreront dans la série des justes (Lagrange, Huby, etc.). Interprétation d'autant plus conforme au contexte, qu'il vient d'évoquer au ℣. 17 « ceux qui reçoivent (λαμβάνοντες, au présent) le don de la justice ». Exactement comme au ch. III, il contemple d'abord les hommes en train d'être justifiés (℣. 24 : δικαιούμενοι, au présent), puis déclare que « Dieu les justifiera par la foi » (℣. 30 : δικαιώσει, au futur), c.-à-d. au fur et à mesure qu'ils feront cet acte de foi. Il s'ensuit que Paul n'envisage pas au chap. V, comme on le suppose souvent, la seule rédemption « objective », de même qu'il ne l'envisageait pas davantage en III, 21-31. Tout en distinguant parfois ces deux aspects (par ex., en II Cor., V, 18-19), il ne les sépare jamais : aussi évoque-t-il explicitement ici, par le participe présent λαμβάνοντες, l'acte du « sujet » accueillant le don de la justification (par la foi, comme il l'a expliqué en III, 21-31), de même qu'il parle explicitement des péchés personnels (℣. 16, 20 et, selon l'explication proposée, dès le ℣. 12).

Il s'ensuit également que le terme de « pécheur » au ℣. 19 n'offre pas seulement le sens mitigé qu'il revêt quand on l'applique à l'enfant encore incapable de fautes personnelles, mais le sens fort et plénier qu'il a quand on l'applique à l'adulte coupable de péchés. Comme déjà au ℣. 12 S. Paul avait affirmé qu'en vertu du péché d'Adam, la mort éternelle avait passé en tous les hommes, en ce sens que nul ne pouvait échapper à son emprise (et le chap. VII nous révèle ce que cela signifie), comme au ℣. 17 il avait parlé de la condamnation à cette même mort éternelle, au sens où l'expliquait très clairement le P. Huby (cf. *supra*, col. 558), ainsi au ℣. 19 il déclare que la rébellion d'Adam a placé tous les hommes dans un état tel que non seulement le ciel leur est à jamais fermé, mais que, sans le Christ, ils ne pourront éviter la damnation, au sens plein du mot : autrement dit, le péché d'Adam a condamné l'humanité non pas seulement aux Limbes, mais bien à l'enfer. Telle est, semble-t-il, la portée de l'affirmation paulinienne, qui s'insère parfaitement dans la doctrine générale de l'Apôtre, notamment celle de l'épître aux Romains (ch. I-III, ch. VII).

Ainsi semblent également l'avoir comprise dans toute son amplitude non moins la tradition grecque que la tradition latine dans leur ensemble. On a cité plus haut le commentaire de S. Cyrille d'Alexandrie sur le ℣. 12 (cf. *supra*, col. 532); il ne sera pas inutile de citer également son commentaire du ℣. 19 : « Voici comment nous avons été *constitués pécheurs à cause de la désobéissance d'Adam*. Celui-ci, créé pour l'incorruptibilité, menait au paradis une existence toute sainte, l'esprit tout entier occupé à la contemplation divine, les puissances corporelles maintenues en parfait équilibre... Mais parce qu'il tomba sous le péché et glissa dans la corruption, les voluptés impures firent irruption dans notre être charnel et la loi féroce de nos membres apparut. La nature a donc contracté le péché (νενόσηκεν οὖν ἡ φύσις τὴν ἁμαρτίαν) en raison de la désobéissance d'un seul, Adam. Ainsi la multitude des hommes fut-elle *constituée pécheresse*, non pour avoir avec Adam transgressé quelque précepte (οὐχ ὡς τῷ Ἀδὰμ συμπαραβεβηκότες), puisqu'ils n'existaient pas encore (οὐ γὰρ ἦσαν πώποτε), mais en tant qu'ils appartiennent à la nature d'Adam, elle-même tombée sous la loi du péché (ἀλλ'ὡς ἐκείνου φύσεως ὄντες τῆς ὑπὸ νόμον πεσούσης τὸν τῆς ἁμαρτίας) » (*P. G.*, LXXIV, 789; on notera les deux expressions « loi des membres » et « loi du péché », toutes deux empruntées à Rom., VII, 23).

En faisant intervenir la causalité des péchés personnels, l'Apôtre, loin de masquer, encore moins de détruire, le parallélisme entre Adam et Jésus-Christ, respectivement source unique de mort et source unique de vie, pouvait n'apporter aucune limite à la compréhension de ces termes. C'est bien pourquoi il envisage directement le cas des hommes devenus capables d'actes libres, chez qui les ravages causés par le péché d'Adam apparaissent dans toute leur virulence, tandis que chez le jeune enfant, encore incapable de faire usage de sa liberté, elle ne s'exerce qu'imparfaitement comme le reconnaît l'enseignement catholique sur les Limbes.

Au dire de J. Gross, le parallélisme établi par S. Paul au ℣. 19 entre le fait d'être constitué juste par l'acte de Jésus-Christ et celui d'être constitué pécheur par l'acte d'Adam supposerait nécessairement que Paul n'a pas songé à une causalité « mécanique » et partant exclurait toute affirmation d'un « péché originel » proprement dit; c'est même la raison essentielle qui lui fait rejeter l'explication courante (*Die Entstehungsgeschichte*, 62). Selon L. Ligier, au contaire, le fait que Paul « rattache au seul Christ et à son acte d'obéissance tous les effets de la rédemption, présents et à venir, individuels et universels » suppose que « le règne de la mort ne vienne à son tour que d'un

seul homme et d'un seul acte »; c'est même « l'argument majeur qui amène à contester la possibilité d'interpréter *in quo omnes peccaverunt* des péchés personnels » (*op. cit.*, II, 271 et n. 65). En réalité, il n'y a là aucune opposition. En évoquant « ceux qui accueillent le don de la justification », l'Apôtre n'entend certes pas diminuer si peu que ce soit l'universelle causalité de l'acte rédempteur du Christ, du moment que cet « accueil » est lui-même un effet de l'acte d'obéissance du Christ; ainsi en évoquant les péchés personnels des hommes, il pouvait fort bien rattacher « le règne de la mort » à « un seul homme » et à « un seul acte », du moment que ces péchés sont eux-mêmes déclarés — explicitement si l'on admet le sens donné à ἐφ'ᾧ, implicitement dans le cas contraire, en vertu du contexte — l'un des effets du péché d'Adam, le premier et le plus visible dès ici-bas, comme il appert d'ailleurs du récit même de la Genèse et plus encore de l'enseignement de S. Paul (Rom., I et VII).

Conclusion. — *Rom., V, 12 et les décrets du concile de Trente. Le cas des enfants.* — Dans ces conditions, une telle interprétation du verset paulinien est manifestement aux antipodes de l'hérésie pélagienne. Comme le demande le concile de Trente dans le premier décret invoquant Rom., v, 12 (Denz.-Bannw., 789), elle enseigne, sans équivoque possible, qu'Adam « n'a pas nui à lui seul, mais à toute sa descendance » et que ce dommage ne s'est pas limité à des peines affectant seulement « le corps » sans atteindre « l'âme ». Elle enseigne même davantage : le concile de Trente, envisageant le seul cas des enfants, selon la problématique pélagienne, ne parle que de la mort spirituelle, *mors animæ;* S. Paul, lui, envisageant le cas des adultes, parle de mort eschatologique et éternelle, celle que subissent les damnés dans la géhenne.

Mais, par le fait même, il semble que l'interprétation proposée ne saurait satisfaire la requête du second décret du concile de Trente qui vise exclusivement le cas des enfants. En effet, au nom de Rom., v, 12, celui-ci condamne quiconque *parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat... aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam æternam consequendam, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera sed falsa intelligatur* (Denz.-Bannw., 791). Il est certain qu'une exégèse dont on ne pourrait rien déduire concernant la nécessité pour les enfants d'un baptême *in remissionem peccatorum*, au sens où l'entend le concile, contredirait les termes mêmes du décret et ne pourrait être soutenue par un catholique. Mais en est-il ainsi de l'interprétation en question?

Concédons que l'application aux enfants se présente de façon moins obvie, moins immédiate que dans l'explication courante affirmant que « tous ont péché en Adam », donc même les enfants. Encore faut-il noter qu'à la différence de l'exégèse des anciens latins, celle-ci ne lit une telle affirmation en Rom., v, 12, qu'à la condition de la conclure, elle aussi, à l'aide d'un raisonnement assez « subtil », emprunté aux ℣. 13 et 14, comme on l'a vivement reproché à ceux qui l'ont proposée pour la première fois (cf. *Biblica*, 1960, p. 335, n. 1); et que d'ailleurs la plupart de ses partisans supposent également que Paul n'a pas songé aux enfants. Mais surtout, si l'affirmation de S. Paul, au ℣. 12 comme dans toute la péricope, vise directement le cas des adultes parce que c'est chez eux que « le péché introduit dans le monde par Adam » exerce tous ses ravages, il ne s'ensuit pas qu'il n'en exerce aucun dans l'enfant. Bien plus, ces effets suffisent pour que l'état de celui-ci avant le baptême puisse être appelé un « état de péché ». En effet, la « force de péché entrée dans le monde avec le péché d'Adam » étant la cause que « tous ont péché personnellement », il faut de toute nécessité qu'elle ait existé en chacun d'eux avant ce péché personnel, sans quoi elle ne pourrait en être la cause, tout comme le traité existe nécessairement avant l'exécution de la clause qui dépend de lui. Conduisant absolument tous les hommes à s'opposer librement à Dieu à mesure qu'ils deviennent capables de liberté, et les y conduisant infailliblement, *invictissimam cupiditatem*, selon le mot de S. Augustin (*De div. quæst. ad Simpl.*, I, II, 10; *P. L.*, XL, 106), elle existait nécessairement en eux avant qu'ils ne fissent usage de cette liberté; elle les opposait *dès lors* à Dieu et par conséquent les constituait, eux aussi, bien qu'ils ne fussent encore capables de commettre aucun péché personnel, dans un état qu'on peut appeler un « état de péché », en un sens assurément analogique, mais vrai et non pas seulement métaphorique; car il s'agit d'une opposition à Dieu, ce qui est la définition même du péché *(aversio a Deo)*, qui ne provient pas de leur condition de créature, mais d'un péché personnel, celui d'Adam, outre qu'elle les conduit, infailliblement, à commettre des péchés personnels. Par ailleurs, ce caractère d'infaillibilité, parfaitement compatible avec la liberté humaine, toujours supposée, distingue radicalement un tel « état de péché » de la simple « concupiscence », telle que celle-ci demeure dans le chrétien régénéré et qui ne peut être appelée qu'improprement un péché (Denz.-Bannw., 792). Si la concupiscence engendre en lui « une lutte de la chair contre l'Esprit » (Gal., v, 17), il s'agit d'une lutte dont il triomphe ou, en tout cas, peut triompher, en vertu de la grâce qu'il possède par définition, étant régénéré. Au contraire, l'enfant né d'Adam, et en conséquence de cette naissance même, une fois parvenu à l'âge où il devra se décider librement, ne pourra que se décider finalement contre Dieu, à moins que Dieu, gratuitement, ne lui donne sa grâce (cf. l'opinion de S. Thomas rappelée *infra*, col. 563). Tel est ce que Paul affirme ici équivalemment en déclarant que « tous ont péché », sans exception, et ce qu'il répétera en d'autres termes au chap. VII (cf. *supra*, col. 519).

On a dit de cette interprétation qu'elle « mettait heureusement en lumière la nature propre du péché originel et son lien avec les péchés actuels qui en sont le fruit » (M. Flick, dans *Gregorianum*, XXXVIII, 1957, p. 303, n. 6).

Elle semble en effet prévenir le danger de réduire plus ou moins le péché originel à un péché personnel, danger qui fut « la tentation de la pensée latine » (M.-M. Labourdette, *Le péché originel*, 75) et à laquelle plus d'un ne sut pas résister, tels jadis « Pighius et Catharin », pour qui, comme le rappelle le P. Boyer, « le péché originel nous est pour ainsi dire aussi personnel que nos propres péchés », ou bien « nous est imputé comme si nous l'avions commis nous-mêmes » (Ch. Boyer, *Le péché originel*, dans *La théologie du péché*, 278-279), alors qu'il est en nous « non un acte mais une disposition » (*ibid.*, 289), et une disposition telle, ajouterions-nous, que l'homme, sans la grâce du Christ, ne peut pas ne pas commettre des actes peccamineux.

Nul, peut-être, mieux que S. Thomas n'a souligné ce double aspect du péché originel. D'une part, il insiste sur son caractère de péché « analogique » : un péché « de nature » qui n'inclut aucune réelle « culpabilité » au plan de la « personne », « fût-ce au niveau d'un péché véniel » (cf. *ibid.*, 274, et Philippe de la Trinité, *La rédemption par le sang*, 32, qui rappelle, entre autres, *De malo*, qu. v, art. 1, ad 9 : *peccatum veniale... magis habet de ratione peccati quam peccatum originale;* voir *Biblica*, 1960, p. 345, n. 2).

Aussi, commentant le *in quo omnes peccaverunt* de Rom., v, 12, où il voit naturellement, avec l'exégèse latine de son temps, l'affirmation d'un péché « commis en Adam », il ajoute néanmoins un *quodammodo* significatif : *quia scilicet eo (Adamo) peccante omnes quodammodo peccaverunt* (*In Rom. v*, lect. 3; éd. R. Cai, n° 418). Mais, d'autre part, il se garde de séparer le péché originel du péché personnel, puisqu'il étudie le premier en fonction du second (cf. *supra*, col. 510); il n'hésite même pas à parler, au pluriel, de *peccata originalia*, en référence au mot du psaume : *in peccatis concepit me mater mea :* car, explique-t-il, *peccatum originale continet virtualiter multa peccata, in quantum ex corruptione fomitis inclinamur ad multa peccata* (*ibid.*, n° 412). Et l'on sait que, pour lui, cette « inclination » est de telle nature que le premier acte libre de tout enfant d'Adam sera nécessairement ou bien, avec la grâce du Christ, un acte de charité parfaite, ou bien, sans la grâce du Christ, un péché mortel (cf. *Somme théologique*, Iª-IIæ, qu. LXXXIX, art. 6, ad 3; *De veritate*, qu. XXIV, art. 12, ad 2; *De malo*, qu. V, art. 2, ad 8; qu. VII, art. 10, ad 8).

C'est pourquoi l'interprétation ici proposée, quoiqu'il puisse sembler, n'offre rien d'essentiellement nouveau : elle déduit en fait de l'assertion paulinienne en Rom., v, 12 cela même qu'en déduisaient, bien qu'en termes fort différents l'un de l'autre, soit un Grec comme S. Cyrille d'Alexandrie, soit un Latin comme S. Augustin, ainsi qu'il a été amplement montré (cf. *supra*, col. 541 sq).

Et par là il se trouve qu'elle concilie les deux traditions qu'on a si souvent cru devoir opposer l'une à l'autre, tout en offrant l'avantage d'interpréter les termes de l'Apôtre selon l'acception qu'ils présentent partout ailleurs, et surtout peut-être de ne plus faire dépendre le sens de son affirmation d'un raisonnement que la tradition n'a jamais songé à lui attribuer, qui laisse plus d'un exégète fort perplexe et dont la rigueur pourrait bien n'être qu'apparente. Elle montre ainsi quelle erreur commettait Érasme en prétendant que l'Église possédait d'autres armes plus aptes à défendre le dogme du péché originel et combien le concile de Trente avait raison d'en appeler au verset paulinien ainsi qu'à l'exégèse de toute l'Église catholique partout répandue (cf. *supra*, col. 524 sq). Loin d'y perdre en solidité, la preuve scripturaire que la théologie tire de Rom., v, 12 n'en devient que plus capable de résister aux objections que les adversaires du dogme n'ont cessé de lui opposer et lui opposent encore aujourd'hui (cf. l'ouvrage tout entier de J. Gross, *Die Enstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*).

Conclusion générale. Le péché et la Sagesse de Dieu. — Les affirmations de S. Paul concernant le péché, ses effets et son universalité l'ont souvent fait accuser de pessimisme, et le même reproche fut adressé pour la même raison à S. Augustin. C'est faute d'en avoir saisi l'exacte signification dans leur contexte doctrinal. Sans doute, parmi les auteurs du N. T., nul n'a-t-il accordé au péché une telle place; nul n'en a décrit en termes aussi forts la puissance maléfique, et nous avons vu qu'il n'y avait point lieu de les édulcorer. Mais nous avons vu également que, s'il est le seul à rappeler explicitement la solidarité de l'humanité tout entière avec Adam pécheur, c'était pour révéler une autre solidarité, celle de l'humanité tout entière avec Jésus-Christ (cf. *supra*, col. 509 et 534). Dieu n'a permis le péché d'Adam et ses funestes conséquences que parce que Jésus-Christ devait en triompher. Tout est ordonné à ce triomphe du Christ.

Du même coup, lui apparaissait le rôle du péché dans l'histoire du salut. Certes toute la responsabilité en incombe à l'homme. Dieu ne saurait vouloir le péché. Cependant Paul n'hésite pas à attribuer au péché lui-même une place dans le plan divin, plus précisément dans le plan de la Sagesse de Dieu. Car c'est à propos du péché et des raisons mystérieuses pour lesquelles Dieu le permet, que l'Apôtre évoque le thème de la σοφία τοῦ Θεοῦ (certainement en Rom., XI, 33 et probablement aussi en I Cor., I, 21-24 et Eph., III, 10; cf. A. Robert-A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, II, 850-852). C'est même en méditant sur le péché qui fut pour son cœur la blessure la plus poignante et un vrai scandale pour son esprit, l'infidélité du peuple élu (Rom., IX-XI), qu'il comprit à quel point cette infidélité, d'ailleurs partielle et provisoire (XI, 25), entrait, elle aussi, dans le dessein salvifique de Dieu sur le genre humain; le péché, qui constituait l'obstacle par excellence au règne de Dieu et au salut de l'homme, jouait un rôle dans l'histoire de ce salut : « Car Dieu n'a enfermé tous les hommes dans la désobéissance que pour faire miséricorde à tous » (Rom., XI, 32; cf. Gal., III, 22). S. Irénée a magnifiquement illustré cette « théologie de l'histoire », en commentant précisément ce verset de l'épître aux Romains : il montre comment Dieu souffrit à l'origine que l'homme fût englouti par le dragon primordial, comme Jonas le serait par le monstre marin, non certes pour qu'il demeurât englouti et périt définitivement, mais afin qu'il ressuscitât des morts et, recevant de Dieu un salut aussi inespéré, rendît gloire à Dieu, cessant de s'imaginer en son vain orgueil qu'il possédait l'immortalité par nature. Ainsi l'expérience même de l'abîme dont il serait délivré lui révélerait à la fois sa propre faiblesse et la toute-puissance de Dieu, capable de conférer l'immortalité au mortel et l'éternité à l'éphémère. Et l'homme, découvrant de la sorte comme révélées en sa propre personne toutes les énergies divines, laisserait monter de son âme un chant d'incessantes actions de grâces. « De même que le médecin se révèle dans les malades, ainsi Dieu se manifeste dans les hommes. C'est bien pourquoi Paul a dit : *Dieu a tout enfermé dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde* » (*Adv. Hær.*, III, XX, 1-2).

On pourrait malaisément imaginer conception plus optimiste, surtout si on la compare à celle que proposait à la même époque le Pseudo-Esdras : lui aussi évoque sans doute l'amour de Dieu envers son peuple (IV Esdr., VIII, 45-47; cf. V, 35); mais, en fait, il ne parvient pas à résoudre l'énigme du péché et ne suggère que des solutions boiteuses (cf. VII, 45-61), limitées d'ailleurs au seul destin d'Israël (cf. *Quæstiones in epistulam ad Romanos*, series II, 118-120; 2e éd., 143-146).

Il ne pouvait, en effet, soupçonner jusqu'où irait cet « amour de Dieu » non seulement pour Israël mais pour le genre humain tout entier.

Or c'est là, dans la Passion du Fils de Dieu, que s'est révélé le plus clairement à Paul le mystère de la « sagesse de Dieu », « infinie en ressource » (Eph., III, 10), assez « habile » pour utiliser au profit de l'homme jusqu'à son péché. S. Paul déclare, en effet, en une de ces assertions d'apparence paradoxale qui ont donné lieu à bien des interprétations, que le Père a fait son propre Fils « péché en notre faveur » afin que nous devenions « en lui justice de Dieu » (II Cor., V, 21). Si, comme il est vraisemblable, l'Apôtre a employé les deux termes de « péché » et de « justice de Dieu » en leur sens habituel de « puissance », respectivement maléfique et salvifique, il a voulu affirmer que le Père a décidé que son Fils « bien-aimé » (Eph., I, 6) fût soumis aux effets de cette puissance de mort qu'est le péché, afin que nous fussions soumis aux effets de cette puissance de vie qu'est la justice de Dieu. D'une part, S. Paul et S. Jean le répètent inlassablement, le Christ nous a sauvés par l'acte suprême d'amour et d'obéissance qu'il accomplit en mourant pour nous

sur la croix, acte que le Fils reçoit de son Père et qui reflète l'amour du Père lui-même pour nous et pour son Fils (Gal., II, 20; Rom., V, 5-8, 19; VIII, 32, 35, 39; Phil., II, 6-8; Col., I, 13; Eph., I, 6; II, 4; V, 2, 25; Joa., III, 16, 35; X, 17; XIII, 1, 23, 34; XIV, 21, 31; XV, 9, 13; XVII, 23, 24, 26; I Joa., IV, 10, 11, 19). D'autre part, cette mort elle-même et chacune des circonstances très particulières de cette mort, médiation de son acte d'amour et d'obéissance, furent toutes l'effet du péché de l'homme : trahison de Judas, l'un des Douze; reniement de Pierre, le chef établi sur son Église; insultes des soldats, lâcheté de Pilate, ingratitude de la foule, haine de ses ennemis; surtout l'humiliation de passer pour blasphémateur au nom même de la Loi de son Père (cf. Marc., XIV, 63; Joa., XIX, 7), bien plus pour un de ces criminels « maudits de Dieu », dont le cadavre ne pouvait demeurer suspendu au gibet sans souiller la terre d'Israël (Gal., III, 19; Joa., XIX, 31). En toute vérité, « il a été livré aux mains des pécheurs ». Autrement dit, Dieu s'est servi de notre péché pour placer le « Fils de son amour » (Col., I, 13; Eph., I, 6) dans des conditions telles qu'il pût aimer comme jamais personne n'a aimé (cf. Joa., XV, 13), comme il est inconcevable qu'on puisse aimer davantage, et par cet acte d'amour, à la fois divin et humain, dont il nous rendrait participants, nous libérer du péché et de la mort.

On comprend le chant qu'au terme du chap. VIII de l'épître aux Romains Paul élève à « l'amour de Dieu dans le Christ Jésus », auquel fait écho l'exclamation d'admiration reconnaissante qui achève les longs développements consacrés au péché d'Israël : « O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles !... A lui soit la gloire éternelle ! Amen » (Rom., XI, 33-36); ou, comme l'Apôtre le répétera encore une fois dans la doxologie finale : « A Dieu, seul sage, par Jésus-Christ, à lui soit la gloire aux siècles des siècles ! Amen » (Rom., XVI, 27).

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les théologies du N. T., on consultera les articles du *T. W. N. T.*, notamment dans le vol. I : ἀδικία, ἁμαρτία, ἀνομία, ἀφίημι; dans le vol. II : εἰδωλολατρία; dans le vol. III : θυμός-ἐπιθυμία, κακός; dans le vol. V : παράβασις, παράπτωμα ; dans le vol. VI : πλεονεξία; dans le vol. VII : σάρξ.

LE PÉCHÉ DANS LE N. T. — G. Badini, *Il peccato nella teologia di S. Paolo*, dans *Il peccato*, Rome, 1959, p. 95-125. — Th. Barrosse, *Death and Sin in St. Paul's Epistle to the Romans*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, XV, 1953, p. 438-459. — R. Beauvery, Πλεονεκτεῖν *in I Thess., IV, 6 a*, dans *Verbum Domini*, XXXIII, 1955, p. 78-85. — J. Coppens, *Le don de l'Esprit d'après les textes de Qumrân et le IV^e Évangile*, dans *L'Évangile de Jean* (*Recherches bibliques*, III, 1958), p. 209-229. — W. D. Davies, *Paul and the Dead Sea Scrolls : Flesh and Spirit*, dans K. Stendahl, *The Scrolls and the N. T.*, 1957, p. 505-540. — E. De los Rios, *Ad catalogos peccatorum apud S. Paulum animadversiones*, dans *Verbum Domini*, XII, 1932, p. 364-370. — A. Descamps, *Le péché dans le N. T.*, dans *Théologie du péché*, par Ph. Delhaye, etc., Desclée et Cie, 1960, p. 49-124. — S. Garofalo, *Il peccato nei Vangeli*, dans *Il peccato*, Rome, 1959, p. 69-94. — Ch. H. Giblin, *Structure and Theological Considerations on Luke 15*, dans *Cath. Biblic. Quart.*, XXIV, 1962, p. 15-31. — J. Guillet, *Thèmes bibliques* (coll. *Théologie*, 18), Paris, Aubier, 1951, p. 94-129. — J. Haas, *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien*, 1953. — J. Herkenrath, *Sünde zum Tode*, dans *Festgabe F. Tillmann*, 1950, p. 119-138. — W. Joest, *Paulus und das Luthersche « Simul Justus et Peccator »*, dans *Kerygma und Dogma*, I, 1955, p. 269-320. — A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im N. T.*, Fribourg, 1950. — K. G. Kuhn, Πειρασμός, ἁμαρτία, σάρξ *in N. T. und die damit zusammenhängenden Vorstellungen*, dans *Z. f. Theol. u. Kirche*, XLIX, 1952, p. 200-222. — *New Light on Temptation, Sin and Flesh in the N. T.*, dans K. Stendahl, *The Scrolls and the N. T.*, 1957, p. 94-113. — M.-J. Lagrange, *Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains*, dans *Rev. bibl.*, XX, 1911, p. 534-549. — I. de la Potterie, « *Le péché c'est l'iniquité* » *(I^a Joa., III, 4)*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, LXXVIII, 1956, p. 785-797; *L'impeccabilité du chrétien d'après I^a Joa., III, 6-9*, dans *L'Évangile de Jean* (*Recherches bibliques*, III, 1958), p. 161-177. — L. Ligier, *Heure des ténèbres et règne du péché. Le péché dans le N. T.*, dans *Lum. et Vie*, 1952, n° 2, p. 41-64; *Péché d'Adam et péché du monde*, II : *Le N. T.* (coll. *Théologie*, 48), Paris, 1961. — E. Lohmeyer, *Sünde, Fleisch und Tod*, dans *Probleme paulinischer Theologie*, 1935, p. 75-156. — S. Lyonnet, *De peccato et redemptione*. I : *De notione peccati*, Rome, 1957; *L'histoire du salut et le chapitre VII de l'épître aux Romains*, dans *Biblica*, XLIII, 1962, p. 117-151; « *Tu ne convoiteras pas* » *(Rom., VII, 7)*, dans *Neotestamentica et patristica*. Ein Freundesgabe Herrn Prof. Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht, Leiden, 1962, p. 157-165. — P. Rossano, *De conceptu* πλεονεξία *in N. T.*, dans *Verbum Domini*, XXXII, 1954, p. 257-265; *Il concetto di Hamartia in Rom. 5-8*, dans *Rivista biblica*, IV, 1954, p. 289-313. — W. Schauf, *Sarx. Der Begriff Fleisch beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre* (*Neutest. Abh.*, XI, 1-2), 1924. — R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des N. T.*, München, 1954. — C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin and the Ways of God with the Sinners*, London, 1953. — J. E. Thomas, *The Problem of Sin in the N. T.*, London, 1927 .— E. Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul*, Gembloux, 1908. — A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im N. T.* (*Neutest. Abh.*, XVI, 4-5), Münster, 1936. — J. F. Walvoord, *Thirty-three Words for Sin in the N. T.*, dans *Bibliotheca Sacra*, 1943, p. 164-176, 244-255, 374-389. — S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im N. T. und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumrantexte* (*Beih. zur Z. N. W.*, 25). — T. Worden, *The Meaning of Sin*, dans *Scripture*, IX, 1957, p. 44-52; *The Remission of Sin*, *ibid.*, 65-79, 116-127.

L'UNIVERSALITÉ DU PÉCHÉ ET SON EXPLICATION PAR LA DOCTRINE DU PÉCHÉ ORIGINEL. — G. Biffi - G. Lattanzio, *Una recente esegesi, Rom., V, 12-14*, dans *La Scuola cattolica*, LXXXIV, 1956, p. 451-458. — A. Charue, *Le péché originel chez les Juifs*, dans *Coll. Namurcenses*, XXIV, 1930, p. 49-54, 317-322. — J. De Fraine, *Adam et son lignage (Museum Lessianum)*, 1958. — A.-M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture* (*Lectio divina*, 20), Paris, 1958. — M. Flick, *Il dogma del peccato originale nella teologia contemporanea*, dans *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, II, 1957, p. 89-122; *Lo stato di peccato originale*, dans *Gregorianum*, XXXVIII, 1957, p. 299-309. — M. Flick et Z. Alszeghy, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, *ibid.*, XLI, 1960, p. 593-619. — A. Feuillet, *Le ϒ. 7 du « Miserere » et le péché originel*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1944, p. 5-27. — J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus* (*Neutest. Abh.*, XIII), Münster, 1927. — J. B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de J. C.*, dans *Rev. sc. phil. et théol.*, V, 1911, p. 506-545. — G. Friedrich, Ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται, *Röm., V, 13*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, LXXVII, 1952, col. 523-528. — A. Gaudel, *Péché originel*, dans *D. T. C.*, XII, col. 275 sq. — J. M. Gonzalez Ruiz, *El pecado original segun S. Pablo*, dans *Estudios biblicos*, XVII, 1958, p. 147-188. — J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas von der Bibel bis Augustinus*, 1960. — G. Lafont, *Sur l'interprétation de Rom., V, 15-21*, dans *Rech. sc. rel.*, LXV, 1957, p. 481-513. — I. Lévi, *Le péché originel dans les anciennes sources juives*, Paris, 1907. — L. Ligier, « *In quo omnes peccaverunt* », dans *Nouv. rev. théol.*, LXXXII, 1960, p. 337-348; *Péché d'Adam*, II, 1961. — S. Lyonnet, *Le sens de ἐφ'ᾧ en Rom., V, 12 et l'exégèse des Pères grecs*, dans *Biblica*, XXXVI, 1955, p. 436-456; *Le péché originel et l'exégèse de Rom., V, 12*, dans *Rech. sc. rel.*, XLIV, 1956, p. 63-84 (cf. J. Huby, *Épître aux Romains*, nouv. éd., 1957, p. 521-557); *Le sens de* πειράζειν *en Sap., II, 24 et la doctrine du péché originel*, dans *Biblica*, XXXIX, 1958, p. 27-36; *Le péché originel en Rom., V, 12, l'exégèse des Pères grecs et les décrets du concile de Trente*, *ibid.*, XLI, 1960, p. 325-355; *Le rôle de Rom., V, 12 dans l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel*, dans *Mélanges de Lubac*, I, Paris, 1963, p. 329-342. —B. Mariani, *La persona di Adamo e il peccato originale secondo S. Paolo : Rom., V, 12-21*, dans *Divinitas*, II, 1958-1959, p. 486-519. — J. Mazerski, *Libri IV Esdræ doctrina hamartologica : Origo peccati in mundo (peccatum originale?)*, dans *Verbum Domini*, XIII, 1933, p. 359-370. — J. Mehlmann, *Natura*

filii iræ. Historia interpretationis Eph., II, ejusque cum doctrina de peccato originali nexus, Rome, 1957. — J. Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, Grand Rapids, 1959. — F. X. Patrizi, *De peccati originalis propagatione a Paulo descripta*, Rome, 1851; *Delle parole di San Paolo : « In quo omnes peccaverunt »*, Rome, 1876. — S. Raponi, *Rom., V, 12-21 e il peccato originale*, dans *Divinitas*, II, 1958-1959, p. 520-559. — J. Schnitzer, *Die Erbsünde im Lichte der Religionsgeschichte* (*Studi e materiali di storia delle religioni*, VII), 1931, p. 157-222; *Paolo e il peccato del cristiano*, dans *Religio*, X, 1934, p. 539-545. — F. Spadafora, *Rom., V, 12 : esegesi e riflessi dogmatici*, dans *Divinitas*, IV, 1960, p. 289-298. — F. R. Tennant, *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin*, 1903; *The Origin and Propagation of Sin*, 2e éd., 1906. — A. Verrielle, *Les textes bibliques sur le péché originel et leur interprétation théologique*, dans *Revue apologétique*, LXIII, 1936, p. 385-402, 513-532, 656-680; LXIV, 1937, p. 8-25.

S. Lyonnet.

PÈLERINAGES DANS L'ANCIEN ORIENT. — Après quelques considérations générales (I), on trouvera un aperçu de cette pratique chez les voisins d'Israël (II) ainsi que des rites et usages qui y étaient liés (III). Puis, après quelques considérations sur la terminologie et le sens des pèlerinages (IV), on traitera de la place que la Bible fait aux pèlerinages (V).

I. Considérations générales. — T. G. Pinches avait défini le pèlerinage comme « un voyage à un lieu sacré ou un sanctuaire, soit dans le pays même du pèlerin, soit ailleurs. Le pèlerinage a pour objet l'obtention de quelque avantage matériel, moral ou spirituel que la sainteté du lieu choisi est censée pouvoir conférer. En récompense de l'effort et du travail fournis, on peut demander toutes sortes de bienfaits, depuis la guérison d'une infirmité corporelle jusqu'au don de la vie éternelle » (dans James Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, X, 12 *a*, art. *Pilgrimage* [*Babylonian*], Édimbourg, 1918). Dans le volume récent des *Sources orientales* (III, *Les Pèlerinages*, Paris, 1960, p. 9 sq.), le « fait » pèlerinage est caractérisé par la conjonction de trois traits principaux : *a)* La *sainteté du lieu* où l'on se rend *spécialement*. — *b)* Le *déplacement*, collectif ou individuel, vers ce lieu. — *c)* Le *but de ce déplacement*, qui est l'obtention d'un certain bien matériel ou spirituel.

« La coutume des pèlerinages a son origine dans la croyance à la présence locale du dieu et au lien qui l'attache à un certain endroit. Les fidèles qui habitent loin de la demeure du dieu s'y rendent pour lui adresser une demande particulière, ou pour assister à une fête célébrée en son honneur. On trouverait difficilement un témoignage attestant l'existence de cette coutume chez les primitifs. Car elle suppose un progrès culturel à deux points de vue : elle n'est possible que là où les clans, les familles, les tribus ont fini par se fondre dans de grandes unités nationales; puis là où des moyens réguliers de communication se sont établis. Mais on trouve certainement les premières traces de pèlerinage chez les primitifs de niveau supérieur. C'est ainsi que les Ana d'Atakpame (Afrique occidentale) vont en pèlerinage à Adele pour adorer Buku, le dieu suprême; ce pèlerinage est même soumis à une « loi de sainteté », à un rituel de *tabou* » (F. Heiler, *La prière*, trad. fr., Paris, 1931, p. 150; sur les pèlerinages au dieu suprême Buku, cf. Franz Müller, dans *Anthropos*, I, 1906, p. 509-514, spécialement 513 sq.).

Ne rattacher les pèlerinages qu'à la présence et aux attaches locales de la divinité est une formule trop absolue. Il peut aussi s'agir du lieu où la divinité s'est *manifestée*. C'est ce que rappelle P. Deffontaines quand il dit : « La part de la géographie reste minime dans la localisation des sites de pèlerinages, le fait originel est ici presque toujours un acte religieux. Les fidèles viennent aux lieux où la *divinité a laissé les traces de sa puissance...* » (*Géographie et religions*, Paris, 1948, p. 299; c'est nous qui soulignons). Mêmes réserves dans G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 2e éd., Tubingue, 1956, p. 455-457, § 57, *Heiliger Raum*, n° 5; trad. fr., *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris, 1948, p. 393 sq. : dans les emplacements saints vit la puissance. Cf. aussi Johann P. Steffes, *Wallfahrt in allgemeiner religionswissenschaftlicher Beleuchtung* (dans *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben*, éd. G. Schreiber, Dusseldorf, 1934), p. 184-216, sp. p. 187-195.

On peut aussi augmenter le nombre des exemples près des peuples primitifs à niveau culturel élevé. On trouve ainsi un lieu de pèlerinage dans l'Ile de Pâque : c'est Orogno, sur la « lèvre du cratère Rana Kao » (P. Deffontaines, *op. cit.*, 329 sq.); dans les Nouvelles Hébrides, on vient en bateau à l'Ile d'Oba avec des offrandes de coco frais et de porcs (*ibid.*, 315). Un cas particulièrement instructif est celui des Gallas Oromo, qui viennent trouver leur pontife suprême, Abba Muda, le « père de l'onction », qui se rattache au culte du dieu céleste Waka (cf. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, VII, 94-114, Munster-en-W., 1940 (voir aussi 148, 162, et sur d'autres lieux de pèlerinages Gallas moins significatifs, 84, 133).

On pourrait également considérer comme lieux de pèlerinages les centres totémiques australiens où l'on se rassemblait à dates annuelles fixes pour des cérémonies solennelles; cf. C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentralaustraliens*, III, *Die totemistischen Kulte der Aranda- und Loritja-Stämme*, 1re et 2e sections, Francfort-sur-le-Main, 1910-1911, *passim;* Helmut Petri, *Kult-Totemismus in Australien*, dans *Paideuma*, V, 1950-1954, p. 44-58.

Il n'en reste pas moins que les pèlerinages, surtout ceux qui se font à longue distance, sont plutôt une manifestation relativement récente dans l'histoire des religions, comme W. R. Smith l'avait déjà justement reconnu pour les Sémites : « ...la prédominance d'une religion basée sur la clientèle et l'hommage volontaire se discerne par le développement de la pratique de pèlerinages à des sanctuaires éloignés; c'est un trait qui prend un grand relief dans le paganisme sémitique tardif *(later)* » (*Lectures on the Religion of the Semites*, Londres, 1889, 3e éd., 1927, p. 80).

II. Les pèlerinages dans le Proche-Orient. — Les centres de pèlerinage du Proche-Orient se sont surtout constitués dans les oasis et la culture urbaine; dès le second millénaire av. J.-C., ils ont une importance significative. « ...Il serait bien étrange qu'Israël ait été, dans l'ancien Orient, le seul pays dépourvu d'un grand sanctuaire central avec pèlerinages. Nippur en Babylonie et Ninive en Assyrie ont joué ce rôle dans le troisième quart du IIe millénaire, comme nous le savons de documents contemporains. Les tablettes de Mari prouvent que les temples de Sin à Harran et de Belit-Ekalli à Qatna jouissaient d'une grande célébrité dans les pays circonvoisins au XVIIIe s. L'importance de ce dernier a été confirmée par les fouilles de du Mesnil; les offrandes votives comportaient des dons non seulement de Syrie, mais aussi d'une princesse égyptienne de la fin du XXe s. et d'un roi hycsos (?) de la fin du XVIIIe s. Le temple de Baaltis à Byblos reçut en grande quantité des offrandes venant d'Égypte pendant tout l'âge du Bronze. L'image cultuelle de la déesse tyrienne Ashérah semble avoir été reproduite sous forme d'amulette et répandue sur toute la Palestine au Bronze récent » (W. F. Albright, *Archæology and the Religion of Israel*, 2e éd., Baltimore, 1946, p. 104-105; trad. all., Munich-Bâle, 1956, p. 120). Sur Nippur, où se trouvait un sanctuaire du dieu Enlil qui, dès

l'époque sumérienne, avait un rayonnement religieux dépassant de beaucoup la fonction politique de la ville, voir H. V. Hilprecht, *Explorations in Bible Lands during the 19th Century*, Philadelphie, 1903, p. 254; B. Meissner, *Assyrien und Babylonien*, II, Heidelberg, 1925, p. 7, 86, *passim* (Index, cf. Nippur); G. Furlani, *La religione babilonese e assira*, Bologne, 1928-1929, index, cf. Nippur. Sur Ninive, voir E. Cavaignac, art. *Ninive*, dans *D. B. S.*, VI, 499. Sur Qatna, voir du Mesnil du Buisson, *L'ancienne Qatna*, dans *Syria*, 1926, p. 311 sq.; 1928, p. 6-24; C. Virolleaud, *Les tablettes cunéiformes de Mishrifé-Qatna*, dans *Syria*, 1928, p. 90-96; J. Bottéro, *Les inventaires de Qatna*, dans *Rev. Ass.*, XLIII, 1949, p. 1-40 (surtout 27-31), 137-215; autres textes de Qatna, dans *Rev. Ass.*, XLIV, 1950, p. 105-118. Sur le temple de Sin à Harran, voir art. *Patriarches*, dans *D. B. S.*, VII, 100. Sur les plaques-amulettes d'Ashéra, cf. J.-B. Pritchard, *Palestinian figurines in relation to certain goddesses known through literature*, New Haven, U. S. A., 1943. Sur Byblos, cf. M. Dunand, *infra*, art. PHÉNICIE et bibliographie citée; *Byblia Grammata*, Beyrouth, 1945, p. 9; P. Montet, *Byblos et l'Égypte*, Paris, 1928, p. 68-75.

Mais cette documentation est d'interprétation délicate. « La question n'est pas aussi claire dans le domaine babylonien que dans les civilisations voisines », veut bien m'écrire M. J. Nougayrol. « Il est certain, d'une part, que des divinités « locales » avaient acquis une réputation particulière, par ex., Enlil de Nippur chez les Sumériens et Ishtar de Ninive chez les Sémites. Mais, d'autre part, il est prouvé que, dans ce milieu polythéiste, tout centre tant soit peu important réservait certains de ses autels à des divinités « étrangères » qu'on pouvait donc vénérer hors de chez elles. Dès l'époque sumérienne, également, il est question dans plusieurs mythes de visites — de ville à ville — que se rendent certains dieux ou déesses. Il existait donc des itinéraires « consacrés » et sans doute « sacrés». A plusieurs reprises aussi, et à des époques diverses, mais plus spécialement dans l'aristocratie dirigeante et internationale du milieu du IIe millénaire, il nous est relaté que certaines statues divines sont *envoyées* hors de chez elles (sous forme de « répliques »?) pour la satisfaction et la guérison de princes.

« Des fêtes importantes marquent çà et là le *retour* de dieux, antérieurement déportés en terre ennemie, dans leurs sanctuaires (cf. le retour de Marduk à Babylone après la destruction de cette ville par Sennachérib, sous Assarhaddon, puis Assurbanipal). Nous savons aussi, fort bien, que de grands personnages, ou même de plus humbles, n'ont jamais cessé d'envoyer des présents à des temples plus ou moins étrangers, et ces présents étaient convoyés. D'autre part, à partir d'une certaine époque, le roi se devait d'aller, chaque année, « prendre la main » de Marduk à Babylone. La fête d'*Akîtu* consistait alors, en partie, en un court séjour de Marduk et de sa cour dans des « maisons de campagne ». Mais ce n'est là qu'un exemple parmi bien d'autres de ces longues processions, chères aux Mésopotamiens. De toute façon, l'importance de l'Esagil et de Marduk en Babylonie comme de la métropole religieuse d'Assur (dont le nom se confondait avec celui du dieu de la ville et du pays) en Assyrie, suffisait à fournir le *motif* de pèlerinages possibles.» Sur les grandes fêtes et le grand concours de peuple qu'elles attiraient, cf. B. Meissner, *op. cit.*, II, 91-99; G. Furlani, *op. cit.*, II, 223; É. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945, p. 177, 242-244, 255; H. Zimmern, *Das babylonische Neujahrsfest*, 2e éd., Leipzig, 1926, p. 13 sq., 18-22; S. A. Pallis, *The Babylonian Akitu Festival*, Copenhague, 1926; R. Largement, *Nouvel An en Mésopotamie*, dans *D. B. S.*, VI, 573 sq. Sur les voyages des statues divines, cf. B. Meissner, *op. cit.*, II, 91, 99-101, 126, 169 sq., 278; É. Dhorme, *op. cit.*, 243 sq.

Le cas le plus net de pèlerinage se trouve dans une lettre trouvée à Ugarit, ainsi résumée par M. J. Nougayrol dans une lettre qu'il a bien voulu m'adresser le 22 juin 1960 : « Il s'agit d'une lettre de Shukur-Teshup, fils du roi — entendons : prince royal hittite, d'après le contexte — au roi d'Ugarit Ammistamru (20.03). Après une courte salutation, ce prince annonce à son correspondant qu'il est désormais établi à Alalaḫ, la capitale du Mukish. Ainsi, ajoute-t-il, le roi d'Ugarit est son voisin de frontière. Dans ces conditions, l'un et l'autre ont avantage à s'entendre. Les bonnes dispositions du roi d'Ugarit vont pouvoir, justement, se traduire par des actes : Shukur-Teshup lui adresse des gens de la ville frontière de Panieshta'a. Ces gens appartiennent, selon toutes apparences, à une confrérie religieuse, et ils se rendent en pèlerinage à la ville ugaritienne de *Bêlit-rêmi* (la Dame de grâce). Le roi d'Ugarit se doit de les protéger durant leur séjour ».

Un autre document de la même époque peut faire supposer l'existence d'un pèlerinage à Terqa, chef-lieu de district au nord de Mari. Une lettre de Mari publiée par G. Dossin (*Une révélation du dieu Dagan à Terqa*, dans *Rev. ass.*, XLII, 1948, p. 125-134) mentionne une manifestation divine dans un rêve prophétique; si le roi favorise avec zèle le culte de Dagan, ce dieu lui accordera la victoire.

Toutefois, c'est chez les Hittites que nous trouvons une institution qui se rapproche fort du pèlerinage : c'est la randonnée (*nuntariiašhaš*, litt. « fête de hâte ») que le roi fait en hiver, chaque année, aux grands centres cultuels de son royaume : Nerik, Zippalanda (?), Arinna. Il la fait en tant que grand prêtre, accompagné de la reine et de l'héritier royal. Aussi bien l'itinéraire que les cérémonies qui s'accomplissaient en ces centres étaient réglés avec précision. Voir J. Friedrich, dans *Archiv Orientâlni*, VI, 1934, p. 372 sq.; A. Gœtze, *Kleinasien*, 2e éd., Munich, 1957, p. 91, 165 sq.; Id., *The Roads of Northern Cappadocia in Hittite Times*, dans *Rev. hitt. et as.*, XV, fasc. 61, Paris, 1957, p. 91-103 (je dois ces renseignements bibliographiques à l'obligeance de M. J. Nougayrol).

Il est probable que lorsque le roi Keret, au bout de trois jours de marche, vient faire un vœu au sanctuaire *(qdš)* de l'Ashérat de Tyr et à la déesse *('ilt)* de Sidon pour le succès de son expédition matrimoniale (I Ker. 197-206, allusion en II Ker. III, 26 sq.), cela implique une sorte de pèlerinage en ces villes, d'autant que l'ordre reçu du dieu El en songe ne comportait pas ce crochet. Il est aussi probable que les sanctuaires des hauts lieux *(bâmôt)*, du moins les principaux d'entre eux, étaient lieux de pèlerinage. D'après W. F. Albright (*The High Place in Ancient Palestine*, dans *Suppl. Vet. Test.*, Leyde, IV, 1957, p. 242-258), c'étaient des lieux de culte des ancêtres et des héros. Pour R. de Vaux (*Institutions de l'A. T.*, II, 112), « les pratiques funéraires n'étaient qu'un élément de ce culte ». Ces « hauts-lieux » étaient des tertres à usage cultuel (*ibid.*, 108), construits dans les villes ou ailleurs, comme en témoignent l'archéologie (Nahariyah, Megiddo, Hazor) et les textes bibliques. Le haut lieu de Bethel paraît bien avoir été lieu de pèlerinage au IIe millénaire (cf. I Sam., x, 3). Malgré les intéressantes suggestions de M. Vieyra (*Les pèlerinages*, 77), il n'est pas sûr que le pèlerinage israélite tire ses origines du nomadisme, pas plus que le pèlerinage de l'Arabie du Sud (cf. *infra*, 573). Il serait encore plus difficile de faire dériver les pèlerinages du monde méditerranéen gréco-romain d'une semblable origine.

Les pèlerinages de Syrie sont en effet parmi les mieux documentés du monde ancien, grâce aux données de Lucien, surtout pour Hiérapolis. « Dans le traité de Lucien sur la déesse syrienne, nous voyons comment, à l'époque romaine, des multitudes d'étrangers venaient, depuis les pays lointains, vers les sanctuaires de Byblos, Aphaka, Tyr, Héliopolis (= Ba'albek) et surtout Hiérapolis, considérée comme la métropole religieuse de la Syrie et de l'Asie antérieure » (A. Causse, *La vision de la nouvelle Jérusalem (Es., LX) et la signification sociologique des assemblées de fête et des pèlerinages dans l'Orient sémitique*, dans *Mélanges syriens offerts à R. Dussaud*, II, Paris, 1939, p. 739-750, sp. p. 749). Le syncrétisme de l'époque gréco-romaine a contribué certainement à élargir le cercle où se recrutaient les pèlerins, mais les origines de ces pèlerinages remontent bien plus haut : « Dès que s'ouvre pour nous l'histoire des grandes divinités d'Héliopolis ou d'Hiérapolis, elles sont regardées comme communes à tous les Syriens et une foule d'étrangers viennent de pays lointains en pèlerinage dans ces villes saintes. C'est comme protecteurs de l'humanité entière que les Baals ont fait des prosélytes en Occident, et y ont réuni dans leurs temples des fidèles de toute race et de toute nationalité » (F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e éd., Paris, 1929, p. 121). Le pèlerinage de Hiérapolis (= Mambog, Membidj, Bambykè) nous est le mieux connu par Lucien (trad. all. C. Clemen, *Lukians Schrift über die syrische Göttin*, dans *der Alte Orient*, XXXVII, 3-4, Leipzig, 1938; H. A. Strong et J. Garstang, *The Syrian Goddess*, Londres, 1913; G. Goossens, *De Syrische godin van Lucianus*, dans *Philologische Studien*, VII, 1936) et d'autres sources classiques ou patristiques; cf. Honigmann, art. *Hierapolis (in Syrien)*, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Suppl.*, IV, Stuttgart, 1924, col. 733-742; G. Goossens, *Hiérapolis de Syrie*, Louvain, 1943, sp. p. 76-78, 132 sq.; voir aussi W. R. Smith, *Religion of the Semites*, 80, 331 et Index, s. v. *Hiérapolis;* J. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, Londres, 1919, t. I, p. 153 sq.; R. Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, Paris, 1945, p. 393 sq. Le caractère syncrétiste du culte et la nature des divinités honorées à Hiérapolis a été étudié par J. Pirenne, *La religion de Hiérapolis de Syrie au début de notre ère à la lumière des documents exhumés récemment à Hatra*, dans *Sacra Pagina*, I, Paris-Gembloux, 1959, p. 288-299.

Mais Hiérapolis n'est pas isolé. Il y avait les fêtes d'Adonis à Byblos et à Afqa. « Les Adonies de Byblos sont célèbres entre toutes. C'est la ville sainte d'Adonis... où les peuples accouraient pour prendre part aux solennités... » (Ch. Vellay, *Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz dans l'Orient antique*, Paris, 1904, p. 108; sur les fêtes, p. 107-176). Voir aussi W. R. Smith, *Lectures*, p. 331 et Index, s. v., *Byblos* et *Aphaka;* M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., Paris, 1905, p. 302-311, spécialement p. 302 sq.; A.-G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris, 1953, p. 337 sq. Le cas de Palmyre est moins net; cf. J. Février, *La religion des Palmyréniens*, Paris, 1931; J. Starcky, art. PALMYRE, dans *D. B. S.*, VI, 1092 sq.; *Palmyre*, Paris, 1952, p. 85 sq., 101-106; R. Follet, dans *Verbum Domini*, XXXI, 1953, p. 224. Voir cependant A. Causse, *op. cit.*, p. 745.

Les oasis qui permettaient la sédentarisation et servaient de point de départ au commerce et aux caravanes furent des places de choix pour les pèlerinages des nomades; cf. W. R. Smith, *op. cit.*, 80, 109, 111-113; M.-J. Lagrange, *op. cit.*, 295; R. Dussaud, dans *Syria*, XVIII, 1937, p. 224 et 396, et, plus récemment, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1955, p. 37; M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, 1957, p. 34; G. Levi Della Vida, *Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse*, Paris, 1938, p. 89-91, 116 sq. et note 40. Mais il faut distinguer avec précision l'état de notre documentation pour les diverses régions de l'Arabie.

H. Grimme, qui a étudié les inscriptions safaïtiques, a estimé qu'il y avait, aussi bien dans le Safa (au sud-est de Damas) que dans le Harrat ar Radjil au sud du Hauran, des territoires sacrés fréquentés par les pèlerins (*Texte und Untersuchungen zur safatenisch-arabischen Religion*, Paderborn, 1929, p. 130-132, 138, 150; *Nachprüfung der « safatenischen » Inschriften der Sammlung Rees*, dans *Archiv für Orientforschung*, VIII, 1932-1933, p. 105-113) : « Le Harra était un lieu sacré qui appartenait au dieu Rudu; il fut spécialement visité par des pèlerins de l'Arabie du Nord au IIe s. apr. J.-C. Ils avaient pour but de s'approcher du dieu, d'obtenir de lui des révélations par rêve et de se lier à lui à la vie et à la mort, en prenant possession par écrit de l'un des blocs de lave considérés comme l'habitation de l'émanation du dieu » (*Nachprüfung...*, 113). Cette interprétation toutefois dépend d'une question préalable : ces inscriptions safaïtiques ne sont-elles pas d'ordinaire à considérer comme de simples inscriptions commémoratives, et, par suite, quel caractère religieux faut-il leur attribuer? Grimme a certainement été trop loin dans le caractère religieux qu'il leur reconnaît; cf. G. Ryckmans, dans *Le Muséon*, XLIII, 1930, p. 398 : « Le point de vue suivant lequel les inscriptions safaïtiques présentent un caractère presque exclusivement religieux nous paraît manifestement exagéré, et est fondé sur des lectures et des interprétations que nous avons dû rectifier à différentes reprises » (voir aussi, 399-404). E. Littmann s'est montré aussi très réservé (*Thamud und Safa*, Leipzig, 1940, p. 5, 103). Ce dernier admet toutefois qu'il y aurait eu un pèlerinage au haut lieu de Kanatha, au sanctuaire de Si'a (p. 107). Même cette lecture paraît douteuse à D. Sourdel (*Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, Paris, 1952, p. 99).

La documentation paraît plus ferme pour différents oasis de la bordure arabique septentrionale (cf. M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., Paris, 1905, p. 295 sq.). Des inscriptions des IIe et IIIe s. apr. J.-C. nous assurent que les massifs du Serbal et Djebel Mûsâ-Katherin dans la péninsule du Sinaï furent des buts de pèlerinage pour les Nabatéens et les Arabes du Hedjaz; cf. B. Moritz, *Der Sinaikult in heidnischer Zeit*, dans *Abh. der Ges. der Wiss. zu Göttingen*, XVI, 1916-1917, n. 2, Berlin, 1916, sp. p. 27-38. Ils joueront encore un rôle important au VIe s.; cf. H. Lammens, *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale*, 72 sq. (= *Mélanges de l'Université S.-Joseph*, XI, 1926, p. 108 sq.); B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*, Munster-en-W., 1950, p. 72. On peut considérer comme déjà attestés par l'épigraphie pour une époque antérieure les pèlerinages à Pétra (voir l'inscription laissée par les gens d'Adraa en l'honneur de la « grande déesse » dans Brünnow-Domaszewski, *Provincia Arabia*, I, Strasbourg, 1904, p. 220, n° 60, 1 et 2; cf. D. Sourdel, *Cultes du Hauran...*, 50 et 72; B. Moritz, *op. cit.*, 38; B. Kötting, *op. cit.*, 70 sq.

On peut faire état également des témoignages sur les pèlerinages de païens ou demi-païens des Ve et VIe s. aux sanctuaires de S.-Serge, spécialement à Rosafa sur l'Euphrate (H. Charles, *Le christianisme des Arabes nomades sur le « limes » et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire*, Paris, 1936, p. 29-35; Jean Sauvaget, *Les Ghassanides et Sergiopolis*, dans *Byzantion*, XIV, 1939, p. 115-130;

réimprimé dans *Mémorial Jean Sauvaget*, I, Damas, 1954, p. 147-164) et à Jérusalem (cf. H. Lammens, *Les sanctuaires préislamites*, 72 (= *Mélanges...*, 108). Enfin nous avons un témoignage isolé dans une inscription lihyanite (W. Caskel, *Lihyan und Lihyanisch*, Cologne-Opladen, 1954, n° 112, p. 50 et 131); il s'agit de six hommes de l'oasis de Hegra qui entreprennent un pèlerinage nocturne pour consulter l'oracle. Le texte est malheureusement bref et obscur.

Les plus anciens témoignages sur les pèlerinages d'Arabie viennent des cultures supérieures sud-arabiques. « La coutume des pèlerinages *(ḥagg, ḥaggat)* aux temples est attestée par plusieurs inscriptions. Il y avait un *ḥagg* à Yathil au sanctuaire de Dhou Samâwi. Les relations sexuelles étaient prohibées pendant les pèlerinages : une femme confesse à Dhou Samâwi qu'elle a eu commerce avec un homme le troisième jour du *ḥagg*. Le dieu lunaire 'Anbay est appelé « Seigneur du ḥagg *(b'l ḥgn)* » (G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, dans M. Gorce et R. Mortier, *Hist. générale des religions*, IV, 2e éd., Paris, 1960, p. 217; voir aussi p. 217-222).

On tient des auteurs islamiques eux-mêmes qu'aux temps qui précédèrent immédiatement l'Hégire, l'Arabie occidentale et centrale posséda un grand nombre de lieux de pèlerinages; cf. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2e éd., Berlin, 1897; réimpression, Berlin-Leipzig, 1927, p. 13-64; cf. H. Lammens, *Les sanctuaires préislamites*, 6-48 (= *Mélanges...*, 42-84) pour ce qui concerne les environs de La Mecque, 56-59 (= *Mélanges...*, 92-95) pour le reste du Hedjaz. Ils le disent nettement, malgré l'importance de La Mecque et de la Ka'ba qui prédominaient déjà avant l'Islam et qu'ils ont encore renforcée.

Nous sommes relativement bien informés du pèlerinage mecquois, parce que les formes extérieures des rites ont été pour la plupart conservées dans l'Islam, bien que souvent d'une manière figée et dépouillée du sens primitif; il faut ajouter que dans l'Islam tout a été concentré idéologiquement sur la Ka'ba et que des cérémonies qui, originairement, avaient leur autonomie dans des sanctuaires voisins (à La Mecque ou autour) ont été fondues dans celles de la Ka'ba. Le livre de C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, Leide, 1880, réimprimé dans l'édition de A. J. Wensinck, *Verspreide Geschriften van C. Snouck Hurgronje*, I, Bonn-Leipzig, 1923, p. 1-124, reste l'étude fondamentale. Voir aussi J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 68-111 *(Mekka, der Ḥagg und die Messen)*; M. Gaudefroy-Demombynes, *Contribution à l'étude du pèlerinage de La Mecque*, Paris, 1923 (exposé très circonstancié, mais à utiliser avec circonspection; cf. J. Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, 1949, p. 218, note 125 : « (livre) très important pour les faits qu'il rapporte; les interprétations sociologiques appellent de multiples réserves »). On trouvera des exposés plus résumés dans T. W. Juynboll, art. *Pilgrimage (Arabian and Muhammadan)*, dans J. Hastings, *Enc. of Rel. and Ethics*, X, Édimbourg, 1918, p. 10 *a*-12 *a*; Th. Nöldeke, *ibid.*, I, 1908, p. 667 *a*-669 *b (Arabs [Ancient])*; A. J. Wensinck, art. *Hadjdj*, dans *Enc. de l'Islam*, II, Leyde, 1927; B. Kötting, *op. cit.*, 73-79; G.-H. Bousquet, *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, Paris, 1949, p. 69-107; W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, cf. Index, *Mecca;* J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris, 1955, p. 145-167 (même observation que pour l'ouvrage ci-dessus de M. Gaudefroy-Demombynes); autre bibliographie dans Abd-el-Jalil, *op. cit.*, 218, note 125, et ajouter (du point de vue musulman orthodoxe), Muhammad Hamidullah, *Le pèlerinage à La Mecque*, dans *Sources orientales*, III, 89-138).

La remarque suivante de M. Gaudefroy-Demombynes (*op. cit.*, 192) est très éclairante pour saisir le nœud de ce rite complexe : « Les cérémonies du pèlerinage musulman réunissent... des groupes de rites anciens qui étaient célébrés dans des sanctuaires différents. L'Islam a dû reconnaître l'existence orthodoxe de deux combinaisons de rites, qui correspondent à deux cérémonies antéislamiques tout à fait distinctes, la *'omra* et le *ḥajj*. Mais il a fondu en une certaine mesure les deux cérémonies anciennes dans le *ḥajj* musulman, tout en maintenant à la *'omra* son existence indépendante... La *'omra* comprend deux séries de cérémonies, le *ṭawâf* ou tournées autour de la Ka'ba, et le *sa'y*, course entre les deux collines Eç-Çafa et El Marwa... Pour l'orthodoxie musulmane, c'est une cérémonie secondaire et de circonstance... En réalité, la *'omra*, telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, n'est que la survivance d'une cérémonie ancienne et considérable, dont l'importance s'est affaiblie au cours du temps et qui a peu à peu cédé la place au *ḥajj* ou plutôt qui a été absorbée par lui et a pris un rang secondaire parmi les cérémonies du pèlerinage. »

Pour comprendre la terminologie, il faut remarquer que *ḥajj* ne désignait à l'origine que le pèlerinage à 'Arafa (à 15 km à l'est de la Mecque; voir les cartes de Hamidullah, *op. cit.*, 123-125), qui n'avait rien à faire avec la *'omra* de la Mecque. La *'omra* se faisait primitivement au printemps, au mois de Radjab et le *ḥajj* à l'automne, au mois de Dhu'l-hijja (voir en particulier Wellhausen, *Reste...*, 78-84, 94-111; Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, 192-200; J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*, dans *Revista do Museo Paulista*, nova serie, IV, 1950, p. 389-432, surtout p. 402-405, 409-410). Dans l'Islam le *ḥajj* désigne aussi tout le complexe de cérémonies que composaient les anciens *ḥajj* et *'omra* et qui ont été centrées doctrinalement sur la Ka'ba, considérée comme un sanctuaire monothéiste primitif fondé par Abraham, et ceci bien que le plus grand nombre des rites et ceux qui demandent le plus de temps soient accomplis à 'Arafa ou à Muzdalifa et Minâ', dans le trajet qui sépare la Mecque de 'Arafa. Aussi, dans la terminologie actuelle de l'Islam, la *'omra* est devenue une partie du *ḥajj* obligatoire, placée en Du'l-hijja ou encore un acte surérogatoire, un acte de piété volontaire qui peut être accompli à n'importe quel moment.

La tendance des auteurs musulmans est de majorer l'importance de la Ka'ba aux temps préislamiques, non seulement à l'égard des autres sanctuaires de la Mecque et des environs, mais aussi à l'égard de tous les autres sanctuaires d'Arabie. « L'erreur du cycle exégétique et historique formé autour du Coran et de la Sîra [c.-à-d. la biographie de Mahomet], a été d'étendre le rayonnement de ce pèlerinage à toute l'Arabie et de vouloir identifier la Ka'ba avec tous les *bait* cités par la tradition littéraire. Le mois arabe Αγγαθαλβαειθ, mentionné par S. Épiphane, suffit à suggérer que sur d'autres points de la Péninsule — nommons la Nabatène — les Bédouins connaissaient des *bait*, buts de pèlerinage, distincts du sanctuaire mecquois » (Lammens, *op. cit.*, 107 (= *Mélanges...*, 143) et 8 (*Mélanges...*, 43). Wellhausen s'est aussi expliqué sur ces majorations de la tradition islamique et la part de vérité qu'elle contient, car déjà au temps préislamique le sanctuaire de la Mecque l'emportait sur ses voisins : « Es ist richtig, dass der *Ḥagg* eine Menge von Stämmen aus ganz Arabien angezogen hat. Es ist auch richtig, dass Mekka eine Art Kreuzungspunkt in dem Wirbel der inneren arabischen Völkerwanderung gewesen ist » (Wellhausen, *Reste...*, 73; cf. 71 sq., 84-87, 91, 94). De même chez Gaude-

froy-Demombynes : « Dans cet ensemble complexe, La Mekke jouait un rôle qui, pour ne pas être aussi majestueux que le peignent certaines traditions, n'en était pas moins important » (*op. cit.*, p. IV). Voir aussi Hamidullah, *op. cit.*, 98.

Comme les rites des autres sanctuaires arabiques avaient beaucoup de points communs avec ceux de la Mecque, mais ne sont que très imparfaitement connus, c'est l'étude des rites mekkois qui peut, dans l'ensemble, apporter la meilleure contribution à la connaissance des pèlerinages de l'antiquité arabique et sémitique. Mais, avant de donner le détail de ces rites et coutumes, il convient de jeter un coup d'œil sur un dernier pays de l'antiquité, en marge du sémitisme, mais dont la documentation est abondante : c'est l'Égypte.

Le pèlerinage prit en Égypte une place significative dans la piété populaire. Bien que les témoignages soient rares pour les temps reculés, l'existence de cette pratique est assurée pour toutes les périodes de la religion égyptienne jusqu'à l'époque hellénistico-romaine (H. Bonnet, *Reallexikon der aegyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, article *Wallfahrt*, p. 861 *a*-863 *a*; H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten* [Mitt. der Vorderas.-Aeg. Ges., XLV, 1940], Leipzig, 1941, p. 329-337); en cas de décès au cours du pèlerinage, on souhaitait être enterré au lieu même. J. Yoyotte toutefois est plus réservé que les autres auteurs sur la fréquence des pèlerinages dans l'ancienne Égypte (*Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne*, dans *Sources orientales*, III, Paris, 1960, p. 17-74 et les références citées, p. 64-74). Il estime que les pèlerinages proprement dits, pour des motifs religieux, étaient plutôt rares, mais plus fréquentes les visites à des sanctuaires éloignés, à l'occasion de voyages entrepris pour d'autres motifs : « D'une manière générale, les hauts et bas fonctionnaires excellaient à transformer leurs périples de service en « pèlerinages occasionnels » (*ibid.*, 24; voir aussi 22 sq., 40 sq., 52, 55, 61 sq.).

On rencontre, là comme en Mésopotamie, le transport de statues divines avec des processions conduisant souvent fort loin (voir l'art. *Prozession* de H. Bonnet, dans *op. cit.*, 610 *a*-614 *a*; J. Yoyotte, *op. cit.*, p. 45-49), même en bateau sur le Nil. Ainsi, chaque année, Amon-Re' était conduit de Thèbes à Louxor (cf. J. Yoyotte, *op. cit.*, 46 sq.).

Les principaux lieux de pèlerinage étaient à l'époque ancienne :

1. *Dedu* ou *Busiris* (*Pr- Wsjr* = maison d'Osiris) dans le Delta. Voir Bonnet, dans *op. cit.*, 129 *a*; A. Erman, *Die Religion der Aegypter*, Berlin-Leipzig, 1934, p. 41, 335 sq.; J. Yoyotte, *op. cit.*, 21, 28 sq., 32, 39, 46. Hérodote (II, 61) mentionne la fête qui y avait lieu en l'honneur d'Osiris (cf. A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, 1926, p. 294).

2. *Bubastis*, situé également dans le Delta. Il s'y trouvait un sanctuaire de la déesse à tête de chatte, Bastet (H. Bonnet, dans *op. cit.*, 126 *b*, 862 *a*; J. Yoyotte, *op. cit.*, 46, 48 sq., 54). Hérodote (II, 60) estime à 700 000 le nombre de tous ceux, hommes et femmes, qui venaient à la grande fête (cf. Moret, *op. cit.*, 294; A. Erman, *op. cit.*, 318 sq., 336). J. Yoyotte remarque, avec quelque scepticisme (p. 49): « Passons sur ce chiffre « symbolique » et retenons au moins qu'au Ve s., toute la population de Memphis et du Delta oriental avait le loisir, semble-t-il, de faire un grand pèlerinage, lors de la fête de Boubastis ».

3. Le plus important, de beaucoup, des pèlerinages de Haute-Égypte était celui de *Abdou (Abydos)*, où la tête d'Osiris était honorée comme momie (cf. H. Bonnet, *op. cit.*, 2 *b*-4 *a*, 651 *a*; A. Erman, *op. cit.*, 41, 269, 271, 404; A. Moret, *op. cit.*, 286, 287-292, 294-296; H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten*, Leipzig, 1941, p. 329-337; J. Yoyotte, *op. cit.*, 21, 28, 30-40, 46). On y célébrait les mystères d'Osiris auxquels participaient des pèlerins (Moret, *op. cit.*, 287-292), mais peut-être pas aussi nombreux qu'on l'admettait précédemment (Yoyotte, *op. cit.*, 37 sq.). Avant tout dominait la pensée de s'assurer un sort heureux dans l'au-delà, grâce à ce pèlerinage. Au Moyen Empire, on constate même une coutume qui ne dura pas, celle d'entreprendre un pèlerinage à Abydos avec la momie de l'homme qui venait de mourir. C'était l'un des rites de l'enterrement (cf. H. Bonnet, *op. cit.*, 97 *b*-98; et dans l'art. *Beisetzung*, 95 *a*-100 *a*; *Totenschiff*, 831 *a*-833 *a*; voir aussi l'interprétation critique de J. Yoyotte, *op. cit.*, 25-28; *La pérégrination funèbre vers Saïs et Bouto*, *ibid.*, 28-30). « Des milliers d'Égyptiens faisaient le voyage... En souvenir de leur pèlerinage, les visiteurs laissaient une stèle dans le voisinage du tertre sacré, auprès de l'escalier du temple. Cette stèle était pour eux comme un cénotaphe *(mi'e'hat)*, une sépulture fictive auprès d'Osiris... » (Moret, *op. cit.*, 295; cf. Yoyotte, *op. cit.*, 36 sq.).

Plus douteux sont les pèlerinages à *On* (Héliopolis, ville du dieu solaire Re'; cf. Erman, *op. cit.*, 26 sq.; Bonnet, *op. cit.*, 543 *a*-545 *a*) et à *Memphis* (Bonnet, *op. cit.*, 446 *b*-450 *a*).

4. A la basse époque, l'*oasis d'Amon*, l'actuel Siwa, devint pèlerinage célèbre. Les rapports des Égyptiens avec cet oasis n'apparaissent au plus tôt qu'avec la dynastie libyque, après la fin du Nouvel Empire, et ne commencent peut-être qu'avec la dynastie éthiopienne (VIIIe s. av. J.-C.). C'est alors que le culte d'Amon, dieu impérial, fut importé dans le désert libyque et y connut, à partir du Ve s. av. J.-C., une grande faveur. On allait spécialement à ce sanctuaire pour recueillir des oracles. Il jouit d'une grande considération auprès des Grecs qui identifièrent Amon et Zeus, et son plus grand triomphe fut la visite d'Alexandre (Bonnet, art. *Ammonium*, dans *op. cit.*, 23 *b*-25 *b*; Erman, *op. cit.*, 350 sq.; J. Yoyotte, *op. cit.*, 57).

5. Ce n'est aussi qu'à une époque récente que le *temple d'Isis dans l'île de Philae* eut une grande réputation. Son plein épanouissement date des Ptolémées et des Romains. Les Blemmyes y venaient depuis leur désert nubien. C'est Justinien qui supprima ce culte (Bonnet, *op. cit.*, 592 *b*-594 *b*; Erman, *op. cit.*, 356 sq., 361 sq., 404; Roeder, art. *Isis*, dans Pauly-Wissowa, IX, 2084-2132, sp. 2099 sq.; Kees, *op. cit.*, 406 sq.).

6. Enfin le culte de Sérapis qui fut instauré par les Ptolémées fut associé à de fréquents pèlerinages aux *différents Sérapeums*. Celui de Memphis fut particulièrement célèbre, car c'est là que, depuis longtemps, les taureaux Apis étaient inhumés. Il y avait d'autres Sérapeums, à Alexandrie et à Canope dans le Delta (cf. Bonnet, art. *Serapis*, dans *op. cit.*, 649 *a*-655 *a*; *Kanopus*, *ibid.*, 368 *b*-369 *b*, 862; A. Erman, *op. cit.*, 384-389, 404, 419; Roeder, art. *Serapis*, dans Pauly-Wissowa, 2e sér., I, 1920, col. 2393-2426; J. Yoyotte, *op. cit.*, 39, 56 sq.).

III. RITES DE PÈLERINAGES SÉMITIQUES. — 1° *Généralités*. — Nous n'avons pas de description complète des rites de pèlerinage que nous aurait léguée l'antiquité. C'est encore le rapport de Lucien sur Hiérapolis (cf. *supra*, 571) qui s'en approche le plus. Mais il s'agit là d'un culte syncrétiste d'époque tardive et Lucien ne comprend plus ou déforme nombre d'éléments. Quant aux coutumes de la Mecque, elles nous sont connues par des textes encore plus tardifs et il faut compter avec des influences étrangères; mais celles-ci semblent provenir des Sémites du nord (cf. W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 113, note 1) et, quand on a fait la part des additions ou transformations typiquement islamiques, il reste un

grand nombre de détails qui se retrouvent ailleurs, au moins en partie, dans le monde sémitique, sous une forme analogue ou même identique.

Le sens de ces rites a été souvent étudié (outre la bibliographie citée col. 573, ajouter C. Clemen, *Der ursprüngliche Sinn des ḥağğ*, dans *Der Islam*, x, 1920, p. 161-177; G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 201 *a*-204 *a*). A. J. Wensinck a entrepris une comparaison de quelques détails avec les rites israélites (*Arabic New-Year and the Feast of Tabernacles*, Amsterdam, 1925). Cette tentative est plus heureuse que celle de Clemen. Ce dernier estimait en effet (*art. cit.*, 162) que, dès le début du VII[e] s. de notre ère, le sens primitif des cérémonies était perdu et qu'on n'en pouvait donner une interprétation cohérente puisque les éléments relevaient de cérémonies différentes (*art. cit.*, p. 176 sq.); en conséquence de quoi, il donnait une interprétation propre à chaque rite qui reposait sur des théories d'histoire des religions où il entrait une bonne part d'arbitraire et de subjectivisme. Il est impossible, dans l'état de notre documentation, de distinguer entre rites cultuels et rites magiques, entre prescriptions positives et négatives, entre rites obligatoires et facultatifs. Tout ce que l'on peut, c'est d'essayer une description approximative du déroulement complet d'un pèlerinage et de la portée de chacun de ses éléments.

2° *Les différentes coutumes.* — 1. *Sacralisation.* — Pour le pèlerin musulman, le signe extérieur de la sacralisation est le port d'un costume particulier, et le terme de *iḥrâm* désigne aussi bien l'habit du pèlerin que l'état de consécration. Ce costume n'est rien d'autre que la mise des gens du commun, paysans ou bédouins, dans l'antiquité arabe (cf. Gaudefroy-Demombynes, *Pèlerinage de la Mekke*, 170-179; voir aussi plus loin pour les temps préislamiques). Cette sacralisation a lieu à la limite du territoire sacré, le *ḥaram*, à proximité des haltes de caravanes traditionnellement fixées (Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, 1-25; C. Clemen, *art. cit.*, 163-165); l'Islam y a rattaché une ablution rituelle et des formules de prière.

Il est difficile de dire si de pareils rites se faisaient aux limites du territoire sacré dans l'antique Arabie. A Hiérapolis, chaque homme devait se couper les cheveux et les sourcils avant de pénétrer dans la ville (cf. Lucien, *op. cit.*, ch. 55). Le pèlerin musulman de la Mecque accomplit des actes semblables (Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, 168-170) : raser les poils du pubis, arracher les poils de l'aisselle, couper les ongles, couper les moustaches sans les raser complètement. Tout cela lui sera interdit pendant l'état de consécration, mais il n'est pas sûr que tous ces détails dérivent de coutumes préislamiques.

2. *Interdits.* — Il est certain par contre que, déjà avant l'Islam, le pèlerin était soumis à des interdits. Ils relèvent de deux catégories :

a) Il y a des *interdits territoriaux;* ainsi l'interdiction de couper les plantes qui poussent dans le *ḥaram*. L'interdiction de chasse (cf. Gaudefroy-Demonbynes, *Pèlerinage...*, p. 6-16) est dans l'Islam un interdit personnel, qui ne vise que le pèlerin en état de sacralisation. Il avait à l'origine un caractère territorial. Le *ḥaram* de l'antique Arabie possédait un droit d'asile qui valait aussi pour les animaux, aussi bien les animaux sauvages que les animaux domestiques consacrés à la divinité sans effusion de sang (W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 112, note 1, 142-151, 155-157; A. S. Cook, *ibid.*, 543; J. Wellhausen, *Reste...*, 30, 34 sq., 49, 51, 78, 105-109, 141; bibliographie dans J. Henninger, *Die unblutige Tierweihe der vorislamischen Araber in ethnologischer Sicht*, dans *Paideuma*, IV, Francfort, 1950, p. 179-190, surtout p. 181 et 187).

b) Parmi les *interdits personnels*, on comptera les interdits relatifs à la chevelure (tête, ongles, poils du corps...), à l'usage des parfums, aux rapports sexuels (Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, 185-191; cf. Smith, *Lectures...*, 481-485; Clemen, *art. cit.*, 163-165; G. Ryckmans, *op. cit.*, 204 *a*). On rencontrait de pareilles prescriptions dans les cultures supérieures de l'Arabie du Sud : continence sexuelle, costume rituel pur... (cf. G. Ryckmans, *op. cit.*, 217, 220).

3. La *circumambulation du sanctuaire* n'est pas un interdit, mais une prescription positive, comme celles qui vont suivre. C'est le *ṭawâf* de la Ka'ba, bâtiment cubique dans l'un des coins duquel est enchâssée la pierre noire (Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, 26-70, 114, 205-224; Wellhausen, *Reste...*, 109-111; Smith, *Lectures...*, 340, 451; Clemen, *art. cit.*, 165-167; Ryckmans, *op. cit.*, 203 *a;* F. Buhl, art. *Ṭawâf*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, IV, Leyde, 1934).

Ce rite, qui consiste dans une course ou une marche autour d'un sanctuaire ou d'une pierre sacrée, est connu ailleurs dans l'Arabie préislamique (Wellhausen, *op. cit.*, 109 sq.; R. Dussaud, *Pénétration des Arabes...*, 113-117, 129 sq., avec la bibliographie citée) et chez les Sémites du Nord (Smith, *Lectures...*, 432; Cook, *ibid.*, 671 sq.). La question a été spécialement étudiée à propos des rites perpétrés par les prêtres de Ba'al au Carmel en I Reg., XVIII, 26 (cf. *infra*, col. 583). Voir A. J. Wensinck, *Some Semitic Rites of Mourning and Religion*, Amsterdam, 1917, p. 42-49 (*Circumambulation*, surtout p. 43-47). Le Pseudo-S. Nil (*D. B. S.*, VI, col. 475-480) parle aussi d'une ronde autour de l'animal sacrifié (cf. J. Henninger, dans *Anthropos*, L, 1955, p. 122 et la bibliographie). On a trop spéculé sur les fondements astronomiques (imitation du cours du soleil) qui expliqueraient pourquoi on tourne avec le sanctuaire à sa gauche, ou sur les conceptions magiques qui présideraient à ces rites (cf. C. Clemen, *art. cit.*, 165-167 et les réserves de Bousquet, *op. cit.*, 105-107). Sur les parallèles tirés de l'histoire des religions ou du folklore, cf. Goblet d'Alviella, art. *Circumambulation*, dans J. Hastings, *Encycl. of Rel. and Ethics*, III, 657 *a*-659 *b* (Édimbourg, 1910); E. F. Knuchel, *Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch*, Bâle-Strasbourg, 1919; les articles de Weinkopf dans Hanns Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, VIII, Berlin-Leipzig, 1936-1937 : *Umkreisen* (col. 1328-1333); *Umlaufen* (col. 1333-1338); *Umreiten* (col. 1340-1346); *Umtanzen* (col. 1353-1362); *Umwandeln, Umwandlung, Umgang, Umgehen, Umschreiten* (col. 1362-1375).

Il est certain que, par ce circuit, le pèlerin veut en quelque sorte s'approprier la force bénéfique du sanctuaire; il est plus douteux que ce circuit rituel autour de la Ka'ba ait pour origine une danse sacrée (voir col. 583).

4. *La course entre deux sanctuaires (sa'y).* — Elle a pour origine probable une procession (avec idoles?). C'est ainsi que la *'omra* comporte une course aller-retour entre as-Ṣafâ et al-Marwa, originairement deux collines, presque nivelées maintenant (cf. Gaudefroy-Demombynes, *Pèlerinage...*, 225-234; Clemen, *art. cit.*, 167). Les processions de l'Arabie préislamiques soulèvent le problème des sanctuaires mobiles. Il a été étudié par H. Lammens, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamiques* (dans *Bull. Inst. Fr. Arch. Or.*, Le Caire, XVII, 1919, réimprimé dans *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beyrouth, 1928, p. 101-179); J. Morgenstern, *The Ark, The Ephod and the « Tent of Meeting »*, dans *Hebrew Union College Annual*, XVII, 1942-1943 et XVIII, 1944 (paru en livre, Cincinnati, 1945); R. Dussaud, *La pénétration des Arabes...*, 113-117; J. Henninger, dans *Anthropos*, L, 1955, p. 121, note 189. Il

faut interpréter de la même manière que le *sa'y* la course dénommée *ifâḍa* de 'Arafa à Muzdalifa et de Muzdalifa à Minâ'. Dans le rituel islamique, elle s'accomplit les 9 et 10 du mois Dhu'l-hijja (cf. J. Wellhausen, *Reste...*, 79-83; Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, 256-267; Clemen, *art. cit.*, 168-169).

5. Selon certains textes, au temps préislamique la course autour de la Ka'ba était pratiquée en état de *nudité rituelle*, au moins par une partie des pèlerins. Quelques auteurs y ont vu la trace d'orgies sexuelles (prostitution sacrée ou analogues). Mais cette conclusion n'est pas bien appuyée (cf. J. Henninger, dans *Anthropos*, LIII, 1958, p. 794 sq. avec les notes 334-338, et la bibliographie citée). Un contrôle méthodique de l'ensemble des données conduit aux résultats suivants (cf. J. Wellhausen, *Reste...*, 110, 195; W. R. Smith, *Lectures...*, 451; Th. Noeldeke, dans *Enc. for Rel. and Ethics*, I, 1908, p. 667 *b;* W. Gottschalk, *Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung*, Berlin, 1919, p. 23-27; C. Clemen, *art. cit.*, 1920, p. 163; Gaudefroy-Demombynes, *Pèlerinage...*, 171-173; G. Ryckmans, *op. cit.*, 204 *a;* Hamidullah, *op. cit.*, 100, 135, notes 43 et 45).

a) Les données afférentes ont été démesurément exagérées et généralisées au cours du temps, comme l'ont montré les auteurs cités, surtout Snouck Hurgronje. Celui-ci arrive à cette conclusion, peut-être un peu forcée, que les « tribus qui pratiquaient le *ṭawâf* en état de nudité sont à rejeter dans le domaine de la légende » (*Het Mekkaansche Feest*, 1880, p. 114 = *Verspreide Geschriften*, I, 76), et M. Gaudefroy-Demombynes écrit dans son dernier ouvrage : « Rien ne paraît confirmer la tradition selon laquelle les fidèles de la Ka'ba devaient faire les tournées tout nus... » (*Mahomet*, Paris, 1957, p. 39).

b) L'explication généralement reçue par les spécialistes est la suivante : la sainteté de l'objet qu'on se représentait à la façon d'un fluide contagieux ne devait pas venir en contact avec le vêtement profane. Pour éviter cela, on déposait ses vêtements ordinaires avant le circuit rituel et l'on faisait le circuit ou avec des habits prêtés par les gardiens du sanctuaire ou sans aucun vêtement (cf. Wellhausen, *Reste...*, 110; Smith, *Lectures..*, 451; Clemen, *art. cit.*, 163). On peut comparer cette coutume à l'obligation dont témoignent les textes sud-arabiques prescrivant de ne paraître devant la divinité qu'avec des vêtements purs lors du pèlerinage (cf. Ryckmans, *op. cit.*, 220 sq.; Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, 39). Le dépôt des vêtements profanes, salis et souillés par le voyage, s'explique ainsi.

c) D'ailleurs les motifs qu'on trouve à la nudité rituelle dans les actes rituels ou magiques sont des plus variés et généralement hors de la sphère du sexuel. Cf. Cook dans les *Suppléments* aux *Lectures...* de Smith, 687; K. Meinhold, *Zur Geschichte des heidnischen Ritus*, dans *Phil. und hist. Abh. der kön. Ak. der Wiss. zu Berlin*, 1896, I; L. Deubner, *De incubatione*, Leipzig, 1900, p. 21, 24, 33; E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit in Altertum*, Giessen, 1910, p. 10 sq., 38, 55 sq., 62 sq., 79; J. Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, Giessen, 1911, p. 1-68; A. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 4e éd., Leipzig, 1925, à l'Index *Nackt;* F. Zoepfl, *Nac twallfahrten*, dans *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben*, éd. G. Schreiber, Dusseldorf, 1934, p. 266-272; Eckstein, dans Hanns Bächtold-Stä bli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, VI, Berlin-Leipzig, 1934-1935, col. 823-916 (art. *Nackt, Nacktheit*); R. Kriss, *Wallfahrtsorte Europas*, Munich, 1950, p. 296 *b*-297 *a*.

6. Le *toucher des objets sacrés* est un rite qui ne demande pas d'explication. Les pèlerins le pratiquent envers la pierre noire enchâssée dans un coin de la Ka'ba; ils l'embrassent, la signent de la main, etc.; cf. Smith, *Lectures...*, 80; Wellhausen, *Reste...*, 74, 109; Clemen, *op. cit.*, 166; Gaudefroy-Demombynes, *Pèlerinage...*, 42-51, 208-210; Ryckmans, *op. cit.*, 203 *a*.

7. *Utilisation d'eau sacrée.* — Le puits Zemzem qui se trouve à la proximité de la Ka'ba joue encore un grand rôle dans l'actuel rituel islamique du pèlerinage, quoique l'emploi de son eau ne soit pas obligatoire, mais ne représente qu'une pieuse coutume (cf. Gaudefroy-Demombynes, *Pèlerinage...*, 71-101). Ce puits a une signification qui précède l'Islam (cf. Wellhausen, *Reste...*, 76, 103; Smith, *Lectures...*, 167 sq.; Clemen, *art. cit.*, 166). Près de la pierre et de l'arbre beaucoup de sanctuaires sémitiques possédaient une source sainte (Smith, *Lectures...*, 107, 166-184, 191). Il n'est toutefois pas attesté que l'eau de Zemzem ait eu des propriétés guérisseuses comme d'autres sources.

A Hiérapolis il y avait des rites d'eau d'une autre espèce; celui, par ex., des pèlerins versant l'eau de mer qu'ils avaient apportée avec eux dans des cruches scellées (cf. Lucien, *op. cit.*, ch. 13 et 48; voir le commentaire de Clemen, 51 sq.; Wellhausen, *Reste...*, 103). On y voit fréquemment une cérémonie magique pour l'obtention de la pluie. Mais comme l'eau était versée dans la fissure où, d'après le mythe, avait disparu l'eau du Déluge (Clemen, *ibid.*, 52; Frazer, *Folklore...*, I, 153 sq.), il se peut que le rite ait eu pour but non l'obtention de grandes pluies, mais au contraire leur cessation.

8. Le *jet de pierres* est lié au *ḥajj* de 'Arafa et se fait lors du retour de 'Arafa à Minâ'. L'Islam actuel l'interprète comme la « lapidation du démon »; Abraham aurait à cette place contraint le démon à la fuite alors qu'il voulait l'empêcher de sacrifier Ismaël. La signification première de ce rite reste obscure et très discutée (cf. Wellhausen, *Reste...*, 80, 111 sq.; Clemen, dans *Der Islam*, X, 1920, p. 169-176; Gaudefroy-Demombynes, *Pèlerinage...*, 268-276; G. Ryckmans, *op. cit.*, 203 *a;* Hamidullah, *op. cit.*, 99, 111, 116), bien qu'il y ait de multiples témoignages et commentaires sur les tas de pierres sacrés des Sémites (Smith, *Lectures...*, 200-212; Cook, *ibid.*, 570; autre bibliographie chez J. Henninger, dans *Anthropos*, L, 1955, p. 108 et note 138).

9. *Sacrifices et offrandes votives.* — Nombre d'indices font croire que primitivement des sacrifices étaient apportés par les pèlerins dans plusieurs des sanctuaires du territoire de la Mecque. L'Islam les a tous interdits et n'a retenu que les grandes immolations qui se font le 10 de Dhu'l-hijja à Minâ'. Il n'y a même plus de sacrifice à la Ka'ba, ce qui ne diminue pas son importance puisque toutes les autres cérémonies ne sont devenues que des accessoires du pèlerinage à la Ka'ba (cf. Wellhausen, *op. cit.*, 76, 78-84; Gaudefroy-Demombynes, *Pèlerinage...*, 277-291; Clemen, dans *Der Islam*, X, 1920, p. 167-169).

Les offrandes votives étaient jetées dans un puits sec qui se trouvait à l'intérieur de la Ka'ba; d'autres traditions les font jeter dans le puits Zemzem (on parle de deux gazelles d'or qui y auraient été trouvées) (cf. Wellhausen, *Reste...*, 75 sq., 103). Dans d'autres sanctuaires arabes, il y avait sous l'idole (statue ou pierre) une cavité où l'on jetait les dons consacrés (Wellhausen, *Reste...*, 103). Lucien parle longuement des sacrifices perpétrés à Hiérapolis, et même de combustion de victimes à l'occasion d'une fête de printemps (Lucien, *op. cit.*, ch. 49, 54 sq., 57 sq.; commentaire de Clemen, 48 sq., 53).

La prière ne paraît pas avoir joué un rôle indépendant comme acte cultuel. Mais les sacrifices et autres rites étaient accompagnés de courtes invocations,

comme le *labbayka*, « à ton service », que l'Islam a conservé (cf. Wellhausen, *Reste...*, 110 sq., 117, 123, 141).

10. *Désacralisation et fin du pèlerinage.* — Le signe le plus marquant de la désacralisation à la fin du pèlerinage consiste dans la coupe rituelle de la chevelure. Elle est documentée dans l'ancienne Arabie, non seulement à la Mecque, mais souvent ailleurs (cf. Wellhausen, *Reste...*, 25 sq., 27, note 1, 31, 44 et note 1, 62-64, 79 sq., 114, 122-124, 142 sq., 174, 198; Smith, *Lectures...*, 332 sq., 481, 483, 491; Cook, *ibid.*, 618; Gottschalk, *op. cit.*, 153-158; Gaudefroy-Demombynes, *Pèlerinage...*, 170-198, 231 sq., 291-296, 302). L'état de consécration est terminé, les interdits sont levés et le costume de pèlerin fait place au costume ordinaire (*supra*, 577 et 579). Ce que l'on a appelé le sacrifice de la chevelure ne représente ici aucun sacrifice où les cheveux seraient matière du sacrifice, mais ne consiste qu'en un rite de désacralisation (cf. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, 291-298, 302; J. Henninger, *Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten*, dans *Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestandes des Instituts für Völkerkunde der Universität Wien*, 1929-1954, Horn-Wien, 1956, p. 349-368, sp. 359, 361, 365-368). De plus, Gaudefroy-Demombynes ne considère pas seulement la coupe des cheveux comme rite de désacralisation, mais aussi l'immolation d'une victime; cf. *Mahomet*, 35 : « Le sacrifice désacralisait ensuite le fidèle, et ouvrait des jours de réjouissance, de négoce, peut-être de prostitution sacrée... » Il nous faut donc traiter de ce dernier point.

11. *Prostitution sacrée.* — Cette dernière est connue des cultes agraires et citadins de l'antiquité orientale. Certains ont admis son existence en Arabie et spécialement à la Mecque (cf. W. F. Adeney, art. *Woman*, dans J. Hastings, *A Dictionary of the Bible*, IV, Édimbourg, 1906, p. 933 *b*; M. Gaudefroy-Demombynes, *Pèlerinage...*, 99, 185, 189, 298, 305-307 [où il traite aussi de l'hypothèse selon laquelle on faisait usage d'une boisson sacrée alcoolique au cours du pèlerinage antéislamique, 96-101]; J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris, 1955, p. 70, note 4, 82 sq., 94, 145, 147, 158, 160-165). Nous avons déjà éliminé l'argument tiré de la nudité rituelle (*supra*, col. 579). Reste à voir les autres indices invoqués.

Gaudefroy-Demombynes s'appuie avant tout sur les détails transmis par la tradition, ainsi le *ḥadîth* où Mahomet dit à ses compagnons : « Désacralisez-vous et allez aux femmes »; de même Mahomet, après s'être désacralisé après le *ṭawâf* et le *sa'y*, aurait eu commerce avec ses femmes, quitte à reprendre le *iḥrâm* pour le *ḥajj* de 'Arafa cinq jours plus tard (*op. cit.*, 305-307). Bousquet remarque alors à juste titre : « L'explication de Gaudefroy-Demombynes, à savoir que l'on retrouverait dans les indications, obscures et contradictoires, de la tradition, une idée de « coït rituel » me paraît très peu probable » (*Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, Paris, 1949, p. 81). On pourrait dire la même chose quand on déclare la prostitution incompréhensible à la Mecque, lieu si saint, « si l'on ne la considère pas comme la survivance d'un vieux rite » (Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, 298). L'argument n'a de valeur qu'en fonction d'une idée préconçue. Chelhod de même voit dans la prostitution commune la dégénérescence d'une prostitution sacrale (p. 147, 158, 160-165) et cherche à étayer la thèse par des fondements étymologiques (82 sq., 158 sq.). M. Rodinson a contesté la valeur des méthodes philologiques ainsi employées : « En général..., M. Chelhod reste attaché à des idées linguistiques plus proches de celles des grammairiens médiévaux que de celles des linguistes contemporains » (*Rev. Hist. Rel.*, CL, 1956, p. 233-235). Même si la prostitution sacrée est connue de la civilisation sémitique du Nord, on ne peut la considérer comme prouvée dans le rituel du pèlerinage mekkois.

12. *Marchés et foires.* — Il est certain par contre que les pèlerinages arabes avaient une haute signification économique et sociale; ils étaient liés à des marchés dits *mausim*, pl. *mawâsim* (cf. Wellhausen, *Reste...*, 87-94, 246 sq., et 98-101 sur les mois saints comportant trêve obligatoire; H. Lammens, *Les sanctuaires préislamites*, 105-117 [= 141-153], *La Mecque à la veille de l'Hégire*, Beyrouth, 1924, p. 57 sq., 116-171 [= *Mél. Un. S.-Joseph*, IX, 1924, p. 153 sq., 212-267]; A. J. Wensinck, art. *Mawsim*, dans *Enc. de l'Islam*, III, Leyde, 1936; R. Dussaud, *Pénétration...*, 37; A. Causse, *op. cit.*, 745 sq.; Chelhod, *op. cit.*, 145-157; M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, 34 sq.; R. Brunschwig, *Coup d'œil sur l'histoire des foires à travers l'Islam*, dans *Recueils de la Société Jean Bodin*, V, *La foire*, Bruxelles, 1953, p. 43-74 [surtout p. 43 45]; M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, dans *Études musulmanes*, VII, Paris, 1959, t. II, p. 599-610, surtout p. 604-608 sur les « trêves de Dieu » à l'occasion de ces marchés).

La plus célèbre de ces foires paraît être celle de 'Okâz dans le Hedjaz, peu éloigné de la Mecque; on en trouvera une description détaillée dans Wellhausen, *Reste...*, 89-91 et chez les différents auteurs cités plus haut. A côté de leur fonction économique d'échange des produits, ces foires en avaient une autre, sociale et politique. « Les données sporadiques, parfois contradictoires, de la tradition musulmane ne permettent pas de dresser une liste sûre, ni de fixer toujours parfaitement la localisation de ces marchés annuels; mais elles nous renseignent toutefois suffisamment sur leurs traits généraux... Il s'agissait toujours d'une foire-pèlerinage, en un lieu sacré, en un temps sacré : institution dont le nom *mausim* impliquait sans doute à l'origine une fête saisonnière liée... à la marque des troupeaux. Dans un pays où sévissaient la razzia, la vendetta et la guerre intestine, les rassemblements n'étaient possibles avec une suffisante sécurité qu'en des emplacements neutres, que ceux-ci fussent à l'ordinaire habités ou complètement nus, et à des dates réparties sur les quatre mois sacrés pendant lesquels la religion imposait une trêve chaque année. Quel qu'ait été, dans le détail, le système du comput, on peut tenir pour assuré que le cycle des foires avait un caractère saisonnier. Dans l'intervalle des sacrifices d'animaux, lapidations, stations, courses, circumambulations et autres actes cultuels, les visiteurs s'adonnaient au commerce librement; le « marché » ou soûq... représentait l'aspect utilitaire du *mausim;* non point confiné, d'ailleurs, au négoce, mais débordant sur le domaine des relations sociales, judiciaires (arbitrages et condamnations), politiques (paix et alliances), comme il est naturel en ces rencontres exceptionnellement pacifiques entre membres de clans hostiles ou de tribus ennemies. Sur le tout se brochaient, ainsi qu'on le constate un peu partout ailleurs dans le monde, des divertissements : jeux physiques, tournois littéraires, dont l'allure profane ne doit pas faire oublier le mobile originel, magique ou religieux, que rappelait, en fin de séance, un sacrifice public. Les joutes de poètes qui ont rendu 'Okâz célèbre étaient, à coup sûr, par la valeur mystique attachée au panégyrique et à la satire, par la portée symbolique de la défaite ou de la victoire, un levier puissant dans les rapports entre les individus et entre les groupes... » (Brunschwig, *op. cit.*, 43-45). Ces concours littéraires et gymniques sont tout spécialement dignes d'être notés (voir aussi Smith, *Lectures...*, 277), car on les trouve ailleurs fréquemment liés à

des pèlerinages et ils sont souvent d'origine sacrale (Steffes, *op. cit.*, 200). D'après Causse (*op. cit.*, 739-750), ces pèlerinages bariolés, avec toute leur signification sociologique, seraient à l'arrière-plan de la grande vision prophétique du rassemblement des peuples autour de la nouvelle Jérusalem (cf. Is., LX).

IV. DÉSIGNATIONS ET SIGNIFICATIONS DU PÈLERINAGE DANS L'ORIENT SÉMITIQUE. — L'interprétation traditionnelle de *'omra* est simplement le mot « culte » (Wellhausen, *Reste...*, 78); mais G. Ryckmans en donne une autre explication. Étymologiquement, ce serait la « durée » mesurée par le circuit des astres (*op. cit.*, 203 *a*). L'une et l'autre étymologie ne donne, en tout cas, pas le sens de « pèlerinage ».

Sera-t-on plus heureux avec le mot arabe *ḥajj*? Le mot se retrouve en effet dans l'hébreu, l'araméen, comme dans le sabéen (cf. Wellhausen, *Reste...*, 99, 110, 141; M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 297 sq.; Th. Noeldeke, dans J. Hastings, *Enc. of Rel. and Ethics*, I, Édimbourg, 1908, p. 668 *a*; W. Popper, *ibid.*, X, 1918, p. 23; A.-G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris, 1953, p. 337; G. Ryckmans, *op. cit.*, 217 *a*, 222). On a souvent voulu trouver le sens fondamental de *ḥajj* dans une racine qui voudrait dire « danser » (*supra*, col. 578; Wellhausen, *op. cit.*, 110, 141; Chelhod, *op. cit.*, 163 et note 2; Clemen, dans *Der Islam*, X, 1920, p. 166, note 4, plus réservé; Barrois, *op. cit.*, II, 337 : « ce nom... désignerait primitivement le circuit accompli autour du sanctuaire par les fidèles et les pèlerins »; J. Wensinck, *Some semitic rites of Mourning and Religion*, 45 et bibliographie). On en a rapproché le rite accompli par les prêtres de Ba'al au Carmel, bien que ce ne soit pas le mot *ḥâg* qui soit ici employé mais le *psḥ*, suggérant une « danse claudicante » (cf. Smith, *Lectures...*, 432; Cook, *ibid.*, 671 sq.; T. Herzel Gaster, *Passover*, Londres-New York, 1958, p. 23-25 et la bibliographie citée p. 96). C'est par une réminiscence de cette danse claudicante des prêtres de Ba'al que A. Jeremias compte parmi les rites du *ḥajj* « la course *claudicante* autour du temple » (*Allgemeine Religionsgeschichte*, Munich, 1918, p. 93). Clemen considère cette assertion comme non justifiée (*Der Islam*, X, 1920, p. 166, note 4) mais renvoie à Wensinck (*op. cit.*, 43 sq. et 47) qui l'admet. R. de Vaux (*Les Prophètes de Baal sur le mont Carmel*, dans *Bull. du musée de Beyrouth*, V, 1941, p. 7-20) ne rattache à *psḥ* que la notion de « fléchir le jarret ». Quant à la danse, dans sa récente *Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum* (Stuttgart, 1959), E. L. Ehrlich est très affirmatif : « Le point culminant de la fête est, avec les sacrifices, un commun circuit autour du sanctuaire (Ps., LXVIII, 25 sq.; XXVI, 6; CXVIII, 27) et la procession aussi bien évoluait en pas de danse (Ps., XLII, 5; LXXXVII, 7). Un tel circuit à l'origine était peut-être un élément essentiel d'une célébration festive : le concept de *ḥag* (danse) est devenu la désignation d'une fête » (p. 32). ... « Les trois anciennes fêtes de moissons portent ensemble le nom de *ḥag* : *ḥag ham-maççôt*, *ḥag haqqaçîr*, *ḥag ha-asiph* (Ex., XXIII, 15 sq.). Le mot *ḥag* signifiait à l'origine Umgang, Reigen, et fut employé plus tard au sens général de fête. Même le nom de *pâssah* (s'agiter sur une jambe, sauter) évoque encore qu'à l'origine la fête de Pâque fut exécutée par une danse » (p. 36). Th. Noeldeke, au contraire, a rejeté cette théorie : « The theory that it primarily refers to « dancing » rests on no evidence » (*op. cit.*, 668, note ※) ainsi que Vigouroux (*D. B.*, II, 2218, art. *Fêtes juives*). Pour Popper, le sens de « faire un circuit » n'est qu'un sens secondaire de la racine bilittère *ḥg* et le sens fondamental serait celui de « pèlerinage », « aller à une place de refuge ». Conti-Rossini (*Chrestomathia arabica meridionalis epigraphica*, Rome, 1931, p. 145) donne comme sens fondamental de la racine *hgg* en sud-sémitique « célébrer une fête » et Mgr Ryckmans veut bien nous confirmer ce sens dans une lettre : « faire un trajet, un pèlerinage vers un lieu ». Le circuit était connu par ailleurs et exprimé par les racines *ṣḥr* et *qyf*, *mqf* (cf. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 217). Tout en croyant « très assuré » que le sens primitif de *ḥajj* était celui de « faire le tour d'un objet avec solennité » (*Religions sémitiques*, 297), le P. Lagrange faisait des réserves sur la danse sacrée que le mot impliquerait. On peut accentuer ces réserves et considérer que la racine signifie premièrement un déplacement vers un lieu habité ou fréquenté par la divinité, sans préjuger des rites qui s'accomplissaient au lieu sacré.

BIBLIOGRAPHIE. — Aux références insérées dans le texte ajouter : Hans Rust, *Heilige Stätten*, Leipzig, 1933. — B. Kötting, art. *Wallfahrt.* I. *Religionsgeschichtlich*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3e éd., VI, Tubingue, 1962, col. 1537-1539. — Konrad Hoffmann, art. *Wallfahrt*, I, *Religionsgeschichtlich*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2e éd., Fribourg-en-Br., 1938, col. 735 sq. — Schneider, art. *Wallfahrten*, dans Hanns Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin-Leipzig, IX, 1938-1941, col. 68-70.

J. HENNINGER, S.V.D., et H. CAZELLES.

V. LES PÈLERINAGES EN ISRAËL. — Dans la législation classique (Deut., XVI, 16; Ex., X, 9; Lev., XXIII, 41, etc.), le mot חג lie les deux idées de fête religieuse et de pèlerinage. Les fêtes principales étant rattachées à des lieux de culte, à Jérusalem à partir de la centralisation, elles comportent un voyage religieux, un pèlerinage, pour s'y rendre. Mais la connexion n'est pas rigoureuse. Il est possible que le mot ait d'abord signifié le mouvement d'une procession pour une fête. Le plus souvent, il désigne la fête elle-même (Am., V, 21; VIII, 10). L'idée, peut-être primitive, d'un tour (חגג, Ps., CVII, 27) a été supplantée par celle de célébration. En fait, ce n'est pas l'étymologie qui peut révéler l'origine et l'évolution des pèlerinages bibliques, mais l'étude des sanctuaires et le progrès de la législation.

1° *L'époque patriarcale.* — On ne peut assimiler les pérégrinations des patriarches à des pèlerinages. Mais les traditions ont retenu leurs rapports avec certains lieux de culte cananéens, les rédacteurs postérieurs ont fait de ces relations les étapes décisives de leur récit, et ces sanctuaires, marqués par le passage des pères, sont devenus des lieux privilégiés pour la religion d'Israël. Ces sanctuaires sont : dans l'histoire d'*Abraham*, Sichem (Gen., XII, 6), Béthel (Gen., XII, 8; XIII, 3), Hébron ou Mambré (Gen., XIII, 18; XVIII, 1 sq.; XXIII; XXV, 9), Bersabée (Gen., XXI, 33), le puits de Lahaï Roï (Gen., XVI, 13), et le lieu mystérieux de la bénédiction de Melchisédech (Gen., XV, 20) et du sacrifice d'Isaac (Gen., XXII).

Le souvenir d'*Isaac* se trouve lié à Lahaï-Roï (Gen., XXV, 62) et à Bersabée (Gen., XXVI, 23-25), celui de *Jacob* à Penuel (Gen., XXXIII, 31), à Béthel (Gen., XXVIII, 16-22, et XXXV, 6-15), à Sichem (Gen., XXXIII, 20). Ce sont déjà des sanctuaires cananéens, où l'on adore le dieu suprême, El, sous l'un de ses attributs, El Olam à Bersabée, El Berith à Sichem. Ils sont établis dans des lieux caractéristiques, hauteur (Béthel), point d'eau (Bersabée), auprès d'arbres sacrés (chênes de Moré à Sichem, chêne de Mambré à Hébron, chêne de Béthel). Les patriarches y ont vénéré leur propre dieu, reconnu sous le nom cananéen local, et ont perpétué le souvenir de la théophanie dont ils ont été les bénéficiaires, parfois en changeant le nom du lieu, Luz devenant Béthel, d'après la tradition de Gen., XXXV, 16, El Berith de Sichem

devenant El Elohe Israël, Gen., XXXIII, 20, le plus souvent en y érigeant un autel ou une stèle (à Sichem, Béthel, Mambré, Bersabée). La mémoire des patriarches se conservait encore dans leur sépulture : Abraham et Sara à Hébron, Isaac et Jacob à Hébron, Rachel à Bethléem-Ephrata, où une stèle est érigée (Gen., XXXV, 20), Joseph à Sichem (Jos., XXIV, 32).

Ces traditions rapportées par la Genèse révèlent des traits fondamentaux de la religion d'Israël, qui valent pour ses fêtes comme pour ses pèlerinages. Cette religion se superpose à un cadre religieux antérieur, cananéen, auquel elle emprunte des localisations et des rites. Mais, à la signification naturiste primitive, elle substitue les souvenirs historiques du clan élu, souvenirs de ses fondateurs et de leurs rapports privilégiés avec leur dieu, perpétués par la fidélité et l'attente de la réalisation de promesses, elles-mêmes liées aux lieux sacrés.

2° *L'époque des Juges.* — Les patriarches sont des nomades que leurs déplacements, plus ou moins cycliques, ramènent vers les lieux saints du pays où ils nomadisent. Avec l'entrée en Canaan et la sédentarisation des tribus, les sanctuaires, dont elles s'emparent, assument, suivant les cas, des rôles différents : certains restent des lieux de culte locaux, propriété d'une tribu ou d'un groupe déterminé, d'un caractère particulariste; d'autres sont vénérés par un groupement de tribus, voire par tout le peuple, et favorisent le rassemblement et l'unité.

Pour les tribus du nord, Gédéon établit un autel à Ophra d'Abiézer (Jud., VI, 24), destiné à substituer le culte de Yahweh à celui de Baal. Plus nettement particulariste est le cas des Danites. Ils possédaient un autel à Çoréa, au pays de Samson (Jud., XIII, 19). Lors de leur migration vers le nord, ils entraînent un lévite consacré à un culte privé pour en faire « le prêtre d'une tribu et d'un clan en Israël » (Jud., XVIII, 19); le nouveau sanctuaire de Laïs-Dan (Jud., XVIII, 20) restera jusqu'à l'invasion assyrienne un point de regroupement pour le nord d'Israël. Particulariste encore est l'autel que se construisent, au-delà du Jourdain, les tribus de l'est (Jos., XXII), et qui suscite la réprobation du reste des tribus, groupées à Silo (Jos., XXII, 12). Il reste toléré, aucun sanctuaire n'ayant alors une attirance suffisante pour regrouper tout Israël.

D'autres lieux jouent pourtant, dès cette époque, un rôle centralisateur, Sichem, Gilgal et Silo. Sichem devient le centre de la confédération que préside Josué : l'alliance entre les tribus y est conclue (Jos., XXIV, 25), et une *massebah* commémorative y est érigée sous le chêne d'El-Berith. Le caractère central de ce lieu, au moins pour les tribus du nord, est manifeste lors de la proclamation royale d'Abimélek (Jud., IX, 6) et de la rencontre de Roboam avec les représentants d'Israël, rencontre qui consomma le schisme (I Reg., XII, 1-9). Le culte des Samaritains sur le mont Ebal a des racines qui remontent très haut (Deut., XXVII).

Gilgal est aussi un sanctuaire où se fait l'histoire d'Israël. On y retrouvait les souvenirs de l'entrée en Terre Promise (Jos., IV, 19). Samuel y vient pour juger Israël (I Sam., VII, 16), et Saül y est proclamé roi (I Sam., XI, 15); il y offre des sacrifices, et Agag y est égorgé. Mais la Bible, peut-être parce que ce sanctuaire a été réprouvé par la suite, n'y signale pas un pèlerinage régulier, comme elle le fait pour Silo, dont les traditions devaient être reprises ensuite par Jérusalem.

Silo est en effet, à l'époque ancienne, le sanctuaire où est pour la première fois attesté un חַג, un véritable pèlerinage. L'Arche y avait été déposée, dans une position centrale qui en faisait le centre spirituel du pays. Josué y avait fait le partage du pays (Jos., XVIII, 1). Sans doute le premier sanctuaire de Yahweh y fut-il construit (Jug., XVIII, 31). On y venait chaque année pour sa fête, vraisemblablement celle des Tabernacles : « La fête de Yahweh se célèbre chaque année à Silo » (Jud., XXI, 19). Des rondes de jeunes filles y dansaient parmi les vignes. Le Livre de Samuel décrit minutieusement le pèlerinage annuel d'Elqana et de sa famille (I Sam., I). Le père offrait un sacrifice; la part donnée aux prêtres (et les sacrifices devaient être fréquents, pour que le scandale des fils d'Éli ait été si grand), la famille mangeait en commun dans une dépendance du temple. L'histoire d'Anne montre qu'il ne s'agissait pas d'un simple rite; la prière de la mère de Samuel devant Yahweh Sabaot est l'exemple d'une piété personnelle s'exprimant dans le cadre du pèlerinage. Le culte de Silo devait disparaître après la destruction du sanctuaire par les Philistins, et l'enlèvement de l'Arche. Mais Jérusalem, après le retour de l'Arche, allait en reprendre les traditions, et la Mishna (traité *Zebahim*, XIV, 4-8) exprima la conscience que le Judaïsme a eue de cette continuité.

Le Livre de Samuel atteste encore, pour cette époque, des pèlerinages à Béthel (I Sam., X, 3), à Miçpa (I Sam., X, 7).

3° *L'époque royale jusqu'à la centralisation du culte.* — La monarchie israélite, pour les pèlerinages, présente un double aspect. D'une part, les vieux sanctuaires subsistent et restent des centres d'attraction religieuse. Le schisme et la formation du royaume du Nord donneront même à deux d'entre eux, Béthel et Dan, un regain d'activité. D'autre part, Jérusalem, qui conserve l'Arche, dont le Temple atteste la grandeur de David et de Salomon, et rappelle les promesses faites à leur dynastie, exerce une attraction croissante, que le schisme n'altère pas, et que la destruction de Samarie, puis la centralisation du culte, sous l'influence du Deutéronome, rendront définitive.

La persistance des vieux sanctuaires et des pèlerinages qui s'y rendent est largement attestée. C'est à Gabaon que le jeune Salomon se rend et demande à Yahweh la sagesse (I Reg., III, 4). Amos est témoin des pèlerinages à Gilgal (Am., IV, 4; V, 5) et à Bersabée (V, 5); il les condamne, non pas au nom de l'unité du sanctuaire, mais parce que le culte qui s'y rend ne lui paraît plus correspondre à la vraie « recherche » de Yahweh. A Dan et à Béthel, il s'agit d'un renouvellement consciemment voulu par Jéroboam pour faire pièce à l'influence de Jérusalem, favorable à la monarchie davidique (I Reg., XII, 26-33) : il y institue une fête rivale, et le peuple « y alla en procession ». Dès lors existe un pèlerinage de caractère schismatique. Amos (VII, 13; cf. Os., X, 15; XII, 4; Jer., XLVIII, 13) profitera de ses rassemblements pour faire entendre la voix du Yahwisme intransigeant. Ces pèlerinages locaux sont d'ailleurs condamnés à plus ou moins bref délai : la vie religieuse d'Israël est déjà centrée sur Jérusalem.

David, conquérant de la ville jébuséenne, en fait la continuatrice de Silo en y amenant l'Arche au cours d'une procession (II Sam., VI), qu'une fête anniversaire rappellera (Ps., XXIV, 7-10 et CXXXII) : « Avec l'arche se fixaient à Jérusalem les traditions religieuses de la fédération des douze tribus, l'histoire du salut qui allait de la sortie d'Égypte à la conquête de la Terre Sainte » (de Vaux). Dès la dédicace du Temple par Salomon paraît avoir commencé la célébration des trois grandes fêtes annuelles, motif essentiel du pèlerinage à Jérusalem (I Reg., IX, 25); la réflexion que le rédacteur des Rois prête à Jéroboam (I Reg., XII, 27) montre l'importance immédiate que prit ce pèlerinage.

Il ne fut pas toujours sans ombres. Sans compter les pratiques idolâtriques qui s'introduiront à Jérusalem et au Temple, il risquait de dévier vers un formalisme vide et superstitieux. Cela lui vaudra les invectives des prophètes, qui ne condamnent ni le pèlerinage, ni les fêtes en eux-mêmes, mais leur caractère extérieur que ne vient animer ni un amour intérieur de Yahweh, ni un souci de purification morale et de justice (Am., v, 21-25; Is., i, 11-17; Mic., vi, 6; Jer., vii, 1-11); Jérémie ira jusqu'à prédire à Jérusalem le sort de Silo, à moins d'une conversion, qui ne viendra pas (Jer., vii, 12-15).

4° *La centralisation du culte. La législation des pèlerinages.* — L'attirance exercée sur tout Israël par Jérusalem, la prédication des prophètes contre les sanctuaires schismatiques, préparaient une centralisation du culte. Même après la destruction du Temple, on y verra venir des pèlerins du nord (Jer., iv, 15). Mais la centralisation, inspirée par les prophètes, ne se fût pas réalisée sans l'autorité royale.

Dès le viii^e^ s., Ézéchias la tente (II Reg., xviii, 22) et convoque le peuple à Jérusalem pour une Pâque solennelle (II Chr., xxx, 13). Mais la réforme définitive n'est faite que par Josias, en 621, après la découverte du Deutéronome. Cette fois encore, une Pâque solennelle la consacre (II Reg., xxiii, 22). Les événements empêcheront la réforme de porter immédiatement ses fruits, mais la législation a déjà fixé les principes du pèlerinage, tel qu'il s'épanouira après l'exil.

Les plus anciens codes, le code élohiste et le code yahviste de l'Alliance, précisent déjà l'obligation d'une triple célébration : « Trois fois l'an, tu feras le *ḥag* pour moi... Trois fois l'an, toute ta population mâle se présentera devant le Seigneur Yahweh » (Ex., xxiii, 14 et 17). Les trois fêtes sont celles des Azymes, au mois d'Abib, la fête de la Moisson, et la fête de la Récolte. Le Deutéronome (xvi, 1-17) précise le nom des fêtes, Pâque (cf. *D. B. S.*, vi, 1134), Semaines, Tentes, et ajoute aux lois anciennes l'obligation pour les mâles de se rendre devant Yahweh, « au lieu qu'il aura choisi » (Deut., xvi, 2, 6, 16), c.-à-d. à Jérusalem. La prescription s'adresse aux hommes, mais il est naturel de penser que le pèlerinage, comme à Silo, avait un caractère familial. Des fêtes comme les Pâques d'Ézéchias et de Josias ont dû déjà entraîner des déplacements importants de pèlerins, avec leurs conséquences pour l'activité et l'économie du Temple. Mais le pèlerinage le plus important paraît avoir été celui des Tentes. C'était déjà la fête pour laquelle Elqana montait à Silo, et elle restera jusqu'à Josèphe (*Ant.*, VIII, iv, 1) « la fête la plus sainte et la plus grande chez les Hébreux ». Il est possible que le rite principal de la fête, l'édification des huttes, ne se soit imposé à Jérusalem qu'après l'exil (Neh., viii, 17; cf. *D. B. S.*, vi, 636). Peut-être les pèlerins apportaient-ils souvent avec eux la matière de leurs sacrifices, mais il est vraisemblable que le Temple possédait dès lors une organisation commerciale pour la fourniture des victimes, comme elle est attestée après l'exil.

5° *Après l'exil.* — La restauration qui suivit l'exil, après la reconstruction du Temple, rétablit le pèlerinage de Jérusalem, inauguré par la Pâque de 515 (Esdr., vii, 19); la fête des Tentes est célébrée solennellement (Neh., viii). Le *ḥag* va se développer avec un double caractère : respect des formes légales et piété confiante, qu'attestent les psaumes.

Les formes légales, encore très générales dans l'Exode et le Deutéronome, sont précisées par les traditions que réunira la Mishna. L'obligation légale ne visait que les hommes; en étaient exempts les femmes, les vieillards, les malades, les enfants, les esclaves, les aveugles, etc. (*Hagiga*, i, 1); d'après Luc., ii, 42, les enfants n'auraient été emmenés qu'à leur douzième année, lorsqu'ils pouvaient se passer de leur mère (*Sukka*, ii, 8). Au moins à l'époque hellénistique, les pèlerins venaient de l'étranger, par terre ou par mer (Philon, *De monar.*, ii, 1; Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, ii, 2; XVIII, ix, 1; cf. la Pentecôte célébrée par S. Paul, *Act.*, xxi).

Les fêtes étaient préparées par une instruction du peuple, une collecte des fonds nécessaires, la fourniture au Temple de la matière des sacrifices et la purification des ustensiles. Après la montée, qui prenait la forme de caravanes (Luc., ii, 41-45), les fêtes étaient remplies par les sacrifices rituels, les prières et des réjouissances de caractère populaire. L'afflux des pèlerins exigeait des mesures de police : à l'époque romaine, le procurateur montait à Jérusalem pour la Pâque. Les chiffres indiqués par les historiens sont énormes : 2 700 000 participants d'après Josèphe, en 67, 255 000 victimes pour la Pâque de 65. Même s'il y a exagération, l'ampleur des foules n'allait pas sans risques de désordres; les conséquences en seront catastrophiques lorsque Titus, en 70, enfermera dans la ville les pèlerins de la Pâque.

La piété de ces pèlerinages s'exprime dans les psaumes des Montées (cxx-cxxxiv) qui datent sûrement, en majeure partie, d'après l'exil. Ils expriment la sécurité que donne à son peuple l'habitation de Yahweh dans son Temple, au milieu de la ville solidement bâtie dans ses montagnes (Ps., cxxv), la joie de participer au culte et de se retrouver dans l'unité de la race élue (Ps., cxxii, cxxxiii, cxxxiv), et pardessus tout la confiance des humbles, pauvres sur la terre, au milieu d'une nation persécutée, et dont l'espérance religieuse est le seul recours (Ps., cxxiii, cxxiv, cxxv, cxxvii, cxxix, cxxx, cxxxi). Avec plus d'emphase et un grand attachement aux usages liturgiques, Jésus ben Sirach exprime la même joie et la même admiration en décrivant Onias officiant à la fête de l'Expiation (Eccli., l). La libération après la crise maccabéenne devait renforcer, sauf dans quelques groupes originaux, l'attachement des Israélites pour leur ville et leur Temple.

6° *Les pèlerinages du Judaïsme.* — La ruine du Temple en 70, puis la destruction de la nation sous Hadrien ne devaient pas arrêter le mouvement de la piété juive vers la Terre Sainte. Il a perdu son but liturgique, mais il reste marqué par les souvenirs nostalgiques du passé, l'espoir messianique d'un retour, et s'enrichit de la dévotion envers les grands docteurs dont les tombes sont vénérées en Palestine.

Le désir du retour est attesté par la découverte des catacombes de Beth-Shearim (B. Mazar, *Beth Shearim*, i, *The catacombs*, i-iv, Jérusalem, 1957 [hébreu et résumé en anglais]), gardant les tombes de Juifs des iv^e^-v^e^ s. ayant voulu que leur dépouille fût ramenée de fort loin dans la terre des ancêtres. En dehors de Jérusalem, les pèlerins, surtout après l'unification par l'Islam du monde oriental, visitent les tombes de Zabulon à Sidon, de Rabbi Meïr à Tibériade, de Siméon ben Yohaï à Mérom; ils se rendent à Safed, grand centre rabbinique (où une prophétie plaçait le début du règne futur du Messie), qui gardait la tombe du prophète Osée, à la grotte d'Élie au Carmel, à la tombe de Samuel à Nebi Samwil; à Bethléem, ils vénéraient la tombe de Rachel. Plus loin, en Mésopotamie et en Iran, d'autres tombes préservaient les souvenirs de l'époque de l'exil : celles de Nahum, près de Mossoul, d'Esdras à Kurna, près de Bassorah, d'Ézéchiel, auprès de Babylone, où se trouvait la synagogue de Daniel, enterré près de Kirkouk; Esther et Mardochée reposaient à Hamadan, Jérémie à Fostat, en Égypte. Ces monuments appartenaient en propre au Judaïsme.

A Jérusalem, les Juifs rencontraient les communautés chrétiennes et musulmanes qui se partageaient

les Lieux Saints. L'enceinte du Temple, d'abord abandonnée, avait été prise par l'Islam depuis la visite du kalife Omar. Du moins des Juifs étaient-ils employés parmi le personnel du sanctuaire, et on leur abandonnait le mur des Lamentations, reste de l'enceinte d'Hérode. Si les tombes des patriarches, à Hébron, restaient interdites, on pouvait visiter, sur la colline de Sion, celle de David, dont la localisation ne paraît pas antérieure à la tradition chrétienne, et aux Croisades. Et l'un des désirs du pèlerin était de mourir pendant son pèlerinage, et de reposer dans le cimetière de la vallée de Josaphat, attendant la résurrection.

La doctrine du pèlerinage avait été fixée par les docteurs. Rabbi Johanan ben Zakkai l'encourageait formellement. Le sacrifice étant supprimé, l'on insiste sur la prière; Rabbi Gamaliel II introduit dans le rituel de la Pâque les prières pour la restauration de Jérusalem. Vers l'an mille, des Juifs caraïtes de Choufout-Kale, en Crimée, viennent à Jérusalem. Au moment des Croisades, les pèlerinages sont mieux connus. En 1211, trois cents rabbins d'Europe occidentale, particulièrement d'Angleterre, vont en Palestine. Et nous avons le récit de Benjamin de Tudèle, parti de Catalogne en 1160, qui parcourut tout l'Orient jusqu'en 1173. Il fait, il est vrai, plutôt figure d'un docteur désireux de visiter les savants des communautés où il passe. Mais il a été à tous les principaux lieux saints du Judaïsme : Jérusalem, où il a recueilli des traditions sur la localisation de la tombe de David, les tombes d'Ézéchiel, d'Esdras en Babylonie, de Mardochée et d'Esther en Perse. Se prolongeant jusqu'aux temps modernes, le pèlerinage devait rester un trait du Judaïsme, original par rapport aux coutumes musulmanes et chrétiennes par les espoirs messianiques et l'attente d'une restauration de la nation des ancêtres.

Bibliographie. — Maurice Vieyra, *Les pèlerinages en Israël*, coll. *Sources orientales*, Le Seuil, Paris, 1960. — R. de Vaux, *Les Institutions de l'A. T.*, II, Paris, 1960. — H. Lesêtre, art. *Pèlerinages*, dans *D. B.*, V, 24-26. — R. Roussel, *Les pèlerinages à travers les siècles*, Paris, 1954. — Benjamin de Tudèle, *Massaot schel Rabbi Binjamin*, Paris, 1830. — Baron, *A social and religious history of the Jews*, I, II, IV, New York, 1957.

M. Join-Lambert.

PÈLERINAGES AUX LIEUX SAINTS ANTÉRIEURS AUX CROISADES. — Sous l'influence des prophètes, le Temple de Jérusalem était devenu le seul sanctuaire de Yahweh. Aux jours de fête prescrits, le parvis du Temple était, de ce fait, envahi de pèlerins; mais, même les jours ordinaires, il ne manquait pas de pieux visiteurs. Les premiers chrétiens de Jérusalem persévérèrent dans cette coutume. « Jour après jour, d'un seul cœur, ils fréquentaient assidûment le Temple » (Act., II, 46). « Pierre et Jean montaient au Temple pour la prière de la neuvième heure » (Act., III, 1). Cependant les chrétiens formaient un groupe à part, « ils se tenaient tous d'un commun accord sous le portique de Salomon » (Act., V, 2). Ils n'avaient pas encore de sanctuaire qui pût rivaliser avec le Temple. Les chrétiens qui visitaient Jérusalem venaient, comme Paul par exemple, « pour voir Pierre » (Gal., I, 18) ou bien « pour traiter d'une question litigieuse auprès des apôtres ou des anciens » (Act., XV, 2). La ville semble avoir été pour les chrétiens de l'extérieur le centre administratif, mais pas encore un lieu de pèlerinage.

1° *Premiers témoignages.* — Cependant la jeune Église pensait déjà à fonder un nouveau sanctuaire. Épiphane (315-403) rapporte que l'empereur Hadrien, lorsqu'il fit en 130 son tour d'inspection en Orient, trouva tout détruit à Jérusalem, « sauf quelques maisons et la petite église de Dieu, qui se trouvait à l'endroit de la chambre haute où les disciples étaient revenus après l'ascension du Sauveur. C'est là qu'elle était construite, sur la montagne de Sion » (*De mens. et pond.*, 14; *P. G.*, XLIII, 261). On honorait donc par cette « petite église de Dieu » le lieu où les apôtres attendirent l'Esprit-Saint après l'Ascension. Comme s'était déjà apaisée la fureur de destruction de l'année 70 sur Sion, il est possible que ce sanctuaire ait été antérieur à Hadrien. Il devint plus tard l'église de Sion, but de milliers de pèlerins. Il est certain que, de bonne heure, de nombreux chrétiens allèrent en pèlerinage au pays du Christ, par soif de connaissance religieuse ou simplement par piété. Mais de tels pèlerinages n'ont été que rarement fixés par écrit. Vers 150, Méliton, évêque de Sardes, partit pour la Palestine. Il voulait examiner le canon de l'Ancien Testament et de plus « recouvrer des extraits de la Loi et des Prophètes qui concernent notre Sauveur et toute notre foi ». C'est pourquoi il venait « là où a été annoncé et accompli ce que contient l'Écriture » (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV, 26, 14). Vers 212, l'évêque Alexandre de Cappadoce va à Jérusalem « pour y prier et visiter les Lieux (Saints) » (*id.*, VI, 11, 2). Tous deux savaient que de nombreux « théâtres » de l'Évangile étaient des lieux connus de tous, ce qui explique leur pèlerinage.

Origène (185-254) fut, à partir de 216, assez souvent dans le pays. Il nous a laissé quelques détails sur des lieux saints reconnus. On montre par ex. à Bethléem la grotte de la Nativité. Très tôt, les chrétiens honorèrent d'autres lieux du salut. « A propos du lieu du Crâne, nous avons appris que, selon la tradition juive, le corps d'Adam serait enterré là », écrit Origène. D'après une légende juive, Abraham était enseveli sous l'autel des holocaustes. Les chrétiens reportèrent cette croyance au lieu du Crâne ou Golgotha, qui était devenu leur centre religieux. En 135, tous les Juifs durent quitter le pays. Les chrétiens du monde païen recueillirent alors cette légende des « Hébreux », c.-à-d. de leurs frères d'origine juive. Elle remonte donc à un temps très ancien et elle ne disparut pas lorsque Hadrien fit recouvrir le Golgotha et le tombeau d'une terrasse qui portait son sanctuaire païen. Origène fut un des premiers pèlerins que l'on conduisit à ces lieux.

Lorsqu'il enseignait à Césarée, il eut son ami l'évêque Firmilien de Cappadoce parmi ses auditeurs. Selon S. Jérôme, il y vint à l'occasion « d'une visite des Lieux Saints » (*De vir. ill.*, c. 54). Pionius, doyen de Smyrne, mourut martyr sous Dèce. Devant ses juges il souligna qu'il avait parcouru « toute la Judée »; mais pour les avertir, il insista sur la mer Morte, qui témoigne encore de la colère de Dieu (O. von Gebhardt, *Ausgewählte Märtyrenakten*, IV, Berlin, 1902, p. 99 sq.). En 326, Ste Hélène fit un pèlerinage à Jérusalem. Les monuments construits sous Constantin durent augmenter le nombre des visiteurs des Lieux Saints. Quand fut instaurée la liberté de l'Église, les pèlerins affluèrent, selon Eusèbe (265-340), « du monde entier » (*Dem. Evangelica*, VI, 18), en particulier vers Jérusalem et Bethléem (*Vita Const.*, III, 28).

2° *Le Pèlerin de Bordeaux.* — Le Pèlerin de Bordeaux (333) fit de son voyage un récit bref et sec (Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, dans *C. S. E. L.*, XXXIX, Vienne, 1898, p. 3-33). Étant le plus ancien de tous les récits de pèlerinage, sa valeur n'en est pas moins inestimable. Il prit la route pour Constantinople avec la poste d'Empire; il traversa l'Asie Mineure en passant par Tarse, « d'où est Paul », par Sidon, « où Élie entra chez la veuve », et arriva en Palestine. A partir de ce moment ses remarques deviennent plus abondantes (auparavant il ne notait

presque que le nom des villes, et les relais de poste). Au Carmel, il pense à Élie; à Césarée il voit l'endroit où fut baptisé Corneille. De là il va à Scythopolis (Beisan) à travers la plaine d'Esdrelon, sans voir la Galilée ni le lac de Génézareth. Il tourne vers le sud-ouest et trouve après 6 milles la maison de Job en Aser. A Sichem, il découvre les lieux mentionnés dans S. Jean (ch. IV) : le puits de Jacob, le terrain de Joseph et Sychar. Bethel lui rappelle des souvenirs de l'A. T.; à Jérusalem, il visite tout d'abord le parvis du Temple. La piscine de Bezatha avec ses « 5 portiques » le jouxte au Nord (Joa., v, 2). Le roc de l'autel des holocaustes était seul à avoir survécu à la destruction du Temple. Une fois par an, les Juifs pouvaient venir s'y lamenter. A proximité se dressaient devant le temple païen « 2 statues d'Hadrien » (l'une était en réalité celle de son fils adoptif et successeur, Antonin le Pieux.) Le « pinacle du Temple » (Matth., IV, 6; Luc., IV, 9) avait été entre-temps localisé. Les traits légendaires ne manquent pas non plus, comme par ex. le sang de Zacharie sur les dalles (Matth., XXIII, 35). Du Temple il descend à la piscine de Siloé, dont l'eau, au dire des Juifs, ne coule pas le jour du sabbat. De là il remonte vers Sion. Il ne fait pas mention de « la petite église de Dieu », mais par contre de la maison de Caïphe, située tout près de là, et dans laquelle on honorait la colonne de la flagellation. On lui désigne le palais d'Hérode à la porte de Jaffa comme étant celui de David. Puis il redescend dans la ville, et voit à droite, à l'ouest du Temple, dans « la vallée », les ruines du prétoire de Pilate, à gauche « la colline du Golgotha » et à la distance d'un jet de pierre, le tombeau du Christ, honoré par Constantin d'une basilique d'une « grande beauté ». En bas, dans la vallée du Cédron, il se tient sur les lieux mêmes de la trahison; en haut, sur le mont des Oliviers, il se trouve devant une autre basilique érigée par Constantin, là où Jésus enseignait ses apôtres. Non loin de là se dresse la « colline » de la Transfiguration. A Béthanie, il visite le tombeau de Lazare, puis en descendant à travers le désert, avant l'entrée dans Jéricho, il voit à droite du chemin le sycomore de Zachée (Luc., XIX, 4). Il visite la source d'Élisée, et, la dominant dans le vieux Jéricho, il voit la maison de Rahab (Jos., II, 1-6; VI, 22-25). Le chemin qui le mène au Jourdain passe par le premier camp des Israélites. C'est là que Josué fit ériger 12 pierres du fleuve, et c'est là qu'il prescrivit la circoncision (Jos., IV, 20; V, 7). A 5 milles de la mer Morte, il trouve le lieu du baptême de Jésus; de l'autre côté du Jourdain, sur une colline, Élie s'éleva dans le ciel. Sur le chemin de Bethléem, il voit le tombeau de Rachel. Au lieu de la Nativité est construite la basilique de Constantin; « non loin » de là se trouvent les tombeaux de David, de Salomon et d'autres héros de l'A. T. Sur la route d'Hébron, le pèlerin arrive à la source où Philippe baptisa l'eunuque (Act., VIII, 36-39), puis au térébinthe de Mambré où le Seigneur apparut à Abraham (Gen., XVIII). Vient ensuite la visite des tombeaux des patriarches à Hébron.

Ce récit est un écho fidèle de la tradition la plus ancienne. Mais sur quelques points la tradition avait déjà perdu le bon chemin. Par ex. on ne connaissait plus l'ancienne situation de Jérusalem sur l'Ophel. Ce qui explique que l'on prenait les ruines du palais d'Hérode à la porte de Jaffa pour la résidence de David et que l'on plaçait le tombeau de ce dernier à Bethléem. De même on avait perdu tout souvenir du prétoire de Pilate (qui se trouvait vraisemblablement dans le palais d'Hérode). Les chrétiens du IV^e^ s. possédaient-ils sur d'autres points une tradition sûre, par ex. au sujet de la source où Philippe baptisait l'Éthiopien? Cette localisation se retrouve dans les récits de pèlerinages ultérieurs, de même que le sycomore de Zachée à l'entrée de Jéricho, bien que, d'après Luc., XIX, on dût le chercher dans la ville même. Ce texte, quoique le plus ancien, doit donc déjà être sérieusement vérifié à l'aide d'autres sources.

3° *Éthérie.* — Éthérie, une religieuse du nord de l'Espagne ou du sud de la France, écrivit de Constantinople pour les sœurs de son ordre, à la fin de son pèlerinage en Orient (probablement entre 385 et 388), un récit très vivant (Geyer, *loc. cit.*, 37-101; *Éthérie, Journal de Voyage*, texte latin, introduction et traduction par Hélène Pétré (*Sources chrétiennes*, XXI), Paris, 1948; D. Gorce, art. *Égérie*, 1961, dans *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, XV, col. 1-5 [longue bibliographie]). Malheureusement une partie seulement en a été conservée, que l'on a découverte en 1884. Elle aussi passa par Constantinople, dont la gloire dépassait pour longtemps encore celle de Rome, ce qui incita maint pèlerin à parcourir l'Asie Mineure et la Syrie. Son point d'attache fut Jérusalem. De là elle commença ses pèlerinages, d'abord à travers la Palestine. De cette partie de ses voyages nous n'avons que des fragments, que Pierre Diacre (1137) intégra dans son *Liber de locis sanctis*, qu'il écrivit en se servant de sources variées. En toute certitude on peut lui attribuer un passage sur le lac de Génézareth. La synagogue de Capharnaüm et l'église de la multiplication des pains, aujourd'hui remises à jour par les fouilles, correspondent exactement à son rapport. Le texte retrouvé en 1884 commence au milieu d'une visite au Sinaï, où elle est accueillie avec joie et guidée par des moines et des ermites. Tout était exactement fixé, non seulement le Sinaï comme montagne de la révélation, mais des détails comme le lieu où avait été érigé le veau d'or, et le buisson d'épines d'où Dieu parla à Moïse : « il est encore vert ». Les moines l'accompagnent jusqu'à Faran, puis elle suit la route des Israélites à travers le désert jusqu'à Clysma (Suez). Partout elle note des souvenirs bibliques, même en Égypte où elle était déjà allée de Jérusalem, sûrement à cause des colonies de moines du désert de Nitria et de la Thébaïde. De Clysma, des soldats l'accompagnent de campement en campement, jusqu'à la Thébaïde sur la route de Pelusium (Port-Saïd), d'où elle revient à Jérusalem en longeant le désert. Elle visite alors le mont Nébo, et, dans l'église, on lui montre le tombeau de Moïse. De la hauteur, la vue s'étend sur la vallée du Jourdain et la mer Morte. On lui dit que les colonnes de sel de Lot sont disparues depuis quelques années dans la mer. Elle décide ensuite de rechercher le tombeau de Job à Carnéa. Accompagnée comme toujours par des « saints », c.-à-d. des moines, elle remonte la rive ouest du Jourdain et arrive à Aenon, près de Salim, où Jean baptisait (Joa., III, 23). On situait cette scène dans un jardin où il y avait un bassin. A 200 m de là, est située Sédima (Salem), où, selon la tradition du pays, se rencontrèrent Abraham et Melchisédech. De l'autre côté du Jourdain, elle passe à Thisbé, patrie d'Élie, et près du torrent de Kerith où les corbeaux lui apportaient à manger pendant la famine (I Reg., XVII, 3-7). A Carnéa, on lui montre, sous l'autel d'une église qui n'était pas encore achevée, le tombeau de Job, découvert grâce à une révélation. Elle retourne de nouveau à Jérusalem, s'apprête à regagner son pays « après avoir vu en trois ans... tous les lieux saints », mais, d'Antioche, elle fait encore un détour vers la Mésopotamie. Son but était Édesse, très longtemps célèbre à cause du tombeau de l'apôtre Thomas. Elle en emporta une copie de la légendaire lettre du Christ au roi Abgar qui attirait aussi maints pèlerins. De là elle se dirige au sud vers Charris, sans doute identique à Harran où Abraham séjourna longtemps après son

départ d'Ur et avant qu'il ne gagnât Canaan (Gen., XI, 31; XII, 4). L'église était construite sur les fondations de la maison d'Abraham, « c'est du moins ce que disait le saint évêque ». Il lui montre aussi le puits où puisait Rébecca (Gen., XXIV, 15). A 6 000 pas de là, près d'un autre puits, s'élevait « une très grande et belle église ». C'est le puits dont Jacob roula la pierre pour abreuver le troupeau de Rachel (Gen., XXIX, 10). On la conduisit aux tombeaux de Nachor, de Bathuel et de Laban, et aussi à l'endroit où Rachel déroba les idoles à son père. Partout Éthérie rencontre de nombreux moines, et même des pénitents (Stylites). Mais ceux-ci ne peuvent guère avoir créé en si peu de temps toutes ces localisations. Ils avaient vraisemblablement adopté la tradition des Juifs, dont beaucoup s'étaient installés dans le pays après la captivité de Babylone. D'Antioche elle visite Tarse à l'aller, fait de là un crochet vers Séleucie pour voir le tombeau de Thècle, et revient à Constantinople en passant par Chalcédoine où reposait Euphémie, martyre également vénérée. Ici aussi elle va en pèlerinage « aux lieux des martyrs, qui sont très nombreux dans la région », et écrit alors le récit de son voyage qui se termine sur l'intention de visiter à Éphèse le tombeau de l'apôtre Jean.

Un tiers du récit conservé est consacré aux fêtes liturgiques de Jérusalem. Les jours de semaine et le dimanche, les offices avaient toujours lieu dans l'église du S.-Sépulcre, c.-à-d. dans la grande basilique à 5 nefs au pied du Golgotha qui s'élevait derrière elle, ou bien à l'Anastasis, le saint tombeau, situé à l'extrémité ouest de cet atrium intérieur. Les jours de fête, les fidèles allaient en procession vers d'autres lieux. La veille de l'Épiphanie, par ex., on se rendait à Bethléem pour fêter la naissance du Sauveur. On revenait à pied dans la même nuit et, après un court repos, les cérémonies liturgiques reprenaient au matin dans l'église du S.-Sépulcre. Le quatrième jour de l'octave, les fidèles allaient à l'Éléona, « c.-à-d. la belle église du mont des Oliviers », le cinquième jour à Lazarium (Béthanie), le sixième sur le mont Sion. Éléona était le nom de la basilique de Constantin, édifiée au-dessus de la grotte où, selon la tradition, Jésus parlait souvent à ses disciples. Éthérie assista à de nombreuses fêtes liturgiques, qui se continuaient quelquefois dans l'Imbomon, à 70 m au nord, sur une hauteur que l'on vénérait et que l'on vénère encore comme le lieu de l'Ascension. De même que le Pèlerin de Bordeaux, elle trouve dans la vallée du Cédron le lieu de la trahison; elle est la première à faire mention d'une « belle église » au lieu de l'Agonie, qui fut restaurée et agrandie en 1924 par les franciscains. L'église de Sion est très fréquentée, sauf le Jeudi Saint. Ce jour-là, l'évêque célèbre la messe au cours de laquelle « tous les fidèles communient... derrière la croix... mais seulement ce jour-là ». On ne connaissait donc plus la maison où s'était déroulée la Cène, vraisemblablement parce qu'elle avait disparu sous les ruines de l'année 70. A l'aube du Vendredi Saint, « tout bon chrétien monte sur la montagne de Sion »; là on vénère la colonne de la flagellation que le Pèlerin de Bordeaux avait encore trouvée dans la demeure de Caïphe. A 8 h tous sont « derrière la croix », sur le Golgotha. L'évêque sort la Croix et l'inscription de Pilate d'un coffret d'argent doré. Les fidèles viennent baiser ces deux reliques, puis passent devant un diacre qui offre à leur vénération la bague de Salomon et la corne avec laquelle le roi fut oint. Le jour d'honneur pour Sion était la fête de la Pentecôte : ce jour-là la communauté y célébrait le sacrifice de la messe. A Pâques, on montait sur la montagne de Sion après l'office du soir pour méditer les apparitions du Christ ressuscité à ses disciples. Le dimanche suivant on s'y retrouvait à la même heure, cette fois en souvenir de la conversion de Thomas. D'après le témoignage d'Éthérie la croyance la plus ancienne en faisait le centre de réunion des disciples après la Résurrection.

Son manuscrit s'interrompt dans la description de la consécration de l'église du Sépulcre le 13 septembre. On fêtait en même temps la découverte de la Croix, parce qu'on n'en connaissait pas la date exacte. La conviction que Salomon avait consacré le Temple à la même date augmentait encore la solennité de la fête. De tous les coins de l'Orient les pèlerins accouraient à Jérusalem pour cette fête qui durait 8 jours; « plus de 40 ou 50 évêques » étaient présents.

Ce récit de pèlerinage jailli d'une âme chaleureuse est le plus émouvant de ces siècles, et aussi le plus important. C'est le premier à nous faire part d'une connaissance de la liturgie primitive de Jérusalem, qui, avec ses prières et ses hymnes, la lecture de l'Écriture Sainte et les sermons, retenait la foule des fidèles, jour et nuit, pour de nombreuses heures. Éthérie elle aussi fut fascinée par cette liturgie, à tel point que sa mémoire retint même des détails. Ce qu'elle entend dire dans les différents lieux de pèlerinage est toujours intéressant, et souvent très important. Elle rapporte ce qu'elle a entendu, fidèlement, sans chercher à le vérifier. On constate chez elle, comme chez le Pèlerin de Bordeaux, l'attirance des chrétiens de ce temps-là pour les héros et les événements de l'Ancien Testament.

4° *S. Jérôme et ses contemporains.* — En 372, S. Jérôme fait pour la première fois un pèlerinage en Orient. « Par la Thrace, le Pont et la Bithynie » il gagne la Syrie (*Lettre*, III, 3); son chemin passait donc par Constantinople. Il se retire en ermite dans le désert de Chalcis, mais, en 382, il est de nouveau à Rome où il dirige des cercles d'ascètes autour de Paula et de sa fille Eustochium. Il se heurte à l'opposition de cercles plus vastes et écrit à Asella : « Prie pour que je revienne de Babylone à Jérusalem » (*Lettre*, XLV, 6). Dès son premier pèlerinage, il avait donc fait connaissance avec la Terre Sainte. Au cours de l'été 385 il quitte « Babylone » pour aller se fixer à Bethléem où son séjour est bientôt interrompu par une visite aux moines du désert de Nitria. Son amie Paula et sa fille le suivent sur la même route dès l'automne 385. Après la mort de Paula en 404, il raconte dans un long écrit sa vie et ses pèlerinages (*Lettre*, CVIII). Elle qui auparavant avait l'habitude de se faire porter par des eunuques, part d'Antioche à dos d'âne. A Césarée il y a maintenant à l'emplacement de la maison de Corneille une église; on lui montre aussi la demeure de Philippe et les « cellules » de ses filles (cf. Act., XXI, 9). En poursuivant son voyage elle passe à Nicopolis « qui s'appelait autrefois Emmaüs ». C'est le plus ancien témoignage sur le lieu de l'apparition rapportée dans Luc., XXIV, 13-32. A Jérusalem, elle visite « tous les lieux saints ». Mais elle ne mentionne que le Golgotha et l'église du S.-Sépulcre, ainsi que l'église de Sion dans laquelle on lui montre l'endroit où l'Esprit-Saint descendit à la Pentecôte, ainsi que la colonne de la flagellation. A Bethléem elle descend de la basilique de la Nativité « jusqu'à la tour d'Ader située non loin de là » et où Jacob gardait ses troupeaux (Gen., XXXV, 21 : Migdal Eder). C'est là que l'ange apparut aux bergers dans la nuit de Noël. Sur la route d'Hébron elle passe devant la source où fut baptisé l'Éthiopien (Act., VIII, 27), à Mambré elle voit encore les « traces du chêne d'Abraham ». A Hébron elle visite les tombeaux d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, mais, « selon l'opinion des Hébreux », Adam aussi est enterré là. Elle monte sur le mont des Oliviers, visite l'église de l'Ascension; sur le chemin de Béthanie, elle passe à Bethphagé où le Seigneur monta sur l'ânon, descend

vers Jéricho et voit à l'entrée de la ville non seulement le sycomore de Zachée, mais aussi le lieu de la guérison de l'aveugle (Matth., xx, 30; Luc., xviii, 35). Elle arrive aux 12 pierres de Gilgal, puis au lieu du baptême de Jésus, à la place même où les Israélites et plus tard Élie et Élisée traversèrent le fleuve. Son pèlerinage vers le nord la conduit à Béthel puis à Silo, « où l'on montre encore l'autel détruit ». Elle visite le puits de Jacob, et à Sébaste les tombeaux d'Élisée, d'Abdias et de Jean-Baptiste. Ici les démons hurlent dans le corps des possédés, et elle y a vu « des femmes qui marchaient suspendues dans l'air la tête en bas ». « En hâte » elle traverse Nazareth et Cana, visite Capharnaüm et, non loin de là, le lieu de la multiplication des pains, localisée aux Sept Sources. Elle monte sur le mont Tabor, maintenant généralement reconnu comme le mont de la Transfiguration. De là elle voit Naïm, en face, en bordure sud de la plaine d'Esdrelon. Comme en Palestine, elle visite en Égypte des lieux mentionnés dans l'Ancien Testament. Mais son véritable but était d'entrer en contact avec les moines du désert de Nitrie. Puis elle décide de rester à Bethléem, fonde un grand couvent de femmes et un asile pour les pèlerins.

Beaucoup d'autres Occidentaux se fixèrent en Terre Sainte. Non sans quelque exagération rhétorique S. Jérôme écrit : « quiconque a pu être premier en Gaule vient ici », de même « tout Breton qui a progressé dans la piété »... « Il y a ici presque autant de chœurs de moines qui chantent leurs psaumes, qu'il y a de nations différentes dans le monde » (*Lettre*, xlvi, 10*). Nous savons peu de choses sur les pèlerins qui, après avoir visité les Lieux Saints, sont rentrés dans leur pays. L'un d'eux était le Gaulois Postumianus (vers 400) : il rendit visite aux moines d'Égypte, joignit Alexandrie à Bethléem en 16 relais de poste, et y fut l'hôte de S. Jérôme (Sulpice Sévère, *Hist. Sacra, Dialogus*, i, 8; *P. L.*, xx, 189). Mélanie l'Ancienne quitta Rome en 373, passa 6 mois chez les moines d'Égypte et demeura ensuite jusqu'à sa mort à Jérusalem. Dans le couvent qu'elle fonda, les pèlerins trouvaient un accueil cordial (Palladius, *Hist. Laus.*, ch. 117 sq.; *P. G.*, xxxiv, 1225). Elle fut un modèle pour sa petite-fille Mélanie la Jeune qui, elle non plus, ne quitta plus Jérusalem. Elle édifia sur le mont des Oliviers un couvent de femmes pour environ 90 religieuses (M. Card. Rampolla, *Santa Melania Giuniore*, Rome, 1905, ch. 41, 23 et 64). Puis elle fonda deux couvents d'hommes, l'un près de l'église de l'Ascension, l'autre à l'Éléona, plus une église, « l'Apostoleion » (Rampolla, *op. cit.*, ch. 49, 27, 60). Sa vie, riche en œuvres de charité, est pauvre en contribution à la connaissance du pays. Un voyage la conduit à Constantinople : elle demande à l'empereur pour l'impératrice Eudocie la permission de visiter les lieux saints. Elle-même part plus tôt pour assister à Jérusalem aux cérémonies de la Semaine Sainte. Puis elle va au-devant de l'impératrice jusqu'à Sidon et visite avec elle « l'église de S.-Phokas, à l'emplacement où, à ce que l'on dit, se trouvait la maison de la Cananéenne » (Rampolla, *op. cit.*, ch. 58, 33 et 76). Sans aucun fondement biblique on avait localisé à Sidon le miracle opéré sur la fille de la Syrophénicienne (Marc., vii, 24-30; Matth., xv, 21-28). Eudocie elle aussi s'établit définitivement à Jérusalem, et fut enterrée à côté de S. Étienne dans l'église qui avait été construite en son honneur près de la Porte de Damas.

5° *Pierre l'Ibère.* — Pierre l'Ibère partit également pour Jérusalem avec l'intention de finir sa vie près des Lieux Saints. C'était le fils d'un prince de l'actuelle Géorgie, qui vint comme otage à la cour de Constantinople. Déguisé en esclave, il s'enfuit avec quelques compagnons et, traversant le Bosphore, ils marchèrent vers leur but. Il avait avec lui l'Évangile de Jean dans lequel il mit « un morceau du bois de la Croix » d'où, pendant une semaine, coula de l'huile en telle abondance « qu'ils la recueillaient dans leurs mains et en oignaient leur corps » (R. Raabe, *Pierre l'Ibère*, Leipzig, 1895, p. 10). Lorsque Jérusalem fut en vue, ils tombèrent à genoux et baisèrent le sol avec ferveur. Dans l'église du Sépulcre ils perçoivent la présence du Sauveur. « Ils portaient en eux la joie de gens qui ont déjà rencontré Jésus, l'aiment et habitent déjà au ciel avec lui » (Raabe, *l. c.*, 32). Sa biographie contient de nombreux miracles, mais aussi des faits tout simples. Sa vie d'ascète commence sur le mont des Oliviers, dans un des cloîtres fondés par Mélanie. Il prend part au dépôt des ossements de S. Étienne dans la basilique en construction, cérémonie dont le patriarche Cyrille d'Alexandrie avait pris l'initiative. Lui-même fait bâtir à la « Tour de David » un monastère qui accueille « les pèlerins et les pauvres venant aux Lieux Saints, de tous les coins du monde. » (Raabe, *l. c.*, 46). Comme Éthérie il visite sur le Nébo le tombeau légendaire de Moïse, au-dessus duquel s'élève « un très grand temple ». Sa biographie est le plus ancien document qui atteste la construction d'églises aux piscines de Bezatha et de Siloé (vers 450), ainsi que la présence de ruines du prétendu palais de Pilate.

Un livre signé du nom de Théodosius (530) énumère, avec une brièveté saisissante, mais dans un ordre peu rationnel, les lieux de pèlerinage en Orient.

Il commence par Jérusalem, saute ensuite au lieu du martyre de S. Clément au bord de la mer Noire, s'étend un peu sur l'Égypte, l'Asie Mineure, l'Arménie, revient à Jérusalem, etc. L'ensemble doit avoir été composé à partir de récits disparates, mais rend fidèlement compte de l'état des Lieux Saints vers 500. Le cycle de légendes s'est étendu : par ex. Abraham aurait voulu sacrifier son fils au pied du Golgotha; dans l'église de Sion on voit le visage, les bras et les mains de Jésus imprimés sur la colonne de la flagellation comme dans de la cire; à la piscine de Bezatha on montre le lit du paralytique. Au-dessus de la maison de Caïphe il y a maintenant une église dédiée à S. Pierre. Celle qui est située à l'emplacement du tribunal de Pilate s'appelle Ste-Sophie. Le culte marial fait aussi son apparition. L'église de la piscine de Bezatha est consacrée à Marie, ainsi qu'une autre « à Marie Souveraine, la mère du Seigneur » dans la vallée du Cédron. Non loin de là, Judas trahit son maître, « c'est là que le Seigneur lava les pieds de ses disciples et qu'il mangea ». En souvenir de cette scène, beaucoup s'étendent sur les rochers de la grotte et y prennent leur repas. Sur le mont des Oliviers il trouve 24 églises, sur le chemin qui descend à Béthanie il voit Bethpagé, où Jésus monta sur l'ânon. De Gilgal il rapporte une légende : il y a là un champ que Jésus laboura et une vigne qu'il planta; la récolte de blé et de vin en est envoyée à Constantinople pour l'eucharistie. Comme le Pèlerin de Bordeaux, il trouve le lieu du baptême de Jésus à 5 milles de la mer Morte, indiqué par une colonne érigée dans le fleuve. Sur la rive, l'empereur Anastase a construit une église et un monastère. Sur la rive est du Jourdain on arrive au lieu de l'ascension d'Élie. On peut de nouveau voir la colonne de sel de Lot; elle croît et décroît selon les changements de lune. Ce pèlerin situe aussi Emmaüs à Nikopolis; il est le premier à citer à Lydda le tombeau de S. Georges où s'accomplissent de nombreux miracles. On affirme maintenant que Corneille est mort martyr à Césarée, et que Jean-Baptiste a été décapité à Sébaste. A propos du Tabor il ne parle pas de la Transfiguration, mais fait une hypothèse théo-

logique : « Le Seigneur y apparut aux apôtres après la Résurrection » (d'après Matth., XXVIII, 16-20). Au bord du lac de Génésareth il énumère avec exactitude : Tibériade, Magdala, Sept-Sources, Capharnaüm, Bethsaïde, et monte de là à Panéas. Il situe aussi la multiplication des pains aux Sept-Sources, mais ajoute ce détail légendaire : « C'est ici que le Christ baptisa ses disciples ». Quant à Nazareth et à Cana, il ne fait que citer leurs noms et indiquer les distances qui les séparent. Il passe complètement sur Bethléem; mais il mentionne le chêne de Mambré et les tombeaux des Patriarches à Hébron. Il est le premier à nommer « la localité où demeurait Ste Élisabeth » à 5 milles de Jérusalem. C'est Ain-Karim où l'on honora plus tard la naissance de Jean-Baptiste. Les souvenirs de l'Ancien Testament sont encore largement représentés dans cet écrit. Quelques localisations sont certainement fausses, par ex. Béthulie, où Judith tua Holopherne, qu'il situe au sud de Gaza sur la route d'Égypte.

Par contre, c'est la première fois que Anathot est indiquée correctement, « à 6 milles de Jérusalem, là où est né et repose le prophète Jérémie ». L'afflux croissant de pèlerins amenait un nombre accru de questions; à cela s'ajoutaient les prétentions locales, si bien que l'on constate une forte augmentation de traits légendaires. Mais ce livre montre aussi que, depuis le IVe s., aucun doute ne surgissait quant au contenu même des Lieux Saints.

6° *Le Breviarius de Hierosolyma.* — Le « *Breviarius* de Jérusalem » dut faire son apparition vers la fin du VIe s. (Geyer, *op. cit.*, 153-155). On y trouve une très brève esquisse des lieux de pèlerinage à Jérusalem. Les légendes et les reliques ont continué à se multiplier. Dans la basilique du Sépulcre on montre maintenant la lance qui perça Jésus au côté. Elle est en forme de croix et « la nuit, elle brille comme le soleil en plein midi ». Puis viennent l'atrium intérieur et le Golgotha; là on montre la bague de Salomon et la corne avec laquelle les rois étaient sacrés. Éthérie vénérait déjà ces reliques, mais il s'y ajoute maintenant le plat sur lequel fut portée la tête de Jean-Baptiste. Devant le tombeau du Christ, étincelant d'or et d'argent, se trouve encore la pierre qui fermait autrefois le sépulcre. On montrait encore les traces du sang de « Saint » Zacharie que l'on avait ramené du parvis du Temple. A l'extrémité de l'atrium extérieur, devant l'entrée de la basilique, était la chambre de la Croix. Dans une autre pièce on conservait de nouvelles reliques, la coupe de la Cène, le roseau et l'éponge de la crucifixion. Dans l'église de Sion, à la colonne de la flagellation portant les empreintes du corps de Jésus, s'étaient ajoutées la couronne d'épines et « la pierre avec laquelle fut lapidé Étienne ». Il énumère sans commentaires d'autres églises : à l'emplacement de la demeure de Pilate, de Caïphe, de la piscine de Bezatha. Pour la première fois est nommée une basilique au pinacle du Temple.

7° *L'anonyme de Plaisance.* — L'Anonyme de Plaisance écrivit vers 570 un journal de pèlerinage très personnel et très vivant (Geyer, *op. cit.*, 159-191). Parti d'Italie, il passa d'abord par Constantinople : ville impériale, elle était devenue un carrefour de routes et elle attirait par ses sanctuaires. Il note, avec un visible intérêt, les légendes et les miracles qui se rapportent à des lieux bibliques. Sarepta, où la veuve donna à manger à Élie qui ressuscita son fils (I Reg., XVII, 9-24), avait déjà attiré le Pèlerin de Bordeaux. Maintenant on y montre le lit d'Élie et l'écuelle de marbre dans laquelle la veuve lui prépara la galette. Selon Théodosius, Diocésarée était le pays de Simon le magicien. Maintenant elle prétend être le pays de Marie. Le pèlerin peut y voir son seau, son panier et la chaise sur laquelle elle était assise au moment de l'Annonciation. Mais « la maison de Marie, une basilique », il la trouve naturellement à Nazareth. Là, « il se produit beaucoup de miracles grâce à ses vêtements ». Il visite également la synagogue, voit le livre dans lequel Jésus apprit l'A B C, et même la poutre sur laquelle il s'asseyait avec d'autres enfants. A Cana, il y a encore deux des urnes de la noce; il s'assied sur la même couche de pierre que Jésus et y inscrit le nom de ses parents. Sur le Tabor, on a érigé trois basiliques en souvenir de la parole de Pierre : « Faisons donc trois tentes ». En Samarie, il se heurte à l'hostilité des habitants qui répondent à peine à ses questions. Les chrétiens sont impurs; c'est pourquoi les Samaritains n'acceptent leur argent que quand il a été purifié dans l'eau, et on ne doit toucher à la marchandise qu'après l'avoir payée. Au puits de Jacob, on montre le verre dans lequel a bu Jésus. Ici aussi, il se produit beaucoup de miracles. Il traverse le Jourdain à sa sortie du lac, visite les bains d'Élie près de Gadara et, plus loin, dans le cours inférieur du fleuve, les sources de Moïse près de Livias. Ces bains et ces sources guérissent les lépreux. Jésus fut baptisé là où les Israélites ont passé le Jourdain; à 2 milles au-delà se trouve la source où Jean baptisait. (Il pense à la Béthanie de Joa., I, 28). Dans cette région tombe une rosée que les médecins de Jérusalem recueillent et on y fait cuire de quoi soigner les malades. Le monastère S.-Jean au bord du Jourdain entretient maintenant deux hospices pour les pèlerins. Leur nombre est particulièrement grand à l'Épiphanie. Quand le prêtre bénit l'eau, « le Jourdain se retire avec un bruit énorme et l'eau reste immobile jusqu'à ce que la cérémonie du baptême soit achevée ». Puis tous les pèlerins entrent dans le fleuve revêtus d'un drap qu'ils garderont pour leur enterrement. Des marins venus d'Alexandrie remportent de l'eau pour en asperger leurs bateaux. La colonne de Lot est encore intacte; les 12 pierres sont maintenant dans une basilique. Comme Théodosius, il voit le champ que Jésus a lui-même labouré et dont on garde la récolte pour célébrer la Cène pendant le temps pascal. Sur la maison prétendue de Rahab s'élève un hospice. En route vers Jérusalem, il cite brièvement le tombeau de Lazare et l'église de l'Ascension. En bas, dans la vallée du Cédron, dans la grotte de la trahison, les pèlerins se couchent, *pro benedictione*, sur les bancs de pierre qui ont été sanctifiés par le Seigneur. C'est là aussi que se trouve « la basilique de Ste-Marie, qui, dit-on, était sa maison et où elle a été enlevée *(sublatam)* à son corps ». C'est donc là que l'on avait situé la « Dormition » de Marie. Il loge à l'hospice des pèlerins, attenant à l'église Ste-Marie de l'empereur Justinien (527-565). « Il y a là plus de 3 000 lits pour les malades ». Il va tout d'abord « courbé vers la terre et baisant le sol » à l'église du Sépulcre. Dans une chambre *(cubiculum)* de l'atrium extérieur, il voit la Croix avec l'inscription : *Hic est Rex Judeorum.* Lorsqu'elle est exposée à l'adoration publique, une étoile semble briller au-dessus d'elle. Si on en approche un flacon d'huile, l'huile se met à écumer. La coupe de la Cène est en onyx, le roseau et l'éponge (d'où les pèlerins peuvent boire de l'eau) sont encore là. On y a ajouté comme autres reliques la ceinture et le voile de Marie. Sur le Golgotha, au lieu de la crucifixion, il voit des traces de sang. Le monument funéraire est construit en forme de pyramide (*meta* = borne de cirque). On y apporte de la terre qu'emportent les pèlerins « en gage de bénédiction ». Dans l'église de Sion on prend une copie *(mensura)* des empreintes de Jésus et on la porte autour du cou pour se protéger contre les maladies. La pierre avec laquelle fut lapidé S. Étienne, dont parlait le *Breviarius*, s'est transformée

en « de nombreuses pierres ». La couronne d'épines est toujours là; mais, par une erreur de mémoire, le pèlerin voit ici, et non dans l'église du Sépulcre, la lance et la corne du sacre des rois. Puis il note, sur la montagne de Sion, un calice qui n'est pas celui du Seigneur mais celui que les apôtres utilisaient après la Résurrection. A cela s'ajoutent encore beaucoup d'autres reliques. Dans l'église Ste-Sophie, à l'emplacement prétendu du prétoire, on montre maintenant le siège où était assis Pilate, et la pierre sur laquelle se tenait Jésus lors de la condamnation. De l'empreinte de ses pieds on prend une copie *(mensura)* que l'on porte autour du corps contre les maladies. On a suspendu dans l'église un portrait de Jésus, peint de son vivant. L'église de la piscine de Bezatha est consacrée à Marie. On y voit la chaîne de fer à laquelle se pendit Judas. Le lieu de son suicide était, non loin de là, un figuier à la porte de la ville. La piscine de Siloé est également miraculeuse. A proximité se trouve « le champ qui fut acheté avec le prix du Seigneur, le *Hakeldama* ou champ du sang, où sont enterrés tous les étrangers ». A l'emplacement du tombeau de Rachel il note une église; l'eau y jaillit miraculeusement lorsque Marie fuyait en hâte vers l'Égypte. Dans la basilique de Bethléem reposent David et Salomon; les Saints Innocents y sont aussi inhumés. D'Hébron le pèlerin revient à Jérusalem, pour repartir en direction de Gaza. En chemin on lui montre les endroits qui évoquent David et Goliath, Saül et Jonathan, et d'autres personnalités de l'Ancien Testament. Les habitants de Gaza « sont des gens très honorables..., amis des pèlerins ». Au bout de 19 jours il atteint le Sinaï; moines et ermites viennent au-devant des pèlerins, portant la croix et chantant des psaumes. Au sommet de la montagne s'élève une petite église, dans laquelle il est de coutume d'offrir ses cheveux. « Ici tout le monde se coupe la barbe et les cheveux par piété et les jette ». Les Arabes païens vénèrent sur cette montagne une idole de marbre blanc : au commencement de la fête de la nouvelle lune elle devient noire, et à la fin, elle est de nouveau blanche. Le souvenir de la marche des Israélites à travers le désert l'accompagne sur le chemin du retour par l'Égypte. Les pèlerins trouvent asile dans des hospices; des soldats les protègent. A Clisma (Suez) on voit encore à marée basse les armes du Pharaon. On situait à Memphis le séjour de la Ste Famille; on datait de cette époque un linge dans lequel Jésus avait imprimé les traits de son visage. Il visite le célèbre sanctuaire de Menas où s'opèrent de nombreux miracles. Les habitants d'Alexandrie sont certes « frivoles » mais « accueillants pour les pèlerins ». Dans cette ville aussi « reposent les corps de nombreux Saints ». De retour à Jérusalem, il y tombe malade pour longtemps, mais il est guéri par la vision de deux Saints. La fin de son voyage n'est que très brièvement rapportée. A Joppé, se trouve le tombeau de Tabitha (Act., IX, 36-42), à Césarée, le lit de Corneille; à deux milles de Damas, au lieu de la vision de Paul, s'élève un monastère; à Émèse, il vénère la tête de Jean-Baptiste placée sur un plat de verre, et à Antioche différents tombeaux de Saints. La dernière localité qu'il visite est « Harran où est né Abraham ». Sur la direction et le cours de son voyage de retour à Plaisance, nous n'avons pas la moindre indication. Cet *Anonyme* décrit les sanctuaires à l'apogée de leur éclat. Les pèlerins jouissent de la protection de l'empire de Byzance; de nombreux hospices sont prêts à les accueillir. Un tapis bariolé de légendes et de récits de miracles de toutes sortes recouvre les Lieux Saints, où le nombre des reliques s'accroît sans cesse. Les tombeaux de Saints apparaissent de plus en plus comme buts de pèlerinage. Cette évolution fut interrompue lorsqu'en 614 les Perses ravagèrent le pays, pillant et massacrant, et 20 ans plus tard, l'Islam en faisait la conquête.

8° *Le récit arménien de 660.* — Un texte d'origine arménienne (vers 660) est la première esquisse sur cette nouvelle période. (*Palestine Exploration Fund., Quarterly Statement*, 1896, p. 346-349). On a reconstruit l'église du Sépulcre selon ses anciennes lignes. Adam est enterré sur le Golgotha. On montre encore la lance et l'éponge, mais le calice de la Cène est maintenant en or. A droite de la nouvelle église de Sion est accolé un petit édifice, « la chambre des Mystères, avec une coupole en bois où est peinte la sainte Cène du Sauveur, et un autel où l'on célèbre la liturgie ». C'est donc ici que les pèlerins vénèrent maintenant l'institution de l'Eucharistie. L'église de l'Ascension est rebâtie, « elle a un très beau dôme ». Du tombeau de Marie dans la vallée du Cédron, on y accède par 800 marches. Bethléem n'est que cité. Les ossements des Saints Innocents sont maintenant dans une chapelle des Martyrs, à droite de l'église de la Nativité (c.-à-d. ce qu'on appelle la grotte du Lait).

9° *Arculf.* — On doit à l'évêque gaulois Arculf (670), qui passa 9 mois à Jérusalem, le plus important récit de pèlerinage de cette époque (Geyer, *l. c.*, 221-297). Il n'indique pas sa route et commence directement par Jérusalem. Dans l'enceinte de la ville il compte 84 tours et 6 portes. La ville descend en pente assez raide vers l'est, ce qui est pour lui providentiel : car en septembre, à l'occasion de la kermesse, accourent pèlerins et marchands. Les rues sont alors couvertes d'immondices, mais quand les bêtes de somme sont parties, il tombe dans la nuit une bonne averse, et, grâce à la forte pente, toutes les ordures sont entraînées. Il complète sa description de l'église du Sépulcre par un plan. Le tombeau du Christ, rectangulaire, est arrondi vers le haut. 12 colonnes forment un cercle autour de lui; la paroi extérieure, qui porte la coupole, est ronde. Les nombreux et précieux ex-voto qui couvraient les parois du Sépulcre avaient été volés par les Perses, mais il prétend voir de ce fait des traces laissées par les outils qui ont servi lors de la première réparation. La colline du Golgotha ne s'élève plus dans sa nudité, elle est maintenant recouverte d'une église. Selon lui, Adam est enterré à Hébron, mais le sacrifice d'Abraham s'est passé au Golgotha. A l'est s'élève de nouveau la grande basilique (le *Martyrium*); c'est là, paraît-il, — les pèlerins venus antérieurement l'affirmaient déjà — que fut découverte la Croix. La lance, « sertie dans une croix de bois », est visible dans le portique de la basilique. Le calice de la Cène est maintenant en argent; on y a mis l'éponge que l'on tendit à Jésus, imbibée de vinaigre. Il n'est plus question du roseau. Par contre, on montre d'autres reliques : le linge qui recouvrait le visage du Seigneur au tombeau, une pièce de toile avec les portraits de Jésus et de ses apôtres, que Marie aurait elle-même tissée. Ses indications sur l'église de Sion sont pauvres, mais le plan qu'il en a fait nous apprend que l'on y situe maintenant non seulement la descente de l'Esprit-Saint, mais aussi la Cène et la « Dormition » de Marie. La colonne de la flagellation avait disparu; il ne parle que du « rocher » où eut lieu ce supplice. De même, on ne lui montre plus les pierres avec lesquelles fut lapidé Étienne, mais le rocher où il s'endormit dans le Seigneur. L'église Ste-Marie dans la vallée du Cédron renferme « le sépulcre vide ». Mais personne ne sait rien de sûr, dit-on, où elle attend la Résurrection. A propos de la grotte qui se trouve non loin de là, il ne mentionne pas la trahison de Judas, mais rapporte seulement que Jésus mangeait quelquefois avec ses disciples à ces tables de pierre. Il prend un tombeau grec, dans la vallée du Cédron, pour celui de Joseph, le père nourricier de Jésus. Il est le

premier à donner de l'église de l'Ascension une description claire, avec un dessin à l'appui. Elle était constituée par trois voûtes concentriques. Au milieu, il n'y avait pas de toit, afin que le regard pût suivre le Sauveur dans son ascension. Les traces de ses pieds étaient encore visibles; à cet endroit il était impossible de paver, les pierres se sauvaient d'elles-mêmes. Il est le premier pèlerin à rapporter cette légende, mais elle était connue depuis longtemps en Occident, grâce à Paulin de Nole (*Ep.*, XXXI, 4; *P. L.*, LXI, 628) et Sulpice-Sévère (*Hist. Sacra*, *P. L.*, XX, 148). Il est certain que les Perses épargnèrent à Bethléem l'église de la Nativité, mais vraisemblablement les autres églises aussi. Car il trouve encore le tombeau de David dans sa basilique. Un fait nouveau : le corps de S. Jérôme a été transféré de sa première sépulture près de la grotte de la Nativité dans une église spéciale au sud de la ville. Le premier, il atteste l'existence d'une église dans le champ des bergers, où l'on montre même les tombeaux de trois d'entre eux. Sur la route qui le mène à Hébron aux tombeaux des patriarches, il remarque en passant à Mambré qu'il ne reste plus du chêne d'Abraham qu'une souche, dont les parcelles voyageaient dans le monde entier. L'église bâtie à l'emplacement du puits de Jacob « étend ses quatre bras dans les quatre directions du ciel », et un dessin concrétise ses dires. A Nazareth, outre la basilique de l'Annonciation, il en cite une autre « construite à l'endroit où était la maison où fut élevé notre Sauveur ». Sur le Tabor, il trouve, à côté du monastère, trois églises dédiées à Jésus, Moïse et Élie. Par contre, l'église de la multiplication des pains au bord du lac de Génézareth est en ruine; il n'en voit que « quelques colonnes de pierre ». Du haut d'une montagne voisine, il regarde Capharnaüm, qui s'étend « en une bande étroite entre le lac et la montagne ». A Jéricho, il ne voit plus que les murs de la maison de Rahab, par contre à Gilgal les 12 pierres du Jourdain sont encore dans l'église. A côté de l'église S.-Jean, sur la rive ouest du fleuve, sur la hauteur, il y a maintenant dans la vallée une seconde église plus petite, où étaient soi-disant conservés les vêtements que portait Jésus le jour de son baptême. Après avoir visité Damas et Tyr, il quitte Jérusalem pour l'Égypte. La traversée de Joppé à Alexandrie dure « 40 jours ». La ville, son port, le paysage environnant, le Nil, ses crues et ses crocodiles, l'intéressent beaucoup. En fait de souvenirs chrétiens, il ne note que le tombeau de S. Marc. D'Alexandrie, en passant par la Crète, il va à Constantinople, qui est « sans conteste la capitale de l'empire romain ». Il y reste quelques mois, raconte l'histoire de sa fondation, et visite « la merveilleuse église ronde » où est conservé le bois de la Croix, « dans toute son intégrité, avec son bras transversal et son bras long, coupé en deux parties ». Il entend des légendes sur S. Georges, parle d'une statue de Marie d'où coule une huile miraculeuse, comme il a pu le constater lui-même. Puis il rentre dans son pays en passant par la Sicile.

10° *Willibald.* — Arculf n'a pas un seul mot hostile contre la domination des Musulmans. Au début, ils n'exercèrent aucune pression sur les chrétiens indigènes et n'importunèrent pas les pèlerins. Mais comme le montre le récit de pèlerinage de Willibald (T. Tobler et A. Nolinier, *Itinera Hierosolymitana*, Genève, 1880, p. 243-281) la situation changea bientôt. Willibald était un Anglo-Saxon. Il fait d'abord un pèlerinage à Rome, puis par Syracuse, Chios, Samos, il se rend à Éphèse, où il visite les tombeaux de S. Jean et des 7 dormants de la légende. Il passe l'hiver à Patara avec ses deux compagnons de voyage. Puis ils font voile vers Chypre, où ils restent quelque temps à Constantia, là où repose S. Épiphane. Puis, traversant la Syrie, il se dirige vers Émèse pour y voir la grande église où « resta longtemps la tête de Jean-Baptiste ». Ils passent un certain temps en prison parce qu'on les soupçonne d'espionnage. A 2 milles de Damas, il visite l'église qui commémore la vision de Paul. Dans la ville même, on montre, ce qui est nouveau, le tombeau d'Ananias (Act., IX, 10). A Nazareth, les chrétiens étaient obligés de payer souvent de fortes sommes d'argent aux Musulmans qui voulaient détruire l'église de l'Annonciation. A Cana, il voit sur l'autel de l'église une des urnes de la noce. L'église du Tabor, « consacrée à Jésus, Moïse et Élie » est encore là. Par Tibériade, Magdala et Capharnaüm il arrive à Bethsaïde « d'où étaient Pierre et André; à l'emplacement de leur maison, il y a maintenant une église ». De là il remonte le Jourdain vers Césarée de Philippe : « là où il y avait une église et une foule de chrétiens »; le christianisme était près de disparaître. Une église construite dans le Jourdain, reposant sur des colonnes, indique l'endroit exact du baptême de Jésus. Dans le monastère S.-Jean, non loin de là, « il y a encore presque 20 moines ». Au-dessus du fleuve, on a tendu une corde à laquelle s'agrippent les malades et les infirmes qui se plongent dans l'eau au jour de l'Épiphanie. Les femmes stériles viennent également chercher secours ici. Après avoir visité l'église de Gilgal et ses 12 pierres ainsi que Jéricho, il arrive à Jérusalem en janv. 723 pour la fête de S. Martin. Sa première visite est pour l'église du Sépulcre. Devant elle on a dressé 3 croix en souvenir de la croix du Seigneur et de celles des deux larrons. Il ne mentionne pas les reliques, peut-être par scepticisme. Le S. Sépulcre est « rectangulaire en bas et pointu en haut ». A propos de la pierre qui se trouve devant, il remarque qu'elle « est imitée de la pierre que l'ange écarta de l'entrée du sépulcre ». Il passe également sous silence toutes les reliques de l'église de Sion. Mais c'est là que mourut Marie. Les apôtres voulaient l'ensevelir, mais des anges étaient venus et avaient transporté son corps au ciel. C'est pourquoi le tombeau de l'église Ste-Marie dans la vallée du Cédron n'est là « qu'en souvenir ». A propos de l'église de l'Ascension, il rapporte une grossière superstition. Il y avait là, contre le mur, deux colonnes, vraisemblablement pour rappeler les deux anges qui étaient apparus aux apôtres après l'Ascension (Act., I, 10). « Celui qui réussit à se glisser entre les colonnes et le mur est délivré de tout péché ». De Bethléem il va visiter Tecué, à 8 km au sud. Il rencontre cette croyance : « C'est ici que des enfants furent tués par Hérode ». Au cours de sa visite au tombeau de l'apôtre Mathias dans la région de Gaza, il perd la vue, mais il la recouvre lors de sa deuxième visite de Jérusalem, dans l'église du S.-Sépulcre. Dans un court chapitre, il raconte un voyage à Lydda, Joppé, Tyr, Tripoli, Damas et Césarée de Philippe. Puis il est pour la troisième fois à Jérusalem où il passe tout l'hiver. Mais rien n'est indiqué de ce qu'il y a vu ou vécu. Aussi obscur le motif de son second voyage à Émèse. De retour par Damas, il revient à Jérusalem sans avoir rien de nouveau à rapporter. Il part alors pour Constantinople. En chemin, il voit l'église érigée à l'emplacement du puits de Jacob, et les tombeaux de Sébaste. Dans la plaine d'Esdrelon un lion menace les voyageurs. A Tyr, il réussit à passer du baume en fraude, malgré le sévère contrôle douanier. Le bateau, parti le jour de la S.-André, fait route tout l'hiver et n'atteint Constantinople que dans la semaine de Pâques. Il y reste deux ans mais il n'en dit pas grand-chose. Il visite les tombeaux d'André, de Timothée, Luc, et Jean-Chrysostome, fait une excursion à Nicée où l'on peut voir dans l'église les portraits de 318 évêques ayant pris part au synode. Il revient par bateau en passant par Syracuse et Naples. Arrivé à Rome, il rend compte de ses pèleri-

nages au pape Grégoire III. Celui-ci l'exhorte à aller voir Boniface en Allemagne qui l'ordonne prêtre. Il meurt évêque d'Eichstätt.

Un écrivain anonyme, peut-être un de ses auditeurs, publia un abrégé de ce journal de pèlerinage (Tobler-Molinier, *l. c.*, 285-297). On y trouve des renseignements complémentaires qui sont peut-être tous puisés à d'autres sources. Par ex., Ste Madeleine repose à Éphèse; de la manne sort du tombeau de Jean. Il confond Émèse et Édesse, et de ce fait cite le tombeau de S. Thomas et la lettre d'Abgar. A Bethléem, la légende court que l'étoile qui guidait les rois Mages est tombée dans une citerne située sous le chœur de l'église de la Nativité. Willibald l'aurait vue « flotter d'un bord à l'autre à la surface de l'eau ». Grégoire de Tours racontait déjà ce miracle (*De Gloria. Mart.; P. L.*, LXXI, 707). C'est sans doute de lui que l'a repris l'auteur anonyme. A Nikopolis (Emmaüs), une église s'élève à l'emplacement de la maison de Cléophas, et il cite cette légende : Jésus s'est un jour lavé les pieds à la source qui se trouve à la croisée des chemins; depuis, son eau opère des miracles sur les bêtes comme sur les gens.

11° *Le Commemoratorium de casis Dei.* — Le *Commemoratorium de casis Dei* (808) est un rapport officiel sur l'état des églises et des monastères les plus importants de Palestine, vraisemblablement rédigé sur l'ordre de Charlemagne (Tobler-Molinier, *op. cit.*, 301-305). Malgré sa sécheresse, cette brève énumération enrichit notablement nos connaissances. Pour l'essentiel, le nombre des chrétiens s'était maintenu. Au monastère de S.-Jean par ex., là où Willibald avait trouvé « presque 20 moines », leur nombre est passé à 35. Près de 150 clercs servent dans l'église du S.-Sépulcre; 2 par ex. ont la garde du calice, 2 autres de la Croix, et 2 autres du linge qui recouvrait le visage du Seigneur. En échange de leur tolérance, il faut payer les Musulmans : ils reçoivent 580 Solidi, tandis que les dépenses du patriarche se montent à 630 Solidi. Les principaux sanctuaires de Jérusalem étaient conservés. L'église de la piscine de Bezatha avait disparu, mais elle avait été remplacée par une autre, « dédiée à Ste Marie, là où elle est née ». Ce rapport est le premier à attester la tradition suivante : « A S. Jean, là où il est né ». Sur le mont des Oliviers, auquel on accédait par 537 marches, la vie religieuse est encore florissante, et les églises y sont nombreuses. Parmi les anachorètes qui vivaient là dans des cellules, il y avait aussi « des Latins ». Bethléem par contre avait nettement diminué d'importance. Il ne mentionne que l'église de la Nativité qui ne compte guère que « 15 prêtres, clercs et moines ». Par contre, on y rencontrait encore deux ermites, assis sur des colonnes « à la manière de Siméon ». Les couvents dans le désert sont encore bien peuplés, mais celui de S. Théodose a été pillé par les Sarrasins. La « grande église » de Néapolis (Nablus) est sans doute celle du puits de Jacob; maintenant la Samaritaine y repose. L'église S.-Jean à Sébaste a été anéantie; on en a édifié une autre, à l'endroit où, selon la légende, Jean-Baptiste fut exécuté dans sa prison. A Nazareth, il n'y a plus que 12 moines. Par contre il parle pour la première fois d'une église Ste-Marie qui compte 8 moines, à un mille de la ville, à l'endroit d'où les Juifs voulaient précipiter Jésus. La vie monacale continue à Cana et sur le Tabor. 10 moines étaient attachés à l'église de la multiplication des pains à nouveau vivante, sur la rive ouest du lac. Il y a 3 clercs dans l'église située non loin de là sur le rivage, où, selon Joa., XXI, Jésus mangea avec ses disciples. L'Occident témoignait toujours d'un intérêt aussi vif pour le Sinaï, où l'on enregistre 4 églises mais 30 moines seulement.

12° *Bernard.* — Le moine franc Bernard nous apprend comment les pèlerinages en Orient sont devenus plus difficiles (Tobler-Molinier, *l. c.*, 309-322). Avec ses deux compagnons de voyage, il obtient un passeport à Bari, alors sous domination musulmane. Ils partent de Tarente. Ils voient là « 6 bateaux sur lesquels se trouvaient 9 000 chrétiens prisonniers issus de Bénévent ». Au bout de 30 jours, ils arrivent à Alexandrie. Leur passeport ne leur sert à rien, ils ne pénètrent dans le pays qu'après avoir payé une taxe. Ils doivent de nouveau payer pour obtenir du gouverneur de la ville une recommandation auprès de son collègue du Caire. Mais ce dernier les fait jeter en prison, et ils ne peuvent en ressortir qu'après avoir versé une nouvelle somme d'argent. En bordure du désert, Faramea, il y a une église, à l'endroit où la Ste Famille a dû s'arrêter au cours de la fuite en Égypte. Les habitants louent des chameaux aux voyageurs pour la traversée du désert. Ils arrivent ainsi par Gaza, Ramleh, Emmaüs, jusqu'à Jérusalem, où ils descendent à l'hospice de l'église du S.-Sépulcre, fondé par Charlemagne. Ils fêtent la vigile pascale près du Sépulcre. Lorsqu'on entonne le *Kyrie*, « un ange vient et la lumière s'allume dans toutes les lampes qui sont suspendues au-dessus du Tombeau ». Le patriarche invite alors les clercs et les fidèles à allumer des cierges à ce feu merveilleux. Il ne parle pas des reliques de cette église; une pierre, qu'on voit encore aujourd'hui, indique le nombril du monde. La couronne d'épines est encore dans l'église de Sion. Il passe sous silence la descente de l'Esprit-Saint, mais, « selon la tradition, c'est ici que mourut Marie ». Il trouve là également le lieu du lavement des pieds. On lui a peut-être indiqué la grotte de la trahison dans la vallée du Cédron comme étant le lieu de la Cène, car « on y voit les quatre tables rondes de son repas ». L'église de l'Agonie était en ruine, mais il sait encore son emplacement. Sur la route de Bethléem, il voit le champ d'où l'ange transporta Habakuk à Babylone pour porter à manger à Daniel. Au sud de la basilique de la Nativité se trouve l'église des Saints-Innocents, l'actuelle grotte du lait. Dans le champ des bergers il y a encore un monastère mais plus d'église. Le christianisme est encore bien vivant dans le pays, car en parlant du couvent S.-Jean sur le Jourdain, il ajoute : « Mais il y a beaucoup de monastères dans la région ». Ses buts de pèlerinages sont étroitement circonscrits; vers le sud il ne dépasse pas Bethléem. De même, de Jérusalem il ne remonta pas vers la Samarie et la Galilée. Peut-être les voyages dans ces régions à l'écart étaient-ils déjà devenus trop dangereux. C'est sans doute pour la même raison qu'il renonce à aller d'Égypte au Sinaï : la route avait toujours été si peu sûre que les soldats accompagnaient les pèlerins. Il aurait pu voir Constantinople au cours de sa traversée, mais la ville avait lentement perdu de son attrait pour les Occidentaux. La désunion croissante entre l'Église grecque et l'Église latine y contribua certainement. Il revient donc de Palestine en Italie. Il reste un moment à Rome, visite la basilique de Latran et la cathédrale S.-Pierre, « qui n'a pas son égale dans le monde entier ». De plus ce qui attire les pèlerins dans cette ville, c'est « qu'y reposent d'innombrables saints ».

Conclusion. — Pour la connaissance des lieux bibliques, ces vieux récits de pèlerinages sont irremplaçables. Les Évangiles ne donnent que très rarement des indications topographiques. On ne pourrait pas même en déduire exactement la place de lieux aussi importants que la grotte de la Nativité ou le Golgotha. Mais la tradition la plus ancienne les désigne d'un doigt si sûr que l'on peut croire à sa véracité. Le fait que les écrits les plus anciens se taisent sur certains

points prouve que l'on se reconnaissait une certaine ignorance. Ainsi, on avait oublié le lieu de la Cène, il se trouvait quelque part sous les ruines de l'an 70. De même, aucune tradition n'avait laissé d'indication sur la façon dont s'était déroulée la fin de la vie de la Vierge. Sur d'autres points on se trompa très tôt; on prenait par ex. les imposantes ruines du palais d'Hérode pour celles du palais de David. C'est pourquoi on ne peut accorder une confiance totale à la tradition dont les récits de pèlerinages sont l'écho, sans avoir vérifié d'après d'autres sources. Mais ils sont les seuls à mériter une véritable considération; les rapports ultérieurs, du temps des Croisades, en reprennent la substance pour l'essentiel; à part cela ils ajoutent arbitrairement beaucoup de nouveautés, en replaçant à leur convenance des épisodes bibliques sur la route de pèlerinage la plus pratique.

Les manuscrits conservés du premier millénaire témoignent tous d'une ferveur profonde. Le désir de voir les Lieux Saints était tel qu'on supportait tous les tourments et tous les dangers du voyage. Mais ceux qui ont écrit leurs impressions après leur retour sont très rares. Nous ne savons pas, de ce fait, si tous étaient animés de la même ferveur. Il se peut que certains aient été poussés par l'envie de voir les reliques, d'assister à quelques miracles, ou bien par égoïsme, pour se faire guérir de quelque maladie. Tout ce que l'on raconte au sujet des reliques éveille en Occident le désir d'en posséder aussi, désir qui fut satisfait. Le linge de Véronique, un clou de la Croix et un morceau du bois de celle-ci furent amenés à Rome dans l'église S.-Pierre, de même un clou, un éclat de bois, et l'inscription qui était au-dessus de la Croix dans l'église Santa-Croce. Selon un manuscrit datant de 1075, Charlemagne aurait fait un pèlerinage en Terre Sainte. Sur sa demande, le patriarche de Jérusalem lui aurait offert une quantité de reliques, parmi lesquelles la couronne d'épines, la coupe de la Cène, la tête de Lazare, du sang de S. Étienne, des cheveux de S. Pierre, du lait de Marie (H. Michelant et G. Raynaud, *Itinéraires à Jérusalem*, Genève, 1882, p. 5). Ce qui montre que, dès avant les croisades, l'Occident acceptait sans esprit critique d'innombrables reliques et les vénérait comme telles.

Ces pèlerins maintinrent le contact entre l'Orient et l'Occident. Les récits concernant la liturgie eurent une grande influence dans l'Église Romaine, qui adopta, par ex., la procession des Rameaux et l'adoration de la Croix le Vendredi Saint, selon le rite de Jérusalem. La description des magnifiques églises construites sur les Lieux Saints ne pouvait qu'exercer une impulsion favorable sur l'architecture religieuse. Puis la domination musulmane, les tracasseries envers les pèlerins excitèrent les Occidentaux à tel point qu'ils partirent en croisade.

Cl. Kopp.

PELLA. — Il ne saurait être question, dans un article du *D. B. S.*, de chacune des villes qui, depuis les plus anciennes époques connues jusqu'aux périodes plus rapprochées, ont porté le nom de Pella. On ne trouvera donc pas ici de renseignements sur Pella ou Pellene, la ville célèbre d'Achaïe, pas plus que sur Pella, cité de l'antique Thessalie. Il ne s'agira pas non plus de la capitale du royaume macédonien où régna Philippe, l'implacable ennemi de la Grèce et où naquit son fils, Alexandre le Grand. Ni même de Pella sur l'Oronte, plus communément dénommée Apamée, bien que cette ville ait été souvent confondue avec la cité qui nous occupe en raison de sa proximité des pays bibliques. Et, naturellement, cette étude ne se penchera pas sur les villes modernes qui portent encore aujourd'hui le nom célèbre de l'antiquité : Pella en Italie, Pella aux États-Unis d'Amérique, Pella au Nigéria ou dans l'Union Sud-Africaine.

Cependant, cette énumération, sans prétendre être exhaustive, ne se veut pas de pure érudition. Elle nous montre, en effet, d'une manière concrète, que le nom de Pella fut considérablement employé dans la dénomination de villes et de cités et cela à travers les siècles tant anciens que modernes. Cette constatation nous incitera à la prudence et nous empêchera de tomber dans l'erreur, assez impardonnable du reste, d'attribuer à la même « Pella » ce qu'une information un peu trop rapide permet de glaner dans différentes sources. Le nom ne fait pas toujours la ville et il ne faut perdre ni le sens critique ni le sens historique, même lorsqu'il est question d'une cité relativement peu importante comme celle qui va nous occuper présentement.

Pella, la « vraie » Pella pour nous, sera donc la ville élevée en frontière des pays bibliques et dont le nom n'est mentionné nulle part dans les livres saints, mais où la tradition et les débuts de l'histoire de l'Église retrouvent de fort vénérables vestiges chrétiens. Située un peu au-delà du Jourdain, dans le territoire de la Décapole de Pérée, Pella n'en est pas moins une cité fort connue des documents profanes, même fort anciens, et semble devoir s'identifier avec un site appelé de nos jours « Khirbet Faḥil ». Ce site archéologique n'a pas encore eu le bonheur d'être fouillé sérieusement, bien que plusieurs archéologues célèbres en aient vanté la richesse. C'est donc cette « Pella », Pella de Palestine ou de Transjordanie, qui retiendra ici notre attention et que nous étudierons tant au point de vue littéraire qu'au point de vue archéologique.

D'où le plan très simple de notre étude : I. Histoire littéraire de Pella de Palestine comprenant les éléments historico-littéraires qui intéressent cette ville de la Décapole. — II. Étude des restes archéologiques de la ville ou mieux du site traditionnellement reconnu comme celui de Pella, à partir des brefs « surveys » et des visites des archéologues effectués au Khirbet Faḥil. — Bibliographie.

I. Pella dans la littérature ancienne : histoire littéraire de la ville. — La mention la plus ancienne concernant Pella, l'antique cité de la Décapole biblique, est celle que nous trouvons dans les textes d'exécration du musée de Bruxelles. Ces documents, découverts à Saqqarah en 1938, furent publiés par G. Posener et commentés par B. Van de Walle en 1940. Inscrits sur des figurines d'argile crue représentant les ennemis de l'Égypte, ces textes peuvent, en gros, être datés du Moyen-Empire, de la XII^{e}-XIII^{e} dynastie, c.-à-d. du XIX^{e}-XVIII^{e} s. av. J.-C. C'est ainsi que, parmi d'autres cités bien connues de l'ancien territoire cananéen, telles que Ascalon, Beth-Shemesh, Byblos, Ḥatzor, Jérusalem, Tyr, etc., se trouve mentionnée une certaine « Pehel » (cf. Posener, E 6; Pritchard, dans *Ancient Near Eastern Texts* (= *A. N. E. T.*), p. 329, n. 8). Cette ville semble donc avoir été une place forte d'une certaine importance puisqu'elle eut l'honneur de figurer parmi les ennemis asiatiques de l'Empire égyptien. On sait (cf. *D. B. S.*, VI, 986) que la période de transition qui se situe entre l'Ancien et le Moyen-Bronze se caractérise par une régression urbaine fortement marquée, tandis que le Moyen-Bronze lui-même révèle une réaction contraire assez accentuée. C'est ainsi que nos textes d'exécration illustrent, d'une manière frappante bien qu'indirecte, le début de la période où la vocation de « couloir » s'affirme pour le territoire palestinien. « Pehel », ancêtre de Pella, commence donc, au temps du Moyen-Bronze et à l'époque des Patriarches, à jouer un rôle dans ce

champ clos où vont s'affronter pendant de longs siècles les rivalités sans cesse renaissantes des empires mésopotamien et égyptien. Et cela au même titre que les anciennes cités dont la Bible a fait la fortune et le renom, comme Ḥatzor, Megiddo, Sichem ou Beisan surtout qui lui fait face à quelques kilomètres au-delà du Jourdain.

Pendant le Récent-Bronze (± 1550-1200 av. J. C.), les références à Pella sont extraordinairement nombreuses dans les textes égyptiens de l'époque. Il faut citer d'abord les documents relatant les campagnes asiatiques de Thoutmès III, le fils de Hatshepsut, de la XVIII[e] dynastie. Ces expéditions militaires, on ne l'ignore pas, eurent pour but la reconquête de la suprématie égyptienne en Syrie-Palestine qui fut assurée par la victoire égyptienne de Megiddo. C'est ce pharaon qui fut l'initiateur des « listes » de pays conquis où désormais le nom de Pella va toujours figurer en bonne place. Pella est ainsi mentionnée sous le nom de « Pahel » (P3-Ḥu (?)-ra (ri?) ou P3 ḥ n r = P ḥ l l ou Piḥilim; cf. W. M. Müller, dans *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft (= M. V. A. G.)*, XII, 1907, H 1, 14, n° 33; A. Alt, dans *Palästina Jahrbuch*, XX, 1924, p. 22-41; Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, V, 1913, p. 131 *a*; W. F. Albright, dans *Annual of the American Schools of Oriental Research (= A. A. S. O. R.)*, VI, 1924-1925, 40 sq.; *Bulletin of the American Schools of Oriental Research (= B. A. S. O. R.)* 81, 1941, p. 16 sq.; 83, 1941, p. 30 sq.). Pella va ainsi apparaître dans les listes de Thoutmès III, de Séti I[er], peut-être aussi dans celles d'Aménophis III, d'Horemheb et même de Ramsès II (cf. *A. N. E. T.*, p. 242 sq.). Et la présence du nom de Pella dans ces listes nous montre la relative importance de la ville et l'influence persistante de l'Égypte pendant toute cette période dans ce centre cananéen des bords du Jourdain. Parlant de Séti I[er], il nous faut également mentionner la stèle de ce pharaon découverte à Beisan dans les fouilles de l'Université de Pensylvanie de 1921-1933. En effet, ce texte célèbre, qui n'est pas une simple « liste » de territoires conquis, nous permet de déceler certains éléments intéressants de politique régionale. Là, Pahel nous est rapportée comme faisant alliance avec Hamath (Tell-el-Hammeh) contre Beisan et Rehob. Suite à un rapport auriculaire, le pharaon enverra une expédition punitive contre les « misérables ennemis » qui tenaient Pahel et Hamath. L'expédition fut sans doute couronnée de succès, d'où la mention de cette rebellion dans la stèle, mais il ne nous est point dit que Pella fut détruite ou rasée à cette occasion (cf. *A. N. E. T.*, p. 253 sq.).

Sensiblement de la même époque (XIV[e] s. environ av. J.-C.) sont les célèbres tablettes de Tell-el-Amarna. Nous y découvrons d'abord la missive d'un certain Mut-Ba'lu, prince de Pella (lettre 256; cf. *A. N. E. T.*, p. 486). Ce personnage écrit à Hanhamu qui semble avoir été un administrateur égyptien pour les territoires de Syrie-Palestine. Mut-Ba'lu se défend, devant son correspondant, de toute complicité dans la fuite d'un certain Ayyab (Job) qui aurait commis quelque méfait. Ayyab serait le prince de la ville de Ashtartu (Ashtaroth), toute proche. On croit que Mut-Ba'lu serait le fils de Lab'ayu, le prince de Sichem qui aurait joué un rôle politique très important dans la région à cette époque (cf. W. F. Albright, dans *B. A. S. O. R.*, 89, 1943, p. 10, n. 16; W. Harrelson, *Biblical Archaeologist (= B. A.)*, XX (1957), p. 6 sq). Une autre lettre de El-Amarna (*A. O.* 7094) publiée par Thureau-Dangin *(Rev. d'Assyriologie = R. A.)*, 1922, p. 91 sq.) nous fait part d'autres difficultés. Le roi de Pella accuse celui de Ḥatzor de lui avoir pris trois villes. Cette lettre, sans mentionner le nom de Pella, nous apprend que le territoire de Mut-Ba'lu était contigu à celui de Ḥatzor et que les relations entre les différentes cités vassales de l'Égypte n'étaient pas toujours cordiales. Selon certains, ces lettres d'El-Amarna seraient à dater de la période d'insécurité que connut la Palestine lors de l'invasion de groupes nomades communément désignés sous le nom de « Hapiru ». Comme on le sait, les spécialistes discutent sur la correspondance de ces groupes avec les bandes sémites dirigées par Josué qui finirent par se rendre maîtresses du couloir palestinien. De toute façon, Pella sera, à l'arrivée des Israélites, un des foyers de la résistance cananéenne, bien que la poussée des groupes hébreux ne se soit fait sentir que beaucoup plus tard dans cette région de la Transjordanie.

Nous possédons encore, pour la même époque, les papyrus d'Anastasi (IV, 16, 11; 17,3) cités par Albright (dans *B. A. S. O. R.*, 94, 1944, p. 22, n. 57; *A. A. S. O. R.*, VI, p. 39 sq.; *Archaeology and the Bible*, 1935, p. 198, n. 87). Ceux-ci nous livrent des détails intéressants sur l'économie de Pella et de sa région pendant cette période. En effet, certaines villes, dont Pella, étaient le centre d'une activité économique assez importante au point de vue stratégique. Pella et Rehob (Tell es-Sarem, à quelques kilomètres au sud de Beisan) étaient, nous est-il dit dans ces documents, des centres de fabrication de chars. Pella produisait ainsi des timons, des bras de voitures. On saisit immédiatement l'importance que revêtait alors pour l'industrie égyptienne, et particulièrement dans le secteur de l'armement, la possession de cités excentriques mais industrieuses comme Pella. On peut en déduire également qu'à cette époque les grandes forêts qui s'étendaient sur les montagnes à l'est de la ville existaient encore et constituaient même l'une des sources les plus importantes de la prospérité industrielle de la ville. Des restes de cette ancienne richesse forestière peuvent aujourd'hui encore être remarqués aux abords du Khirbet Faḥil et, de nos jours comme autrefois, les habitants de l'agglomération en tirent une grande partie de leurs revenus.

A l'époque de la prédominance israélite en Palestine (Fer I, Fer II, Fer III, de 1200 à 300 environ avant J.-C.), Pella disparaît curieusement des sources littéraires que nous possédons. Tandis que des villes comme Ḥatzor, Beisan, Ashtaroth, pour ne parler que des cités voisines de Pella, conservent une certaine importance, Pella, de son côté, ne semble mériter aucune mention. La ville dut, sans doute, subir une forte éclipse, sans que l'on puisse en donner les raisons. Le site ne fut d'ailleurs jamais complètement abandonné si l'on en croit les tessons de l'âge du Fer ramassés sur le Tell (cf. Albright, dans *B. A. S. O. R.*, 89, p. 12, n. 33). De toute façon, aucun auteur biblique pas plus qu'aucun scribe profane de ces époques ne jugea utile de relever d'une citation la misérable agglomération qui devra attendre l'époque hellénistique et les siècles chrétiens pour retrouver quelque lustre.

Au moment de sa réapparition dans l'histoire, Pella fait partie de cet ensemble de villes situées en bordure du territoire palestinien, le long du Jourdain, cités d'influence grecque ou hellénistique. Mais il n'est pas impossible que les écrits d'historiens contemporains ne la confondent parfois avec Pella de Syrie, Apamée. Il est en tout cas assez probable que la résurgence de la ville soit due en partie à l'établissement, dans cette région, de soldats de l'époque des Diadoques (cf. E. Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes*, II, 1907, p. 173 sq. et n. 334-335). Mais selon J. G.

Droysen (*Gesch. des Hellenismus*, III, 2, 1953, p. 204 sq.), la citation de Pella comme « fondation d'Alexandre » dans l'article « Dion » d'Étienne de Byzance serait à considérer comme la glose d'un « savant lecteur ». De toute façon, s'il est difficile de déterminer exactement à quelle époque appartient la réoccupation de Pella, il faut sans aucun doute y voir une des conséquences de la conquête d'Alexandre. Celle-ci provoqua l'installation en Palestine orientale de groupes humains hétérogènes à la population locale et soumis à l'influence prépondérante de la civilisation hellénistique. Et c'est sans doute de ces éléments qu'il faut tirer la correspondance linguistiquement assez hypothétique de l'ancien nom sémitique « Pehel » (P H L) avec la macédonienne Pella, lieu de naissance d'Alexandre le Grand de qui, de près ou de loin, les nouveaux habitants avaient obtenu l'accès de ce territoire.

Un peu plus tard, Polybe (v, 70) parle de notre Pella en Pérée comme d'une des villes conquises par Antiochus le Grand en 218 avant J.-C., après son expédition contre Atabyrion (Thabor). L'existence, du reste, de Pella au IIe s. av. J.-C. a pu être confirmée par la découverte de 3 manches de jarres hellénistiques du type de Rhodes. Deux furent découvertes par J. Richmond (cf. *infra*, 621) sur le Tell Husn. La troisième le fut par le Dr Strugnell et Mme née Pierlot sur le Khirbet lui-même avec un simple bâton (cf. R. W. Funck et H. N. Richardson, dans *B. A.*, XXI, déc. 1958, 4, p. 83, n. 11) ! De toute façon, la ville était devenue un centre important de la culture hellénistique au temps de la dynastie asmonéenne. Alexandre Jannée (103-76 av. J.-C.) fut amené, dans ses guerres de conquête, à attaquer la Transjordanie. Une des villes qui fit alors l'objet de ses soins militaires fut Pella au dire de Flavius Josèphe, l'historien juif de l'époque (*B. J.*, I, IV, 8). Et celui-ci d'ajouter dans les *Antiquités* que la ville fut détruite par les soldats d'Alexandre parce que ses habitants refusaient d'adopter les coutumes nationales juives (*Ant. Jud.*, XIII, XV, 3 et 4). Cependant il est bon de remarquer que, d'après les textes cités de Josèphe, il ne ressort pas très clairement que Pella fut entièrement rasée à cette occasion. Ceci se passait vers l'an 80 avant J.-C.

Quelque 15 années plus tard, le général romain Pompée apparut au Moyen-Orient. Appelé de Damas à intervenir dans les affaires internes de la nation juive par les deux rivaux de la dynastie asmonéenne qui s'affrontaient alors, Aristobule II et Hyrcan II, Pompée descend alors en Palestine. Il « dépasse » Pella et Scythopolis (Beisan) (*B. J.*, I, VI, 5; *Ant. Jud.*, XIV, III, 4). Après avoir déposé Aristobule et avoir installé Hyrcan comme ethnarque et grand prêtre, Pompée affranchit les villes conquises par Alexandre Jannée, parmi lesquelles Pella, et il les rattache à la province de Syrie. Il crée ainsi la fédération des 10 villes libres connues sous le nom de Décapole (cf. *B.J.*, XIV, V, 3; I, VII, 7; *Ant. Jud.*, XIV, IV, 4). Pompée, ou au moins ses lieutenants, reconstruisit la ville et la rendit à son ancienne population. Celle-ci devint alors célèbre par l'entretien des sources de la région et servit, d'après Josèphe, à désigner la frontière septentrionale de la Pérée (cf. *B. J.*, III, III, 3 et Pline, *Hist. Nat.*, V, XVI, 70).

Mais les déboires de Pella sont loin d'être terminés dans cette période confuse et tourmentée. En 70 après J.C., Jérusalem fut détruite par les troupes de Vespasien et de Titus. A cette occasion, la colonie juive de Césarée fut également massacrée sans merci par les Romains. En représailles, des villes et des villages occupés par des non-Juifs furent rasés par des commandos israélites rebelles. Parmi ces villes, Flavius Josèphe cite Gérasa (Jgerash), Scythopolis (Beisan) et Pella (*B. J.*, II, XVIII, 1). Cette ville de la Décapole fut ainsi détruite pour la seconde fois en moins de 200 ans (80 av. J.-C. et 66 après J.-C.). Mais cela va poser un fameux problème pour l'interprétation de la tradition chrétienne que nous rapporte Eusèbe de Césarée dans son *Histoire ecclésiastique* (= *H. E.)*, III, V, 3.

Selon Eusèbe, les chrétiens, avertis en songe de la proximité de l'invasion romaine et des malheurs qui allaient en découler, se seraient réfugiés « dans une ville de Pérée appelée Pella ». Cette tradition, qui pourrait reposer sur les écrits d'Hégésippe (IIe s. après J.-C.) et que rien de positif ne vient contredire, a généralement été considérée comme historiquement fondée. Il est cependant du devoir de l'historien objectif de souligner les difficultés que cette tradition présente et qui ne semblent pas préoccuper la majorité des chercheurs. Ce que nous ferons, à la suite d'ailleurs de certains auteurs comme S. G. F. Brandon (*The Fall of Jerusalem*, Londres, 1951, p. 168-173) et R. W. Funck et H. N. Richardson (*op. infra cit.*, p. 86-87). Et d'abord, à quel moment l'Église de Jérusalem a-t-elle pris la fuite? Comment imaginer les chrétiens esquissant un tel exode dans un pays sillonné d'armées et de bandes de toute sorte, dans un pareil état d'insécurité? Comment les troupes romaines qui préparaient le siège de Jérusalem laissèrent-elles passer ces Juifs que rien ne leur désignait comme différents du reste de leurs ennemis? Comment furent accueillis ces mêmes Juifs chrétiens par les autorités et l'ensemble de la population d'une ville elle-même à majorité hellénistique? Les habitants de Pella ne pouvaient-ils craindre quelque cinquième colonne dangereuse en cas de revanche juive? Quelques années plus tard, des bandes juives insurrectionnelles se vengèrent de leur défaite sur les enclaves hellénistiques. Qu'est-il advenu alors des chrétiens réfugiés dans une ville protégée par l'envahisseur romain et naturellement prête à collaborer avec lui? Il faut bien avouer que la maigre tradition eusébienne ne nous donne pas beaucoup d'explications sur les divers problèmes qu'elle suscite à la réflexion. D'autre part, il n'est pas possible de la rejeter purement et simplement : car, pourquoi Pella et non quelque autre ville? Mais on ne peut faire autrement que de souligner le laconisme et la parcimonie des détails qu'elle nous fournit.

Et ceci nous amène à la question assez peu claire de l'Église de Jérusalem en exil. Après la mort de S. Jacques (61-62), celle-ci lui choisit un successeur en la personne de « Siméon, fils de Clopas, oncle du Christ ». Clopas, nous dit-on, était le frère de S. Joseph, le père nourricier de Jésus. En fait, Siméon aurait été choisi en raison de sa parenté avec le Seigneur, parce que « cousin du Christ » (Hégésippe cité par Eusèbe : *H. E.*, IV, XXII, 4). Siméon fut-il donc évêque de Jérusalem à Pella? Et même est-ce là que ce « cousin du Seigneur » fut élu comme successeur de S. Jacques? Car Eusèbe (*H. E.*, III, XI) nous dit que c'est « après la mort de Jacques *et* la destruction de Jérusalem » que se fit cette élection. Cette désignation ne se fit pas non plus sans dommage et il semble qu'elle provoqua l'aigreur d'un certain Thébouthis qui commença dès lors « à souiller l'Église vierge de Jérusalem parmi le peuple à partir des 7 sectes dont il était membre » (Eusèbe, *H. E.*, IV, XXII, 4).

S. Siméon mourut martyr vers l'an 107. Nous savons peu de chose de son épiscopat et surtout nous ignorons à quelle époque l'Église de Jérusalem quitte Pella pour rentrer dans la capitale. Comme cette Église demeura longtemps composée de personnes

688. — Khirbet el Fahil (Pella). Le site.
D'après G. Schumacher, *Pella*, Londres, 1888.

« appartenant toutes à la circoncision » (Eusèbe, *H. E.*, IV, v, 2) au moins jusqu'à la seconde destruction de Jérusalem en 130, certains membres judéo-chrétiens de cette Église restèrent-ils à Pella et donnèrent-ils naissance à ces groupes hérétiques identifiés parfois avec les Ébionites? Cf. à ce sujet l'article de J. Fitzmeyer dans *Theological Studies*, XVI, 1955, p. 335-372. Faut-il se demander si l'expansion chrétienne que connut la Transjordanie aux IIe-IVe s. (et plus tard) trouve sa raison dans la descendance de la *diaspora* chrétienne qui suivit la chute de Jérusalem? Certains (J.-L. Teicher et O. Cullmann; cf. *B. A.*, 1958, XXI, 4, p. 88 et n. 22-23) affirmèrent même que la secte de Qumrân était ébionite, ce qui semble impossible au point de vue datation, ou que des rescapés de la secte essénienne furent absorbés par les groupes judéo-chrétiens de Transjordanie. En conclusion, nous pouvons dire, sans préjuger des résultats de recherches ultérieures, qu'il doit exister quelque rapport entre ces différentes traditions, bien que le lien qui les unit ne puisse encore parfaitement être décelé. L'exode des chrétiens en Transjordanie provoqua sans doute le développement de communautés chrétiennes dans cette région où les Ébionites jouirent d'une influence considérable. Et leurs idées purent, plus facilement dans cette région, subir le contre-coup des sectaires dispersés de Qumrân. Cf. à ce sujet Eusèbe, *H. E.*, VI, XXXVIII; *Philosophoumena*, IX, 13; S. Épiphane, *Haer.*, XXX, 17; Théodoret, *Haer. Fab.*, II, 7 et l'art. *Ébionites* dans le *D. T. C.*, IV, 1992 sq. et *passim*.

La ville de Pella apparaît en tout cas, au témoignage des anciens Pères de l'Église, comme un centre important de vie chrétienne durant la basse époque romaine et byzantine. Ariston de Pella est dit avoir été, au second siècle de notre ère, l'auteur d'une œuvre aujourd'hui perdue. On connaît, grâce aux listes des conciles, des évêques de Pella au Ve et au VIe s. (cf. Schürer, *op. infra cit.*, 115 et Abel, *Géographie de la Palestine*, II, 199). Une longue « occupation » chrétienne sera d'ailleurs confirmée par les restes archéologiques importants d'origine chrétienne que révèle l'examen du site traditionnel de Pella, et qui va maintenant retenir notre attention. Mais terminons-en d'abord avec les quelques sources littéraires qui nous restent.

L'histoire biblique et chrétienne de Pella va se clôturer, comme celle de beaucoup d'autres villes, par l'occupation arabe. Les historiens arabes tels Yâût et Ia'qûbi (cf. G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, Londres 1890, p. 158) la connaissent sous le nom de Faḥl ou Fiḥl. Ils y situent la grande bataille qui sonna le glas de l'occupation byzantine en Palestine et où périrent quelque 80 000 soldats byzantins. Le Talmud de Jérusalem (*Schebi'ith*, VI, 1) en parle à propos d'un voyage de Rabbi Zeïra dans la région de Pella de Pérée sous le nom de « Ḥamta di Faḥl » ou source d'eau chaude de Faḥl. Ce qui rejoint assez bien l'*aquis divitem* de Pline dans son *Histoire naturelle* (V, XVI, 70). Pella va ensuite connaître l'oubli total pendant de très longs siècles. Le site sera vraisemblablement occupé par les descendants des conquérants arabes qui en feront un malheureux village comme on en voit tant en Palestine musulmane. Il faudra attendre le XIXe s. pour voir les pionniers chrétiens se lancer à la découverte des pays bibliques et essayer de faire revivre, par l'étude et la pioche, ces lieux chargés d'histoire et de souvenirs grandioses autant que pieux.

Ainsi, en conclusion de cette étude littéraire, nous pouvons dire que Pella était occupée à l'âge du bronze ainsi qu'aux époques hellénistique, romaine et byzantine. En vertu des découvertes archéologiques, il semblera que nous ayons affaire à une ville qui connut, en fait, une occupation presque continue de la fin du IIIe millénaire jusqu'au début du Moyen-Age chrétien.

II. Étude archéologique du Khirbet Faḥil, le Pella traditionnel. — Comme il a déjà été dit plus haut, le site de Pella (Khirbet Faḥil) n'a jamais été systématiquement ni complètement fouillé. Ainsi, pour donner une idée des restes archéologiques relativement importants qui subsistent, il faudra nous contenter des observations de voyageurs surtout anciens comme Guérin, Robinson et Le Strange, des « surveys » de Schumacher et Richmond et des sondages limités de Funck et Richardson. Nous nous servirons particulièrement ici de l'étude de J. Richmond (*Khirbet Faḥil*, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* [= *P. E. F. Q. S.*], janv. 1934, p. 8-31), vu que les études de G. Schumacher, bien qu'importantes (*Across the Jordan*, Londres, 1886, et *Abila, Pella and Northern 'Ajlûn*, *Palestine Exploration Fund* [= *P. E. F.*], Londres, 1889) se ressentent un peu trop du style romantique des premières expéditions archéologiques.

1° *Caractéristiques générales du site.* — Le lieu traditionnellement reconnu comme celui de Pella depuis E. Robinson — le premier à faire cette identification, dans *Biblical Researches*, 1852, p. 322 — se situe en Transjordanie, donc sur la rive gauche du Jourdain, en un endroit que les Arabes appellent Khirbet (ruines) Faḥil. Cet endroit se trouve dans la vallée du fleuve palestinien à une distance à peu près égale à celle qui le sépare de Beisan (env. 5 km) et sensiblement à la même hauteur. Cette position correspond assez bien à celle que nous donnent Flavius Josèphe (*B. J.*, III, III, 3) et l'*Onomastique* d'Eusèbe (éd. Klostermann, p. 32, lignes 5-7, p. 110, 11-13), à quelque « 6 milles (romains) de Yabesh-Galaad sur la route de Gérasa ».

Le Khirbet dont il est question se trouve placé au-dessous des crêtes principales du Djebel Adjlûn, mais en un point relativement assez élevé au-dessus du Ghor proprement dit. A la hauteur de 80 m environ au-dessus du niveau de la mer, les ruines s'étendent ainsi sur le « Tabaqat » Faḥil ou les « terrasses » de Faḥil. Ces terrasses s'élèvent ensuite par une falaise abrupte quoique assez peu élevée jusqu'au pied des montagnes de Adjlûn. Cette configuration géologique assez caractéristique de cette partie des montagnes transjordaniennes peut se remarquer d'assez loin, comme de la route Djenin-Nazareth par Afulah.

Au sud-est de cette crête ou de cette falaise se trouve le site de l'ancienne Pella que l'on peut commodément diviser en trois sections suffisamment tranchées. Tout d'abord le Khirbet Faḥil proprement dit qui est constitué par une colline assez basse, au sommet peu aigu, dotée de versants abrupts au nord et au sud et de déclivités en pente douce à l'est et à l'ouest. La seconde division importante du site est le Tell-el-Husn qui, comme Schumacher le suggère, peut avoir été l'acropole de l'ancienne cité. S'élevant de la partie sud du wadi qui entoure le Khirbet, cette élévation atteint une hauteur considérable. Ses côtés nord et sud sont extrêmement abrupts, elle n'est rattachée aux montagnes que par un col étroit à l'est. Mais là encore, la montée devait être spécialement ardue pour en atteindre le sommet. La position de cette acropole, si la théorie de Schumacher se confirme, la rendait pratiquement imprenable. Finalement, une série de petits tells flanque le Khirbet au nord-est. Il s'agit du Tulul-el-Tabaqat et du Djebel-el-Khas qui ont servi un moment de lieux de sépulture. Ces tells ne sont séparés du Khirbet

que par des vallées peu profondes tandis qu'à l'est de ceux-ci le Djebel Adjlûn s'élève très rapidement.

Le Khirbet Faḥil semble avoir été la plaque tournante d'une série de voies de communications. Une route se dirigeait vers Scythopolis (Beisan) à partir de la partie sud de la basilique à travers la nécropole jusqu'au Ghor par une vallée étroite (Benat Yaqub du plan de Schumacher). C'est la seule descente praticable au trafic sur roue vers le Ghor. Une autre route remontait le wadi el-Tantur (wadi Kufr Abil de Schumacher). Cette ouverture conserve encore des restes de pierres pavées maintenant tombées dans le wadi; c'est aujourd'hui la route très fréquentée qui mène à Beit Idis. La troisième route serait la route actuelle menant à Kufr Abil. Cette dernière route borde la partie sud-ouest du Tell-el-Husn, se dirige vers le sud en longeant le pied des montagnes qui contiennent l'ancien cimetière, puis tourne brusquement à gauche dans un wadi assez abrupt et mène ainsi à Kufr Abil. Ce dernier passage, bien que moins sûr, est peut-être suffisamment attesté par l'existence de restes de colonnes et de morceaux de piédestal retrouvés le long de son tracé. Mais en voilà assez avec les éléments qui situent le site de Pella.

2° *Restes archéologiques situés aux abords du site.* — Parmi ceux-ci, il faut d'abord citer le plus important. Il s'agit de la source thermale qui se trouve dans le wadi Hammeh — wadi qui longe les terrasses de Faḥil au nord — à une distance d'environ 1 km et demi. Cette source, au contraire des sources situées dans les parages immédiats du Khirbet, a encore conservé ses caractéristiques thermales et est encore, pour cette raison, largement fréquentée par les arabes pour ses propriétés curatives. Pella a donc pu, comme nous l'avons vu plus haut, être une des « stations thermales » de la Transjordanie pendant la période hellénistique. On peut d'ailleurs noter dans les environs immédiats de la source quelques restes de maçonnerie romaine et l'actuelle maison de bains circulaire est en partie construite avec des pierres anciennes dont l'une porte les traces — illisibles d'ailleurs — d'une inscription.

Dans le Ghor, juste sous la falaise du Tabaqat ou terrasses de Faḥil et près de la route actuelle de Beisan, se trouvent, assez bien conservés du reste, les vestiges d'une ancienne conduite d'eau de bonne construction. Il s'agit sans doute de l'installation qui amenait l'eau destinée à faire tourner un moulin aujourd'hui disparu.

Les falaises du Tabaqat faisant face au Ghor contiennent de nombreuses grottes. Les plus basses sont employées aujourd'hui par les Bédouins comme étables. Mais il n'est pas impossible que les plus hautes, au moins anciennement, aient été utilisées comme habitations. Les grottes du côté nord du wadi Jirm el-Moz présentent un caractère spécial. Ce sont les grottes « anchorites » de Schumacher d'après leur configuration en forme d'ancre. Obstruées par des débris, certaines ont bien l'air d'être artificielles sans que l'on puisse se faire une idée précise de l'époque où elles pourraient avoir été habitées. Encore plus loin à l'ouest, là où la vallée devient un précipice, la paroi de celle-ci est percée d'autres grottes ou même de tunnels. Ces tunnels auraient été, au dire de Schumacher, assez profonds mais déjà du temps de Richmond, leur pénétration s'avérait bien plus difficile en raison des débris qui les encombraient de plus en plus. Ces passages ont l'air d'être artificiels; ils sont plus ou moins réguliers de forme mais sans preuve décisive de travail humain : pas de marque d'outils, de construction ou de maçonnerie. Les seules traces claires d'occupation sont celles des Bédouins qui s'en servent comme d'abris ou bien de remises. Selon Richmond, les tunnels seraient les parties les plus intéressantes de ces grottes et ils pourraient être déblayés à peu de frais. A part les fouilles sur une large échelle dans les cimetières et sur le Khirbet, notre archéologue y voit la plus grande chance de trouver des preuves archéologiques de vie chrétienne primitive à Pella.

3° *Les cimetières.* — Les lieux de sépulture de l'ancien site de Khirbet Faḥil sont extrêmement étendus et peuvent être décelés tout autour de la ville antique. Malheureusement tous ont été systématiquement dépouillés et pillés.

Le premier en importance, et probablement le plus ancien en date, s'étend du côté des montagnes, à l'ouest de la ville, en direction de Kufr Abil. Quand Schumacher visita l'endroit en 1887, les tombes étaient naturellement en bien meilleur état. Maintenant bien des linteaux ont disparu et il ne reste plus que deux portes aux entrées de leurs tombes respectives. Ces sépultures sont de forme et de confection diverses. Parfois ce sont des chambres taillées dans le roc avec une pièce centrale entourée de *kokim* (fours horizontaux creusés dans les parois pour y glisser les cadavres que dissimulait une dalle ajustée avec précision dans une feuillure encadrant l'ouverture verticale du four). Parfois, ce sont des tombes peu profondes, elles-mêmes tantôt taillées dans le roc, tantôt construites avec de la roche friable et consolidées avec de la maçonnerie. Ces tombes sont apparemment employées pendant l'hiver comme étables de chèvres ou de brebis ou comme habitations humaines. Cf. la description de 11 de ces tombes telles qu'elles se trouvaient en juillet 1933 à la visite de Richmond, *op. cit.*, p. 22-25 avec fig. 2*b*, p. 23. C'est la tombe III qui est la plus belle et la plus régulière de toutes. On y voit une chambre centrale avec *kokim*, 5 de chaque côté, nord et sud et 2 sur la façade est. Deux piliers carrés, taillés dans le roc, sont restés debout. Entre ces deux piliers se trouve un sarcophage simple qui sert aujourd'hui de mangeoire pour les brebis. La tombe V est précédée d'une antichambre et contient un sarcophage ouvragé mais « un bouc mort depuis un certain temps déjà empêcha notre archéologue de rester plus longtemps qu'il ne fallait ». Il s'accorda la seule satisfaction de vérifier qu'il ne s'y trouvait aucune inscription! Il semble certain que toutes les grottes sépulcrales ont été mises au jour par les arabes. Des fouilles dans cette région n'apporteraient donc pas grand-chose, à part peut-être la découverte de quelques tombes plus pauvres où rien, d'intérêt archéologique, ne pourrait être glané.

Le cimetière qui se trouve sur la petite colline à l'est du Khirbet semble d'époque plus tardive que le précédent. Il n'y a là qu'un petit nombre de tombes accessibles. Les tombes couvertes de maçonnerie légère prédominent. La seule tombe taillée dans le roc et bien préservée est du type d'arcosole. Des fragments de sarcophages et de portes sont répandus un peu partout. Cf. la description de ces tombes, *op. cit.*, *ibid.* et fig. 2*a*, p. 23. Il y a encore bien des dépressions à la surface du sol marquant la position d'autres tombes et les fouilles pourraient, à cet endroit, révéler encore des tombes inviolées.

Les Tulul-el-Tabaqat ont été également employés comme lieux de sépulture, bien que dans une proportion moins grande que les deux endroits auparavant décrits. Quelques sarcophages brisés reposent le long de la route qui mène à El-Hammah. Quelques dépressions semblent indiquer l'emplacement de tombes dans le tell occidental et sur les pentes sud de ce tell se trouvent quelques murs de maçonnerie très pauvre. La pente sud du tell oriental possède quelques tombes

peu profondes avec des pierres de couverture mais rien d'autre d'intérêt bien spécial.

La large étendue plate qui s'étend à l'ouest du Khirbet et au nord du wadi Jirm el-Moz était une vaste nécropole qui a dû border les deux côtés de la route qui se dirigeait vers Beisan. Toute cette nécropole est maintenant labourée et probablement la plupart des sépultures ont dû être détruites de cette façon, même lorsqu'elles échappèrent aux pilleurs de tombes. Bien que la charrue arabe n'aille généralement pas très profond, cela a probablement dû suffire pour détruire les sépultures peu profondes qui étaient en usage à Pella. Il reste donc très peu de chose de cette vaste nécropole : quelques parties cylindriques de colonnes, quelques sarcophages brisés de type commun, quelques maigres traces de mausolée dont l'un assez grand semble avoir été construit en bonne maçonnerie large. Mais venons-en aux constructions.

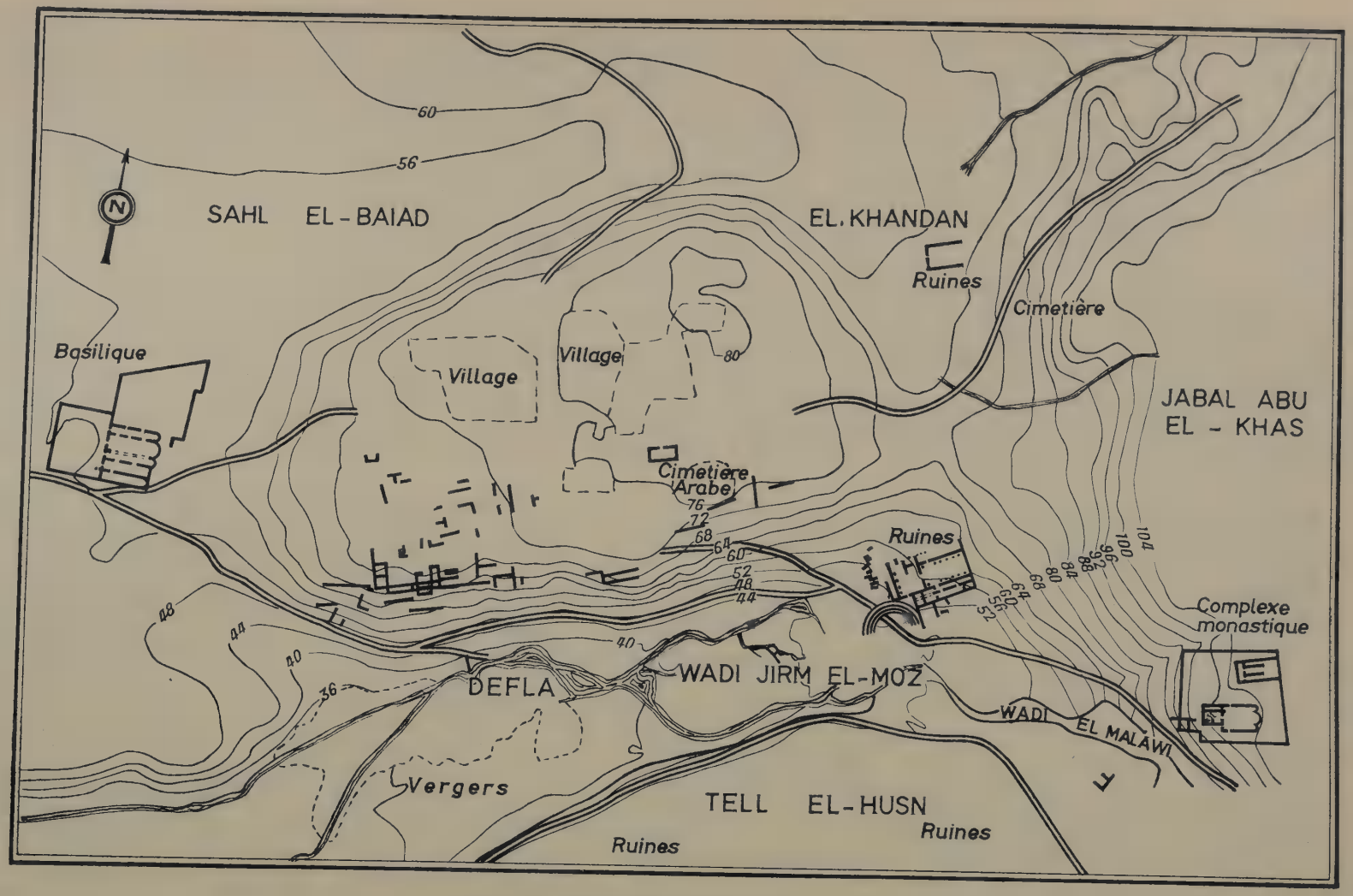
4° *Les constructions du Khirbet.* — Les bâtiments dont la destination et le plan peuvent encore être reconnus sans fouille systématique sont peu nombreux et, en général, assez mal conservés.

Le plus important de ces édifices est sans conteste la « grande basilique » (cf. Richmond, *op. cit.*, fig. 3*a*, p. 26). Cette « église » est rapportée par Schumacher dans son *Pella*, mais il semble que le plan qu'il en trace contient quelques inexactitudes. Ce qui est probablement dû à des piles de maçonnerie effondrées qui encombraient alors le site et qui ont été largement employées par les villageois pour leurs constructions. Le plan, dès lors, en est devenu plus clair. Ce bâtiment est une basilique à trois nefs et trois absides. Il possédait trois portes à l'ouest et probablement deux au nord et au sud, bien que des restes vraiment identifiables ne subsistent que pour deux d'entre elles. Il n'y avait certainement pas de quatrième nef, comme il apparaît sur le plan reconstitué par Schumacher : du narthex occidental présenté par lui, il ne semble y avoir aucune trace. Au sud du bâtiment, se trouve une longue salle rectangulaire ou vestibule où l'on pénètre par l'est et l'ouest et avec au moins une porte au sud. Sur la partie méridionale de ce vestibule, s'étend une autre longue salle dont le côté est prend une forme d'abside et dont le mur ouest de fermeture semble avoir disparu. Le mur qui sépare ces deux pièces continue vers l'ouest au-delà du mur ouest de la basilique et possède une porte dans cette prolongation. Il faut noter aussi qu'il est impossible de déterminer jusqu'où ce mur continuait. La basilique elle-même était divisée en nefs par des colonnades; les fondations du stylobate de la colonnade sud sont encore en partie visibles et la position de deux des colonnes dans cette colonnade comme celle d'une colonne de la colonnade nord peuvent encore être distinguées (cf. Richmond, *op. cit.*, fig. 3*b*, p. 26). La basilique avait une cour située au nord et une autre à l'ouest, celle-ci étant la plus importante. On pouvait y pénétrer par une porte située dans le mur ouest et il y avait probablement tout autour une colonnade ou un portique, bien que ceci ne soit pas très clair. La cour du nord est irrégulière et son périmètre ne peut en être facilement tracé; dans l'angle sud-ouest de cette cour se trouve une large dépression, de forme rectangulaire dont la destination est assez obscure : cette dépression est, de plus, remplie de maçonnerie effondrée. Dans ce vaste complexe de constructions, la maçonnerie est bonne. Le mortier, probablement lavé par les pluies, a complètement disparu entre les pierres larges et bien taillées. Le détail est généralement mal soigné. Les chapiteaux des colonnes sont de forme byzantine, les bases attiques. Cette basilique a dû être rapidement détruite, car elle se présentait comme la carrière la plus proche et la plus intéressante pour le village arabe voisin. Il ne faudrait pas beaucoup de travail de dégagement pour voir apparaître le plan précis de la basilique et des salles subsidiaires qui l'entourent. Il serait intéressant de trouver la raison de la dépression de la cour nord. Selon Richmond et Schumacher, la basilique serait une église de l'époque byzantine, probablement du v^e^ ou du vi^e^ siècle.

Un théâtre se trouve juste au bord du wadi, près de la source principale et au pied de l'angle sud-est du Khirbet. Il est tellement détruit qu'il est pratiquement méconnaissable. Et Richmond avoue ne l'avoir remarqué qu'en essayant d'en dresser le plan. Ce théâtre se trouve dirigé vers le sud, regardant le wadi au pied du Tell-el-Husn. La scène a complètement disparu. Un passage dans l'épaisseur du mur court tout autour de la partie semi-circulaire. Seules les substructures des sièges sont visibles. Construit en pierre calcaire et à grands blocs, l'ensemble en est fortement endommagé, la hauteur de la maçonnerie n'excédant pas 2 mètres à ce moment. Il semble avoir été détruit pendant la période byzantine, vu que l'un des côtés du bâtiment appelé « temple » par Schumacher déborde sur le périmètre de ce théâtre (cf. plan, pl. v).

Le « temple » de Schumacher ne présente pas, lui, de plan cohérent. Le site est une plate-forme aplatie entourée sur les côtés nord-ouest et est par un sol montant, des murs de soutien massifs supportant la plate-forme au sud. L'entrée semble avoir été assurée à l'ouest par des degrés disposés dans une espèce de portique à colonnes. De là, on devait passer dans le corps principal de l'édifice qui était rectangulaire et qui a presque entièrement disparu. Sur le côté sud, on peut voir une espèce de vestibule étroit. Des colonnes se trouvent là répandues à profusion, spécialement sur le côté ouest du site. Les chapiteaux de ces colonnes sont ioniques ou corinthiens, mais les premiers sont si fortement altérés qu'il est fort difficile d'en découvrir la forme. A noter que l'on n'a pas retrouvé de chapiteaux s'adaptant aux plus grandes colonnes (1 m de diamètre, alors que les autres atteignent seulement 45 cm). On peut encore distinguer des plinthes de deux espèces différentes et deux consoles fort bien taillées et bien conservées (cf. Richmond, *op. cit.*, pl. I, fig. 1). On retrouve aussi quelques voussoirs moulés, venant probablement de l'arcade de l'entrée principale de l'ouest. Bien qu'aucune preuve décisive n'en ait été apportée jusque maintenant, on a nettement l'impression que l'on se trouve ici en présence d'un édifice païen transformé plus tard en église. Cette conclusion viendrait en tout premier lieu de la découverte par Schumacher, sur certains tambours ou tympans, des symboles Alpha et Oméga qui ne peuvent avoir qu'une signification chrétienne. Les plus grandes colonnes qui se trouvent au nord de l'ensemble ne semblent pas être adaptées au reste du bâtiment : peut-être ne faisaient-elles partie que de l'édifice païen et ne furent-elles pas incluses dans l'église chrétienne.

La dernière des constructions de quelque importance se trouve perchée très haut sur la pente de la montagne située au nord du Wadi el-Tantur et dominant le Khirbet. Ces restes semblent avoir fait partie d'un complexe monastique. Entourées d'un mur d'enceinte, les constructions semblent posséder deux corps de bâtiments nettement séparés dont l'un est une église. Celle-ci, fortement détruite, ne possède plus qu'une maçonnerie, haute par places de quelques pouces. Des vestiges d'un côté triabsidial apparaissent à l'est tandis que trois portes donnent à l'ouest et une au nord. Sur le côté ouest,



689. — Khirbet el Faḥil (Pella). Les constructions.
D'après J. Richmond, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, janv. 1934, pl. V.

mais seulement en face de la porte centrale se trouve un portique rectangulaire entouré de colonnes. Les nefs étaient divisées par des colonnades. Les colonnes semblent avoir été des pilastres pleins. Les chapiteaux sont de forme corinthienne et semblent plus anciens que ceux de la grande basilique du Khirbet. Cependant, de l'avis de l'archéologue, le côté triabsidial pourrait être considéré comme un développement tardif, en tout cas selon lui, postconstantinien. Le portique de cette église possède des caractéristiques assez inusitées et pourrait permettre à des spécialistes une datation assez précise. Les linteaux de la porte nord et de la porte ouest, celle du milieu, se trouvent encore près de leurs montants (cf. illustration de Schumacher, *op. cit.*, 56.). Malgré la suggestion de ce dernier (temple probablement reconstruit par les Croisés) il n'y a pas de preuve de travail de cette époque. Le second bâtiment à l'intérieur de ce complexe se trouve placé au nord-est de l'église et un peu plus haut sur la montagne. On y parvient par l'ouest, grâce à une volée d'escaliers dont seuls les deux degrés supérieurs subsistent. On y trouve un vestibule occidental orné de deux colonnes et de trois portes donnant accès au corps du bâtiment central. Celui-ci est divisé par des murs longitudinaux en trois chambres. La maçonnerie n'est pas aussi soignée que celle que l'on trouve à l'église et les murs en sont plus minces. Le mur est, lui, complètement détruit. Cf. Richmond, *op. cit.*, fig. 3c, p. 26. Parmi les débris gisant dans la construction, on peut remarquer un fragment de barreau de pierre appartenant à un autel et une colonne de marbre blanc. Une construction arabe moderne dissimule d'autre part le côté nord-est du portique de l'église.

Il n'y a pas d'autre bâtiment sur tout le site qui puisse donner un plan cohérent sans dégagement préliminaire. Cependant, il est bon de noter les quelques indications suivantes. Les constructions sur le Tell-el-Husn sont nombreuses. Un peu partout on peut distinguer des murs de terrasses et au sommet du tell il y a plusieurs murs en état divers de destruction. Les ruines les plus importantes se situent au sud et on en trouve encore plus sur les côtés les plus bas de l'angle ouest où la déclivité est moins abrupte. Les bâtiments donnent l'impression de maisons particulières. Les murs en sont bien construits, un certain nombre de tympans et de caissons de colonnes se trouvent répandus partout. Une porte est encore enterrée jusqu'aux moulures du montant. Il y a ici moins de motifs taillés que sur le site du « temple » et les édifices y semblent moins prétentieux. Le sommet du tell contient diverses lignes de fondation, le tout en maçonnerie assez pauvre; trois grandes pierres taillées, dont l'une est un linteau avec moulure, sont les seuls indices d'un bâtiment de quelque importance. Sur le Khirbet lui-même, les anciens vestiges sont concentrés sur les pentes à l'ouest, au sud et à l'est mais surtout au sud. Au sommet, aucun mur ne dépasse le niveau du sol. Les murs du sud sont peut-être des murs de défense, des fortifications de différentes périodes (cf. Richmond, *op. cit.*, pl. II, fig. 1) mais peut-être aussi plus simplement des murs d'habitations particulières. Le plus bas des murs du côté ouest du versant sud a des voûtes se dirigeant vers le Khirbet; une de ces voûtes subsiste encore mais est malheureusement comblée de maçonnerie. La plupart des murs de cette section sont d'assez bonne maçonnerie, mais semblent avoir été mis en place par des ouvriers assez peu expérimentés. Dans les meilleurs murs, la moyenne des pierres est de 80 sur 50 cm. Les pentes sud-est, spécialement celles qui surplombent l'aire du « temple », sont remplies de débris de maçonnerie en mauvais état et, pour la plus grande partie, des lignes de fondation fort abîmées sont tout ce qu'il en reste.

Dans la vallée enfin qui sépare le Khirbet des montagnes qui se dressent à l'est, peut être identifié un bâtiment rectangulaire de 22 m sur 13, sans signe bien caractéristique. Dans la même région, signalons finalement que l'on distingue un fragment de ce qui pourrait être reconnu comme une route : les pierres sont petites et irrégulières et leur assemblage pourrait bien être de période relativement tardive.

En conclusion de ce « survey », on peut dire que les constructions que l'on distingue au Khirbet Faḥil sont conservées en assez piètre état, soit dans leur structure générale soit dans leurs détails de construction. Ces édifices semblent dater très largement de l'époque byzantine, bien que certains apparaissent comme des remaniements de bâtiments plus anciens. Le dégagement d'un certain nombre d'entre eux serait probablement le butin le plus spectaculaire d'une fouille systématique. Les endroits qui semblent les plus prometteurs à cet égard seraient, de l'avis de Richmond, les pentes sud du Khirbet Faḥil lui-même et les pentes ouest de Tell-el-Husn.

5° *Les sondages de l'École américaine d'archéologie de Jérusalem en 1958.* — Du 25 avril au 5 mai de cette année, deux puits de 7 m. de côté furent creusés, l'un dans la partie nord du Khirbet en son point le plus élevé, l'autre au sud-ouest du même tell, dans l'une de ses parties les moins élevées. Le but de ces fouilles était de reconnaître, autant que faire se pouvait, quelles périodes étaient représentées dans le tell et de prévoir, sur la foi d'un échantillon des trouvailles, le caractère et l'ampleur des résultats qu'une fouille systématique pourrait produire. Un bref compte rendu de ces sondages a été donné par les archéologues dans *B. A.*, déc. 1958, XXI, n° 4, p. 82-96. Avant de donner les conclusions de nos deux auteurs, notons tout d'abord qu'ils font remarquer l'existence d'une quatrième église qui se trouverait dans la vallée vers le nord et qui serait à situer à l'extrémité de la Pl. V de Richmond. Il s'agirait là d'un large complexe orné de plusieurs colonnes soutenant un tambour encore en place. Selon eux, il s'agirait là sans aucun doute d'une autre église avec divers bâtiments adjacents. Et les archéologues de 1958 se perdent en conjectures sur les raisons de l'omission de Richmond comme de Schumacher, qui semblent n'en avoir absolument rien vu.

Puisque le premier chantier se trouvait au point le plus élevé du tell, c'est sans surprise que l'on attendait des signes d'occupation récente. Et, de fait, les deux premiers mètres de débris se composaient de restes d'origine arabe primitive et médiévale. Les « strates » n'étaient pas toujours clairement séparés mais les fouilleurs rencontrèrent un pavement de belle confection orné de petites pièces de marbre blanc, qui, sans aucun doute, appartenait à un bâtiment ancien construit sur le site (byzantin?). Deux jarres arabes complètes furent découvertes juste sous la surface de ce pavement. Pour ne pas risquer de détruire des éléments importants, utiles pour une fouille à grande échelle, les archéologues limitèrent leur champ d'investigation lorsqu'ils découvrirent un large mur bien construit qui divisait en diagonale le terrain prévu pour le sondage. Poursuivant leur effort sur une superficie réduite à 2 m sur 5, ils découvrirent ensuite les fondations d'une maison se trouvant à 2 m environ de profondeur. Les murs de cette demeure, qui avaient été détruits jusqu'aux fondations, avaient la forme d'un T, vu la maigre portion du terrain fouillé (cf. *op. cit.*, fig. 3, p. 85). Le mur le plus long séparait sans aucun doute 2 chambres et la poterie trouvée en même temps que

les murs prouvait son origine byzantine, probablement de la même occupation byzantine que l'autre sondage dont il sera question tout à l'heure. La maison en T se trouvait placée sur des débris brûlés appartenant à une intéressante structure inférieure. A environ un mètre sous la maison en T apparut une autre maison à peu près en alignement avec la maison supérieure. Les murs de cette nouvelle maison étaient construits en moellons à certains endroits pour renforcer l'édifice. Elle possédait de plus un très joli parquet de pierre recouvert de fragments de plâtre peint de différentes couleurs. L'intérieur de la maison contenait une quantité considérable de poteries et d'objets. Entre autres, des objets en verre fin, de grandes jarres presque intactes de même époque hellénistico-romaine, un vase gravé à deux anses, etc. Les débris brûlés qui remplissaient la maison la couvraient comme une coupole (les murs s'élevaient encore à une hauteur de 50 cm au-dessus du pavement) et contenaient les cendres et les débris des poutres qui, autrefois, en supportaient le toit; à certains endroits, ces restes atteignaient une hauteur de 1 m et plus. Cette maison inférieure — maison L selon la forme des murs visibles — eut 2 périodes d'occupation. Les murs de cette maison s'étendaient à 1 m 20 en dessous du niveau de pavement de pierre décrit ci-dessus. A leur pied fut découvert ce qui tout d'abord parut être un pavement en cailloutis mais qui ensuite sembla être les fondations d'une maison encore plus ancienne. Bien que semblable aux structures découvertes auparavant, cette habitation était orientée et conçue selon des lignes légèrement différentes. La poterie en association avec la construction était en grande partie datable du Fer II, bien que quelques tessons hellénistiques eussent été découverts dans la partie supérieure. A ce moment du sondage, les fouilleurs en étaient réduits à travailler sur une surface d'un mètre carré et se trouvaient à 6 m 15 de la surface du sol. Et comme ils nous le font remarquer, le temps et l'espace leur firent défaut alors en même temps. Il faut se souvenir aussi que, dans ces deux maisons, seulement deux angles furent alors, en fait, fouillés. Ce qui peut nous faire conclure que ce qui attend des fouilleurs plus ambitieux est certainement fort prometteur. Dans ce puits, un autre endroit mais plus restreint fut également mis au jour. Les niveaux furent là, au-delà des périodes arabe et byzantine très claires, fort difficiles à évaluer et à faire correspondre aux niveaux des maisons. Des tessons de jarre de Rhodes apparurent à un certain moment et même plus tard des os. Était-ce une tombe? En poursuivant les recherches, les archéologues découvrirent une vaste cachette de vases de cuisine ainsi que des cruches, en relation avec de nombreux ossements d'animaux. La poterie était de l'âge du Fer et, à en juger par les ustensiles de cuisine, le x^e^ s. semblerait convenir pleinement aux éléments de cette découverte. De nombreux tessons possèdent des rayures en trait rouge, semblables à celles que l'on retrouve dans les tells (Tell es-Sarem ou Rehob, Beisan) situés dans les environs de Pella.

Dans le second chantier, après avoir enlevé 25 à 30 cm de matériau, le niveau de la basse époque byzantine apparut avec le sommet de 3 murs (1, 2, 3; cf. *op. cit.*, fig. 6, p. 91). En raison du nombre de très larges pierres et des colonnes tombées dans cette partie du chantier bordé par les murs 1 et 2, cette partie fut immédiatement abandonnée et les endroits marqués *loci* 1, 2 et 3 sur la même figure furent seuls travaillés. Les strates 2, 3 et 4, constitués par un mètre de débris, continuèrent à fournir des éléments byzantins, entre autres des monnaies datables de la fin du v^e^ s., provenant des strates 3 et 4. Dans le strate 3 apparut une lampe en forme de poire avec la décoration typique de l'époque byzantine. A moins 1 m. 15, un pavement partiellement détruit dut être percé, pavement qui fut construit après la destruction du mur 7, rencontré à la profondeur de 1 m 30. Sous ce mur, dans le strate 5, on continua à découvrir du matériau byzantin, comme deux jolis spécimens de verre, une bouteille et un *unguentarium*. Et aussi un très bel exemple de lampe à plusieurs becs provint également de ce strate, dont l'apparence ne semble pas spécialement « originale au territoire judéen ». A la profondeur de 1 m 50 — correspondant environ au sommet de la seconde assise intacte du mur 7 et continuant jusqu'à 2 m 75, c.-à-d. jusqu'à la profondeur des pierres de fondation de ce mur — le niveau 6 continua à produire des éléments de la haute époque byzantine. Des monnaies d'Arcadius (395-408), Théodose II (408-450) et Valentinien III (425-454) font dater ce niveau de la première moitié du v^e^ s. De nouveau dans ce niveau furent retrouvés deux beaux exemples de verre d'époque : une bouteille avec manche et un double *unguentarium*. Dans le sixième niveau, une lampe datable au plus haut de la fin du IV^e^ s. fut également retrouvée, qui ressemble, au dire des fouilleurs, à des lampes retrouvées à Tell en-Nasbeh (cf. *op. cit.*, p. 91-92, n. 30 et 31). A ce stade, les *loci* 2 et 3 furent abandonnés et la recherche fut concentrée dans le *locus* 1. Le strate 7 couvrit une profondeur de 4 m où une couche assez mince de cendre fut mise au jour. Malheureusement le matériau de ce strate ne donne aucune datation précise : les premiers coufins contenaient de la poterie romaine. Cependant quelques éléments plus anciens apparaissaient aussi dans ces premières trouvailles. Quatre pièces de monnaie du règne de Théodose II nous amènent à la première moitié du v^e^ s. Toutefois les coufins suivants sont clairement de l'époque hellénistique avec un large lacrymatoire et deux monnaies, une ptolémaïque et l'autre d'Antiochus (IV?). Peut-être faudra-t-il admettre un « trou » dans la classification des divers strates! Par ailleurs, il est possible que l'on ait affaire là à un remblai formé de terre apportée là d'autres parties du tell. A la profondeur de 4 m 50 à 5 m 60 dans le *locus* 1 — niveau 8 — le matériau est clairement hellénistique avec quelques tessons du Fer II commençant à apparaître du *locus* 4. A moins 4 m 70, un mur assez considérable fut rencontré et partiellement dégagé. Ce mur était construit de pierres de grandeur moyenne, recouvertes des deux côtés de torchis. A part le fait que les archéologues se trouvaient à l'extrémité d'un bâtiment important, préciser la nature de cette construction ne leur fut pas permis en raison du manque de temps. La surface réduite des fouilles et la nature du mur lui-même ne permirent pas une identification de l'architecture rencontrée. Le mur (8 sur la fig. notée ci-dessus) pourrait dater du Fer II ou même d'une époque antérieure mais le temps, encore une fois, ne permit pas un dégagement adéquat de cette surface. Le mur 3, confectionné avec de belles et larges pierres bien taillées, fut élevé à l'époque romaine mais aucun autre mur n'apparaît en relation avec lui : le mur 1 est appuyé sur lui mais non pas encastré avec lui. Ainsi, assez tôt pendant le v^e^ s., une large construction, dont les murs 1, 2, 7 et 4 sont des éléments, fut élevée. Les murs 2 et 7 sont reliés au mur 1 et le mur 7 avait originellement une ouverture mesurant 1 m 10 de largeur. Sous une pierre qui menaçait de tomber et qui, pour cette raison, fut enlevée furent découvertes plusieurs monnaies datables de la première moitié du v^e^ s. Plus tard, probablement pendant le même

siècle, ce passage fut bloqué et un mur secondaire — mur 6 — dont reste seulement une seule assise fut édifié. En raison du fait que de si petites surfaces furent alors dégagées, il est impossible de voir clairement les relations existant entre les murs 5 et 4 et l'ensemble dont ils dépendent. Le mur 4 était construit de larges pierres parementées combinées avec des moellons. Son extrémité dans le *locus* 3 donne l'impression que là pourrait se trouver un passage; ce mur n'est pas relié au mur 2.

Voilà le résultat un peu détaillé des fouilles accomplies par les premiers archéologues qui ont travaillé sérieusement au Khirbet Faḥil. Avec eux, nous pouvons maintenant tirer quelques brèves conclusions fort intéressantes cependant. Nous apprenons en effet que Pella, au moins en partie, fut occupée pendant les deux périodes du Fer I; de plus, nous avons maintenant des évidences concrètes d'une cité hellénistique du IIe s. à cet endroit, bien qu'en fait les fouilleurs n'aient pas rencontré un seul bon dépôt du début de l'ère hellénistique. Il appert, enfin, qu'une destruction de la ville doit être attribuée aux rebelles juifs de l'année 66 de notre ère. S'il en est ainsi, un sérieux problème peut être alors provoqué par les découvertes archéologiques par rapport à la tradition de la fuite des chrétiens de Jérusalem vers Pella à cette époque (cf. *supra* 610). Mais les fouilleurs hésitent, à cause de leur fouille si restreinte et en raison de la ressemblance de la poterie trouvée avec celle découverte aux périodes I et II à Qumrân et à Jéricho du Nouveau Testament. Et ils reconnaissent qu'ils ne peuvent pas non plus écarter définitivement l'époque d'Alexandre Jannée (80 av. J.-C.) comme date possible de la destruction que les sondages effectués par eux semblent révéler. En tout cas, la juxtaposition des maisons dans le chantier 1 devrait normalement fournir, selon eux, des niveaux successifs capables de permettre une datation assez précise dans des périodes, qui, jusqu'ici, n'ont pas toujours retenu beaucoup l'attention des archéologues palestiniens. Enfin, estimer l'âge d'un tell sans évidence archéologique concrète est fort hypothétique. Mais si, selon l'estimation générale d'Albright, les 13 m de débris de Beisan représentent 1 800 ans d'occupation, selon les mêmes estimations, on peut dire que la masse de Khirbet Faḥil peut largement remonter à 3 000 ans avant le Christ. Ce qui concorde pleinement avec les estimations de Nelson Glueck basées sur ses « survéys » exhaustives réalisées sur les sites transjordaniens (cf. Nelson Glueck, *Explorations IV*, xx, p. 256 sq.).

De toute façon, ces sondages, bien que limités, révèlent combien riche est le site de Pella. En plus des objets mentionnés ci-dessus, des quantités relativement importantes de tessons, sans compter nombre de vases presque intacts, ont été mises au jour, et cela presque à chaque niveau. On y rencontre les mélanges habituels d'anneaux, de clous, une clef, une dague. La profondeur des différentes périodes est relativement bien clarifiée par les fouilles. Sur la plupart des parties du tell, il fallut creuser un minimum de 2 m 50 de matériau byzantin avant d'atteindre les éléments provenant des époques précédentes tandis que les matériaux de l'époque du Fer ne pourront être atteints avant l'éloignement de 5 m et plus de débris.

Comme on le voit, de ces fouilles, on peut retirer en premier lieu de précieux enseignements surtout par rapport à une occupation du site pendant la période du Fer, la haute époque israélite. Le silence mystérieux qu'observent nos livres saints vis-à-vis de Pella doit donc trouver une autre explication que celle de l'abandon pur et simple de la ville. En second lieu, la tradition pelléenne du refuge de la chrétienté de Jérusalem soulève des problèmes de détail non résolus. Outre les difficultés énumérées ci-dessus, de nouvelles pourraient venir de l'archéologie bien que, notons-le, rien de bien certain ne puisse encore être retiré de ces modestes, trop modestes sondages, qui nous laissent malheureusement sur notre faim. Espérons qu'un jour des fouilles vraiment importantes seront menées à Khirbet Faḥil afin que des solutions claires et complètes puissent être données aux problèmes que pose Pella aux historiens et aux archéologues.

Bibliographie. — En plus des titres déjà cités,

1° Pour l'état de la question et particulièrement pour la partie historique et l'histoire littéraire, il faut signaler : F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Paris, 1938, p. 405. — D. Badli, dans *Enciclopedia cattolica*, IX, Cité du Vatican, 1952, col. 1080. — D. Baly, *The geography of the Bible. A study in historical geography*, Londres, 1958, p. 198, 247. — J. De Koning, *Studien over de El-Amarna-brieven en het Oude Testament, inzonderheid uit historisch oogpunt*, Delft, 1940, p. 139-140, 143, 193, 294-295 .— R. Dussaud, dans *La Grande encyclopédie*, XXVI, 271. — J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, Berlin, 1953, *passim*, cf. Index. — O. Eissfeldt, dans *Die Religion im Geschichte und Gegenwart*, III, 1062. — V. Guérin, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine accompagnée de cartes détaillées*, IIIe part., *Galilée*, Paris, 1868-1870, p. 288-292. — G. Hölscher, *Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit*, Berlin, 1903, p. 62-63. — S. Klein, dans *Jüdisches Lexikon*, IV, 1re éd., Berlin, 1930, col. 846. — M. Le Quien, *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus*, III, Paris, 1740, p. 697. — H. Leclercq, dans *D.A.C.L.*, XIV, Paris, 1939, col. 176-178. — G. Le Strange, *Palestine under the Moslems, translated from the medioeval arab geographers*, dans *P. E. F. Q. S.*, Londres, 1890, p. 158. — Lemaire-Baldi, *Atlas biblique*, Louvain, 1950, cf. Index locorum, *passim*. — A. E. Mader, dans *L. T. K²*, VIII, Fr.-en-Br., 1936, col. 68. — S. Merrill, *East of the Jordan*, Londres, 1881, p. 442-447. — F. Münzter, dans Pauly-Wissowa, *Real Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, nouv. éd., Stuttgart, 37-1, 1937, col. 348-349. — A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 274. — G. Priero, dans *Dizionario ecclesiastico*, III, Turin, 1958, p. 135. — G. Ricciotti, dans *Enciclopedia italiana*, XXVI, Turin, 1935, col. 616. — Ed. Robinson, *Neuere biblische Forschungen*, Berlin, p. 420-428; *Biblical researches*, Londres, 1852, p. 322. — E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4e édition, II, Leipzig, 1907, p. 173; III, 1909. — G. Simons, *Katholieke Encyclopedie*, XIX, Amsterdam-Anvers, 1953, col. 846. — G. Smith, *The Historical geography of the Holy Land, especially in relation to the history of Israel and the Early Church*, Londres, 25e éd. — P. Thomsen, *Loca sancta*, Halle, 1907, p. 96 et *passim;* cf. Index. — G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, I, Heidelberg, 1846, p. 40 sq. — G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, Londres, 1957, p. 48. — X., art. *Fahl*, dans *Enz. der Islam*, II, Leipzig, 1913, p. 39.

2° Les sources sont à consulter dans les éditions classiques. Citons, pour mémoire, les plus importantes pour notre sujet : Eusèbe de Césarée, *Chronicorum libri*, éd. A. Schöne, Berlin, 1866-1875; *Histoire ecclésiastique*, éd. Schwegler, Tubingue, 1852; *Onomasticon*, éd. Klosterman, Leipzig, 1904. — Pline (Caius Plinius Secundus Maior), *Histoire naturelle*, éd. Jan et Mayhoff, Leipzig, 1870-1897. — Polybe, *Histoire*, éd. P. Waltz, Paris, 1924. — Claudius Ptolaemaeus, *Geographiae libri*, éd. Leyden, Leipzig, 1932. — Flavius Josèphe, *Opera omnia*, éd. B. Niese, Berlin, 1887 sq.

3° Pour la partie archéologique, on se référera tout spécialement aux études suivantes : G. Schumacher, *Across the Jordan, being an exploration and survey part of Hauran and Jaulan*, Londres, 1889, p. 272-277; *Pella*, dans *P. E. F.*, Londres, 1888; *Abila, Pella and Northern 'Ajlûn*, *ibid.*, 1889; *The Jaulan*, Londres, 1888. — J. Richmond, *Khirbet Fahil*, dans *P. E. F. Q. S.*, LXVI, janv. 1934, p. 18-31. — R. W. Funck et H. N. Richardson, *The 1958 sounding in Pella*, dans *Biblical archaeologist*, XXI, déc. 1958, n° 4, p. 88-96.

J.-M. Fenasse, o.m.i.

PELT Jean-Baptiste. — Né au hameau de Blettange (Moselle), le 6 avr. 1863, Jean-Baptiste Pelt entra au grand séminaire de Metz en 1880. Ses maîtres sulpiciens l'engagèrent à terminer ses études de théologie, en 1884, au séminaire de S.-Sulpice, à Paris. A partir de 1885, encore diacre, il suivit les cours de théologie à l'Université de la Minerve et les cours de droit canonique au Séminaire romain. C'est à Rome encore qu'il reçut l'ordination sacerdotale, le 18 déc. 1886, et qu'il fit, en 1887, le double doctorat de théologie et de droit canonique.

Revenu à Metz, l'abbé Pelt est d'abord vicaire à la paroisse Saint-Martin à Metz; l'année suivante (1er oct. 1888), il est nommé professeur de philosophie au grand séminaire. Quelle que fût la matière enseignée par lui, ses élèves retrouvaient toujours les qualités d'un exposé clair, méthodique et judicieux. En 1890, sur la demande des autorités allemandes, les derniers sulpiciens doivent quitter le séminaire de Metz : l'abbé Pelt prend l'enseignement de l'Écriture sainte qu'il garde jusqu'en 1895. Pour faciliter le travail de ses élèves, le jeune professeur entreprit de traduire et d'adapter l'ouvrage de l'abbé Aemilian Schöpfer, paru en 1893 sous le titre *Geschichte des Alten Testaments*. Le propos du professeur de Brixen était avant tout — comme il le déclare dans la préface de la 1re édition allemande — de « découvrir l'économie divine qui commande les événements de l'Ancien Testament, préparant ainsi la voie vers le Christ et vers son œuvre de salut ». Le prophétisme au sens le plus large du mot, la valeur figurative du peuple juif, de ses personnages et de ses institutions devaient donc prendre une place de tout premier plan. Cependant l'époque appelait une confrontation du donné biblique avec les sciences naturelles et historiques; voilà pourquoi l'ouvrage de l'abbé Schöpfer devait subir de profonds remaniements jusqu'à sa 6e et dernière édition, en 1923.

L'adaptation française parut en 1897 chez Lecoffre sous le titre *Histoire de l'Ancien Testament* d'après le manuel allemand du Dr Aem. Schöpfer, par l'abbé J.-B. Pelt, 2 vol. in-12, XLVIII-337-463 p., Lecoffre, Paris, 1897. F. Vigouroux écrivit une préface élogieuse; Le Hir en fit une recension plus nuancée dans *R. B.*, VI (1897), p. 144. La nouvelle *Histoire de l'Ancien Testament* trouva bon accueil; elle servit plus ou moins de manuel d'introduction à l'Ancien Testament dans nombre de séminaires; aussi l'ouvrage connut neuf éditions dont la dernière date de 1930. Ce succès s'expliquait par les garanties présentées par l'ouvrage : valeur religieuse et modération face aux questions soulevées par la critique biblique ou aux solutions proposées hâtivement par un concordisme de trop bonne volonté. Ce qui était sens religieux, saine prudence et loyale apologétique au point de départ devait assez rapidement faire figure d'équilibrisme trop timoré dans la suite (voir par ex. les recensions consacrées par le P. Lagrange à la 3e édit. dans *R. B.*, XI (1902), p. 300 et à la 4e édit., *R. B.*, XIV (1905), p. 298-99; voir aussi la préface de G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Turin, 1933, p. 7). Si les quatre premières éditions dénotent des changements assez notables, il n'en est plus de même dans la suite. Sur la demande de Mgr Pelt, l'abbé Lucien Hennequin, auteur des articles consacrés dans le *D. B. S.* à *Delphes*, *Éléphantine*, *Fouilles et champs de Fouilles*, avait entrepris une refonte complète. Ce travail était très avancé lorsque survint la guerre de 1939-40 puis la mort de l'abbé Hennequin, en mai 1940. La traduction des deux volumes de l'*Histoire d'Israël* de G. Ricciotti par le P. Auvray (Paris, Picard, 1939) a sans doute pris la place laissée libre par la disparition de l'*Histoire de l'Ancien Testament*.

L'abbé Pelt avait abandonné l'enseignement de l'Écriture sainte dès 1895, au profit de la morale; devenu supérieur du grand séminaire en 1902, puis vicaire général de Mgr Benzler (15 févr. 1906), il était absorbé par d'autres tâches, spécialement par l'administration diocésaine. Cependant il continua toujours son activité scientifique et littéraire. En 1890 il avait été l'un des fondateurs de la *Revue ecclésiastique de Metz*, il en devint rapidement le directeur et y publia environ 80 articles, dont quelques-uns furent repris et parurent en ouvrages : *Le Code civil allemand dans ses rapports avec la théologie et le Code civil français*, Metz, 1902, qui devint ensuite le *Manuel de législation civile à l'usage du clergé d'Alsace-Lorraine*, x-330 p., format 14,5 × 22 cm, Guénange, 1906; *Documents et notes sur la paroisse de Rodemack*, Metz, 1906.

En 1919, Mgr Pelt succède à Mgr Benzler comme évêque de Metz (voir l'article non signé, dont l'auteur est manifeste, *Le départ de Mgr Benzler et la nomination de son successeur*, dans *Rev. eccl. de Metz*, XXXVII [1930], p. 446-455). Comme évêque, Mgr Pelt garde en main l'administration de son diocèse, il stimule le développement de la vie religieuse, veille au maintien de la législation religieuse existante et trouve encore du temps pour une intense activité scientifique. Mentionnons seulement ses communications à l'Académie de Metz (publiées dans les *Mémoires* de cette compagnie), de nombreux articles dans le *Bulletin de l'Œuvre de la cathédrale de Metz* et surtout les trois volumes monumentaux d'*Études sur la cathédrale de Metz* : I, *Textes extraits principalement des registres capitulaires (1210-1790)*, XX-468 p., 7 pl., Metz, 1930; II, *Documents et notes relatifs aux années 1790 à 1930*, XII-446 p., 3 pl., Metz, 1932; III, *La liturgie (V.-XIIIe s.)*, VIII-468 p., Metz, 1937. Tous ces volumes sont de format 25 × 33 cm. Un 4e volume était en préparation : *Les livres liturgiques messins*. Signalons encore un *Guide de la cathédrale de Metz*, brèves descriptions avec de nombreuses illustrations, 140 p., 16 × 24,5 cm, 3e éd., 1937, et une œuvre d'un genre tout particulier *La vérité sur Catherine Filljung, fausse mystique (1848-1915)*, 356 p., 14,5 × 22 cm, Metz, 1934.

Il ne saurait être question de porter ici un jugement d'ensemble sur l'homme droit et consciencieux, pénétré des responsabilités de sa charge, ni sur l'activité pastorale de l'évêque qui marqua profondément la vie d'un diocèse. Il suffisait de situer l'œuvre scripturaire et de déterminer la part relativement réduite qu'elle tint dans une vie très riche de labeur, profondément ancrée dans le passé et dans le présent. La mort arrêta ce travailleur infatigable le 9 sept. 1937.

BIBLIOGRAPHIE. — *Mémoires de l'Académie nationale de Metz*, CXVIIIe année (1948), p. XXIII-XL (Mgr Erman). — *Cahiers lorrains*, 16e année (1937), p. 81-83 (chan. Morhain).

P. SCHWENCK.

PÉNITENCE. — Le retour véritable du pécheur à Dieu implique bien des modalités qui furent peu à peu dégagées et distinguées au cours des temps. Notre vocabulaire lui-même s'est diversifié et l'on parle de repentir et de repentance lorsqu'on veut souligner l'aspect de tristesse et de regret suscité par la prise de conscience de la faute. On parle de conversion pour désigner essentiellement un changement important dans la manière de vivre; le mot désigne tantôt l'adhésion à une religion et tantôt la décision de commencer à vivre authentiquement les exigences chrétiennes. Ce dernier sens semble même retrouver un regain de faveur dans certains milieux. Enfin le mot pénitence signifie, d'après Littré, « le retour du pécheur à Dieu, avec une ferme résolution de ne plus

pécher à l'avenir ». Il n'y a donc pas de raison de le restreindre à un aspect purement intérieur de repentir ou de contrition. Nous l'utiliserons ici en lui donnant son sens riche et complexe.

Nous avons renoncé à donner un exposé systématique qui aurait nécessairement simplifié et durci le développement. Préoccupé de faire œuvre d'historien, nous avons préféré replacer les thèmes dans leur contexte propre et dans leur situation historique singulière. C'est pourquoi, on trouvera ici une série de petites synthèses « gardant leur structure de pièces détachées, mais reflétant bien la grande complexité des thèmes bibliques » (A. Descamps, *Le péché dans le N. T.*, dans *Théologie du péché*, Tournai, 1960, p. 49).

On étudiera : I. Le vocabulaire. II. Les premières traditions. III. Les prophètes. IV. Le judaïsme. V. Le Nouveau Testament.

I. Le vocabulaire. — C'est au langage courant que furent empruntées les formules qui devaient désigner les diverses attitudes pénitentielles. On emprunta au langage cultuel une série de tournures qui décrivaient le fait de s'ordonner à Dieu, de se soumettre à sa volonté, de reconnaître son absolue souveraineté. Il faut « chercher le visage de Yahweh » (II Sam., xxi, 1; Os., v, 15; Ps., cv, 4; II Chr., vii, 4); « chercher Yahweh » (II Sam., xii, 16; Am., v, 4 où se trouve la formule parallèle « chercher le bien »; Am., v, 14). On dira qu'il faut « s'humilier devant Yahweh (I Reg., xxi, 29; II Chr., vii, 14; xii, 6 sq.; xxxii, 26; Lev., xxvi, 41). Mais c'est le verbe שׁוּב qui est appelé à désigner le plus souvent le retour du pécheur à Dieu. En plus des notices des divers lexiques, nous disposons actuellement d'une excellente étude lexicographique de ce mot qui compte parmi les vocables le plus fréquemment employés de la littérature vétéro-testamentaire. Nous suivrons donc les conclusions de l'ouvrage de M. William Holladay, *The root šûbh in the Old Testament with particular reference to its usages in covenantal contexts*, Leyde, 1958.

Le mot se rencontre 1 059 fois dans la *Biblia hebraïca* de Kittel et presque toujours aux formes qal ou hiphil. Par contre, l'usage de substantifs ou d'adjectifs dérivés du verbe reste très rare. On trouverait des usages de la racine sémitique *twb* dans la plupart des langues sémitiques, notamment sur des tablettes accadiennes rapportant des noms araméens du temps d'Hammourabi (Th. Bauer, *Die Ostkanaanäer*, Leipzig, 1926, p. 30, 40, 56, 58, 60, 80), dans certaines inscriptions sinaïtiques que Albright date du xv^e^ s. (W. F. Albright, *The Early Alphabetic Inscriptions from Sinaï and their Decipherment*, dans *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, cx, 18 sq.). Le radical apparaît souvent dans les textes d'Ugarit (34 fois dans le matériel rassemblé par C. H. Gordon, *Ugaritic Manual*, Rome, 1955) avec les sens de « revenir », de « refaire » et de « répliquer ». Notons enfin l'usage fort fréquent du verbe similaire *tûbh* dans les textes araméens, depuis l'Ostracon araméen d'Assur (cf. A. Dupont-Sommer, dans *Syria*, xxiv, 1944, p. 31) jusqu'aux textes bibliques de Daniel ou d'Esdras.

Le verbe *šûbh* est susceptible de bien des nuances, et la LXX utilise 79 vocables différents pour le traduire. On peut dire cependant, avec M. Holladay, qu'il s'agit d'imprimer un changement radical d'orientation à un objet en vue de le ramener à son point de départ initial. Il est vrai que, dans quelques cas, le verbe décrit simplement un changement de direction, mais cette application reste exceptionnelle. Dans bien des cas, le verbe suggère donc un simple mouvement, un retour. Mais il s'applique aussi à divers changements qui peuvent survenir au sein d'une communauté de personnes; un accord avait déterminé un ensemble de relations, tout acte qui les modifie pourra être caractérisé par le verbe *šûbh*, aussi bien la rupture que la reprise loyale des relations par-delà une rupture. La femme infidèle peut revenir à son mari (Os., ii, 9; Jer., iii, 1); le peuple révolté reconnaître à nouveau l'autorité du roi (I Reg., xii, 27); on peut aussi revenir à nouveau à la prostituée un instant délaissée (Mich., i, 7; Is., xxiii, 17; Ez., xvi, 55).

Dans le cadre des relations nouées entre Dieu et son peuple, en vertu de l'Alliance, le verbe était appelé à jouer un grand rôle. Il peut s'appliquer soit à Dieu, soit au peuple, et évoquer le fait soit de se détourner soit de revenir, par-delà la rupture ou le péché. *a)* Il peut donc déclarer le fait de se détourner de Dieu, de verser dans l'apostasie (Num., xiv, 43; xxxii, 15; Jos., xxii, 16, 18, 23, 29; I Sam., xv, 1; I Reg., ix, 6; Jer., iii, 19), ou d'abandonner les exigences de l'alliance, de fuir le bien et de faire le mal (Jos., xxiii, 12; Jer., viii, 4, 6; xi, 10; xxxiv, 16; Ez., iii, 20; xviii, 24, 26; xxxiii, 18; II Chr., vii, 19). — *b)* Corrélativement Dieu peut se détourner du peuple infidèle (Jos., xxiv, 20; Deut., xxiii, 15; Jer., xxxii, 15). — *c)* Dans la majorité des cas, le verbe suggère le fait de revenir à Dieu par-delà le péché (Joel, ii, 12; et 61 cas à la forme qal), de se détourner du mal (II Reg., xvii, 13; 38 cas à la forme qal).

Les substantifs et adjectifs se rattachant à notre racine sont rares (on a même prétendu leur assigner une autre origine : J. Barth, *Wurzeluntersuchungen zum hebraïschen und aramaïschen Lexikon*, Leipzig, 1902, p. 48 sq. pense à la racine sémitique *twb* qu'il rapproche de l'arabe *s'b* = *syb* qui signifie « libre », « sans entraves »). *a)* שׁוּבָה signifie le retour (à Dieu) dans le seul texte où il apparaît (Is., xxx, 15); — *b)* מְשׁוּבָה désigne tantôt l'acte d'infidélité, le fait de se détourner de Dieu (Os., xi, 7; xiv, 5; Jer., ii, 19; iii, 22; v, 6; viii, 5; xiv, 7; Prov., i, 32); tantôt celui qui s'est révolté, l'apostat (Jer., iii, 6, 8, 11, 12); — *c)* תְּשׁוּבָה dit tantôt le retour (de l'année) (II Sam., xi, 1; I Reg., xx, 22, 26; I Chr., xx, 1; II Chr., xxxvi, 10), tantôt la réponse, la réplique (Job, xxi, 34; xxxiv, 36).

Nous connaissons, par ailleurs, deux adjectifs : *a)* שׁוֹבֵב qui signifie « infidèle », « révolté » (Is., lvii, 17; Jer., iii, 14, 22); — *b)* שׁוֹבָב qui a le même sens (Jer., xxxi, 22; xlix, 4; Mich., ii, 4).

On le voit, il n'y a guère eu de tendance à l'abstraction, et on ne considère pas le retour comme une notion figée que l'on peut analyser et expliquer. Le retour est un fait dynamique dont on dira la nécessité et les exigences, non une valeur en soi. Sur ce point, on notera la différence avec le milieu de pensée araméen où le substantif correspondant תְּתוּבָה tiendra une grande place (cf. E. Dietrich, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart, 1936, p. 336 sq.).

II. Les premières traditions. — On ne s'étonnera pas outre mesure de ne pas trouver de nombreuses indications concernant la pénitence dans les plus anciens documents de la tradition d'Israël. L'attention se portait surtout sur les hauts faits et sur la puissance de Dieu qui les avait réalisés. Simultanément on fixait les lois et les coutumes qui devaient diriger la conduite d'Israël. Enfin le sens du péché était encore assez fruste (A. George, *Fautes contre Yahweh dans les livres de Samuel*, dans *R. B.*, liii, 1946, p. 161-184; E. Beaucamp, art. Péché, i. *Dans l'Ancien Testament*, dans *D. B. S.*, vii, 1962, col. 407-

471). On était surtout attentif aux conséquences désastreuses pour la communauté du péché agissant en elle à partir de celui qui en était le coupable et la solution consistait bien souvent à rejeter le coupable du peuple (G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, Munich, 1957, p. 265 sq.). On voit cependant apparaître, dans certains textes, la préoccupation d'une reprise des rapports et, d'autre part, l'existence de rites pénitentiels, dont certains doivent remonter très haut, témoigne de ce souci.

1° Dans la partie la plus ancienne de la relation d'un renouvellement de l'Alliance, qui se trouve au terme du *Livre de Josué*, le discours qui évoque brièvement l'histoire d'Israël s'achève par une invitation : « Et maintenant craignez Yahweh, servez-le en sincérité et vérité, écartez les dieux que vos pères ont servis au-delà du fleuve et en Égypte, servez Yahweh ! » (Jos., XXIV, 14). Josué indique aussi la possibilité de choisir les dieux que servaient les pères au-delà du fleuve ou ceux des Amorrhéens au milieu desquels on s'est établi. Et le peuple répond : « Loin de nous d'abandonner Yahweh pour servir d'autres dieux » (Jos., XXIV, 16, 23 sq.). C'est donc un véritable renouvellement d'alliance auquel on assiste. Il semble bien que le peuple s'est repris, hésite et incline vers un syncrétisme. L'auteur se fonde sur l'exigence du premier précepte du décalogue dont on ne pourrait assez souligner l'importance (cf. G. von Rad, *Theologie des A. T...*, 203 sq., 208). On voit que ce « retour » à Yahweh est la condition de l'Alliance, qu'il doit être radical, accompli « en sincérité et vérité »; il fait « incliner son cœur vers Yahweh » (Jos., XXIV, 23). Il s'agit d'opter pour un service de Yahweh.

Dans le cycle d'Élie, on retrouve une situation assez semblable; le roi et le peuple ont cru pouvoir allier le service de Yahweh et le culte du Baal phénicien. L'enjeu de l'affrontement d'Élie et des prophètes de Baal est clairement formulé : « Jusques à quand clocherez-vous des deux pieds? Si Yahweh est Dieu, allez à sa suite, et si c'est le Baal, allez à sa suite » (I Reg,. XVIII, 21). Nous pensons, avec le P. de Vaux, qu'il s'agit de décider lequel est Dieu et de le servir sans réserve *(Bible de Jérusalem, in loco)*. Après l'échec des prophètes de Baal, Élie formule une prière : « Réponds-moi, Yahweh, et que ce peuple sache que c'est toi Yahweh qui es Dieu et tu auras ramené leur cœur en arrière » (I Reg., XVIII, 37). C'est donc en vertu de l'acceptation miraculeuse du sacrifice que Yahweh va manifester sa puissance et ramener à lui le cœur du peuple. Le retour est donc ici déterminé directement par Dieu et il se situe d'abord au plan du cœur (J. A. Montgomery-H. S. Gehman, *A critical and exegetal commentary on The Books of Kings*, dans *I. C. C.*, Édimbourg, 1951, p. 305; G. Fohrer, *Elia* (*Abh. Theol. A. und N. T.*, 31), Zurich, 1957).

On peut donc relever déjà ici une idée du retour à Yahweh qui constitue une sorte de reprise de l'Alliance. Il s'agit de se détourner des idoles et de servir, sans réserve, de tout cœur, le seul Yahweh selon le premier précepte du Décalogue. Cette décision humaine est rendue possible par l'action toute-puissante de Yahweh. C'est déjà la voie que le prophétisme va suivre.

2° *I Sam., VII, 2 sq.* décrit une cérémonie de pénitence archaïque. Il est possible que le morceau soit d'origine deutéronomique (M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I, Halle, 1942, p. 55) ou qu'il remonte au-delà. Samuel y apparaît comme le dernier des Juges qui, avant l'institution de la royauté et indépendamment d'elle, rétablit la situation d'Israël opprimé par les Philistins.

Le malheur et l'asservissement amènent les Israélites « à soupirer après Yahweh » (I Sam., VII, 2) : il s'agit de lamentations (cf. I Reg., XX, 23, 26). Samuel prend alors la parole : « Si de tout votre cœur vous revenez à Yahweh, écartez les dieux étrangers du milieu de vous et les Astartés, fixez votre cœur en Yahweh et ne servez que lui, alors il vous délivrera de la main des Philistins » (I Sam., VII, 3). La cérémonie qui suit semble archaïque : « Ils se rassemblèrent à Miçpa, ils puisèrent de l'eau qu'ils répandirent devant Yahweh, ils jeûnèrent en ce jour-là et dirent : « Nous avons péché contre Yahweh » (I Sam., VII, 6). Le geste de verser de l'eau devant Yahweh n'est guère connu (voir cependant II Sam., XXIII, 17) et on hésite concernant son interprétation. Il est en tout cas lié au jeûne et à la confession des péchés. Voulait-on exprimer par là une volonté de se purifier, comme plus tard dans le rite baptismal? ou bien faut-il le rapprocher de l'idée que le cœur contrit coule comme de l'eau (Lam., II, 19)? De toute façon il doit y avoir là un rite exprimant la réalité de la conversion et sanctionné par le sacerdoce.

D'autres rites nous sont mieux connus. Certains sont surtout attestés par des sources tardives, mais, dans bien des cas, ils remontent très loin dans le passé. Ils ont connu un regain de faveur et ont enrichi leur signification à l'époque postexilienne qui fut particulièrement préoccupée de la purification du péché.

Il y a tout d'abord le jeûne. La privation radicale de nourriture, et la faiblesse qu'elle entraîne, expriment la conscience d'être petit et subordonné à Dieu (Jud., XX, 26; Joel, I, 13; II, 15-18; Num., XXIX, 7). Le rite a sans doute son origine dans les cérémonies de deuil où l'on exprimait sa tristesse en renonçant à toutes les joies terrestres habituelles (cf. Behm, art. νηστεία, dans *T. W. N. T.*, IV, 925-932 bibl.). D'autres signes de deuil ont également été transposés : se vêtir grossièrement de sacs (I Reg., XXI, 27; Is., LVIII, 5; Joel, I, 8; Jon., III, 6.8; Neh., IX, 1; Dan., IX, 3); s'asseoir sur la cendre ou, éventuellement, s'en couvrir la tête (Is., LVIII, 5; Neh., IX, 1; Esth., IV, 3); se voiler le visage (II Sam., XIX, 5); se raser les cheveux et la barbe (Is., XXII. 12; Ez., VII, 18; XXVII, 31); marcher à pas lents (I Reg., XXI, 27-29); se faire des incisions (Jer., XVI, 6; XLI, 5; XLVII, 5; Deut., XIV, 1); on couche sur la terre nue (II Sam., XII, 16). Enfin, il y a des gémissements et des lamentations.

Tout cela est surtout pratiqué au cours de cérémonies collectives de pénitence comme celle de I Sam., VII, 2 sq. Il est probable que très tôt il y eut une fête des expiations au cours de laquelle la communauté implorait le pardon de Dieu. De plus, lors d'un fléau ou d'une défaite, on l'organisait spontanément (H. Gunkel-J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, Gœttingue, 1933, p. 172 sq.; H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im A. T.*, dans *Z. A. W.*, Beih. 49, Berlin, 1928). On trouve l'évocation d'une telle liturgie en Os., VI, 1 sq.; XIV, 2 sq.; Neh., IX; Dan., IX, 4-19; Bar., I, 15-III, 8; Is., LXIII, 7-LXIV, 12). On en retrouve certains éléments dans le Psautier.

III. Les prophètes. — 1° *Amos.* — Vers la fin du règne prospère et paisible de Jéroboam II (783-743), Amos dénonce les péchés du peuple élu et annonce la débâcle inéluctable qu'ils amènent. Dans cette perspective, la notion de conversion reste en retrait. Deux textes l'évoquent cependant.

1. En IV, 6-12, on trouve le canevas et certaines formules d'un discours de menaces; le prophète rappelle divers fléaux qui ont atteint Israël; chaque fois l'évocation s'achève par un refrain : « Et vous n'êtes pas revenus vers moi. Oracle du Seigneur Yahweh » (℣. 6, 8, 9, 10, 11). Le morceau s'achève par une parole menaçante et mystérieuse : « Prépare-toi à rencontrer ton Dieu » (℣. 12). Les diverses calamités auraient donc dû être comprises comme les conséquences

de péchés du peuple et entraîner un véritable retour vers le Seigneur Yahweh. Ce retour implique, tout d'abord, un acte d'intelligence, il faut reconnaître le fait et la portée des péchés commis. On peut penser que les Israélites l'avaient fait spontanément, mais qu'ils avaient pratiquement négligé de revenir à Yahweh. L'ensemble de la prédication d'Amos suggère cependant une autre interprétation. Il semble régner, dans cet Israël florissant, une sorte d'inconscience religieuse et morale. La certitude de l'élection (IX, 7-8; III, 2) et l'assurance de la venue d'un « jour de Yahweh », qui assurera au peuple puissance et bonheur (V, 18), dominent (VI, 1 sq.); peut-être faut-il ajouter que le caractère fastueux du culte et la multiplication des cérémonies dans les sanctuaires contribuent à confirmer cette paisible assurance (IV, 4-5; V, 4-6, 21-27). Amos cherchera à déchirer ces illusions.

L'élection n'assure pas un droit et une garantie absolue; signe d'une prédilection, elle implique aussi des exigences (III, 2); Yahweh attend même davantage des Israélites, et, en cas d'infidélité, le châtiment sera plus sévère (III, 2). Amos dénonce ainsi les crimes non seulement des nations (I, 3-II, 3), mais des Israélites : ceux-ci transgressent la justice, violent les droits des pauvres qu'ils exploitent et dépouillent (II, 6 sq.; III, 9 sq.; V, 7 sq.; VI, 4 sq.; VIII, 4 sq.); de plus, ils s'appliquent à empêcher les nazirs et les prophètes de leur rappeler les volontés de Dieu (II, 12); il y a là le signe d'un endurcissement du cœur. Ils ne veulent pas comprendre la place du péché dans leur existence et les conséquences terribles qui vont en découler. Un retour à Yahweh impliquait d'abord la reconnaissance, à la lumière des châtiments et des déclarations des prophètes, de la réalité et de la gravité des fautes commises.

C'est à partir de là qu'un retour à Yahweh était possible. Il s'agit de changer de direction, de revenir à Dieu dont on s'est séparé par tout le comportement incriminé; il s'agira donc de se soumettre vraiment à lui, de le reconnaître pratiquement comme le Seigneur, de pratiquer la justice, d'écouter ses prophètes. Ce retour implique-t-il aussi des cérémonies cultuelles? Amos ne s'y arrête jamais, encore qu'il ne les exclue pas formellement.

2. Cet aspect du retour se retrouvera dans un autre groupe de paroles où le mot « chercher » est mis en vedette. « Cherchez-moi et vous vivrez. Ne cherchez pas Béthel... Cherchez Yahweh et vous vivrez » (V, 4, 6). « Cherchez le bien et non le mal et vous vivrez et qu'ainsi Yahweh Sabaot soit avec vous comme vous le prétendez. Haïssez le mal, aimez le bien, et faites régner le droit à la Porte. Peut-être Yahweh, le Dieu Sabaot prendra-t-il en pitié ce qui reste de Jacob » (V, 14-15). L'authenticité de ces brèves exhortations est admise de la grande majorité des critiques (Nowack et Weiser restent hésitants concernant V, 14-15 mais sans raisons sérieuses).

La vie qui est promise s'oppose évidemment à la destruction radicale, que tant d'oracles annoncent et décrivent (notamment V, 6, 7-13). La survivance d'Israël, qui semble incapable de se maintenir par lui-même, est étroitement liée au fait de *chercher Dieu*. La formule désigne, soit le fait de se rendre à un sanctuaire (Deut., XII, 5; II Chr., I, 5), soit le fait de consulter, de solliciter une directive divine (Gen., XXV, 22; I Sam., IX, 9; I Chr., XIII, 3). Par extension, la formule désignera le fait de se rendre au Temple pour offrir à Dieu un culte digne (Ps., IX, 10; XXIV, 6; XXXIV, 10) et plus généralement, dans la perspective, ouverte par les prophètes, la volonté de plaire à Dieu en accomplissant sa volonté, les lois morales (Is., IX, 13 qui rapproche chercher et revenir). A s'en tenir au ℣. 4, on pourrait penser qu'Amos oppose les pèlerinages à la consultation de Yahweh lui-même, parlant par la voix de son prophète et indépendamment des sanctuaires. C'est l'opinion de J. Begrich (*Die priesterliche Tora*, dans *B. Z. A. W.*, LXVI, 1936, p. 63 sq.) reprise par V. Maag (*Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, Leyde, 1951, p. 142). Les ℣. 14-15 viennent préciser cette interprétation. Les catégories du bien et du mal opposent ici, selon un vocabulaire qui doit être traditionnel, ce qui est véritablement utile et profitable, et ce qui, par contre, s'oppose aux intérêts authentiques. Le couple n'a pas nécessairement un sens moral (cf. P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, 1940, p. 84 sq.), mais dans notre cas il est clair que le bien s'identifie à la justice en tant qu'elle favorise la possession de la vie et du bonheur. Le parallélisme des formules des ℣. 14-15 le montre clairement : chercher le bien, c'est faire régner le droit à la Porte, c'est donc reconnaître le droit de chacun dans les procès.

Il apparaît donc que la véritable recherche de Dieu coïncide d'abord avec la reconnaissance des exigences divines proclamées par le prophète, en matière notamment de justice, en y joignant la pratique sincère et constante de cette exigence. Ce changement de conduite amènera-t-il l'annulation du châtiment dont Amos annonçait la venue? La réponse est volontairement réservée : « Peut-être Yahweh, le Dieu Sabaot, prendra-t-il en pitié ce qui reste de Joseph. » Certains (cf. par ex. Driver et Sellin) ont cru pouvoir retrouver ici un premier état de la doctrine du Reste. Mais elle ne semble pas encore vraiment constituée, et Amos parle seulement de ce qui survivra, non du groupe de justes qui assureront la continuité du véritable Israël (W. E. Müller, *Die Vorstellung vom Rest im A. T.*, Leipzig, 1939; E. W. Heaton, *The Root šʾr and the Doctrine of Remnant*, dans *J. T. S.*, nouv. série, III, 1952, p. 27-39). Par ailleurs, cette pitié qui doit permettre cette survivance n'est pas la conséquence nécessaire de la recherche de Dieu; il en sera « peut-être » ainsi, c'est l'ordre de la grâce.

La prédication d'Amos fait donc une place à l'idée d'un retour qui implique essentiellement deux éléments : la reconnaissance, en fonction de l'enseignement des prophètes, de l'état de péché déterminé par les violations de la justice, et la volonté persévérante de changer de conduite en agissant désormais selon les exigences divines. Ce retournement se relie-t-il à des cérémonies cultuelles? Rien ne l'indique et on incline à penser qu'Amos s'en défierait. Ce retournement n'entraîne pas automatiquement la suppression des châtiments mais permet une modeste espérance du salut, par grâce, de ce qui restera du peuple par-delà les grandes épreuves qui viennent.

2° *Osée.* — Comme Amos, Osée s'applique à dénoncer les péchés du peuple d'Israël qui ont commencé à déclencher le châtiment de Yahweh. Mais il a mieux saisi l'importance de l'amour de Dieu qui domine l'histoire du peuple élu et assure sa continuité par-delà toutes les défections : du même coup, le sens de la conversion passe au premier plan et s'enrichit de notes nouvelles.

Osée reproche à Israël ses péchés; il vise non seulement les injustices (VI, 9; X, 12) mais un ensemble de déviations cultuelles et politiques : on a ouvert la porte aux cultes étrangers et, en particulier, aux cultes de la fécondité et de la végétation (II, 13-15; IV, 12-14, 16-19; VIII, 4 *b*-6, 11-13; X, 5-6 *a*; XII, 11-12; XIII, 1-3).

Le culte de Yahweh est ramené au plan de ceux des Baals (IX, 10; X, 1-2; XI, 1-7; XIII, 5-8). Sur le plan politique, la situation troublée qu'entraîne l'apparition de la puissance assyrienne pousse à des alliances

avec l'étranger et à des violences entre frères (v, 8-9, 10-11, 12-14; vii, 8-9, 11-12; viii, 8-10). La royauté, à Samarie, est un jouet aux mains des factions et les usurpateurs se succèdent (vi, 7-11 *a*; vii, 3-6, 7; viii, 4 *a*; x, 3-4; xiii, 9-11). Osée dénonce la responsabilité des prêtres déficients (iv, 8; vi, 9), des grands et du roi (iii, 4; vii, 3 sq.; viii, 10; x, 15). Et par-delà les divers manquements aux grands préceptes, il caractérise le péché comme un manque de connaissance et d'amour de Dieu (iv, 2, 6).

Ce refus de reconnaître toute la réalité de Dieu et les exigences absolues de son service (xiii, 4 sq.) doit entraîner l'abandon du peuple et sa ruine radicale; pour Osée, comme pour Amos, la rupture avec Dieu apporte nécessairement le jugement et la ruine. La guerre qui s'approche et à laquelle aucune préparation diplomatique ou militaire ne permettra d'échapper, la défaite et la déportation, l'anéantissement du peuple, tout cela constituera la conséquence directe des péchés commis (v, 6-7; vii, 13 *a*; ix, 1-6, 7 *a*, 11-13, 14-15; x, 9-10, 13 *b*-15; xiv, 1). Comme Amos donc, et malgré les dons consentis autrefois par Dieu au peuple élu (ix, 10; xi, 1 sq.; xii, 10), Osée décrit l'existence d'Israël sous le signe du désastre et de la mort.

Mais, en fonction notamment d'une expérience conjugale particulière, Osée saisit beaucoup plus nettement l'ampleur de l'amour de Dieu qui, malgré tous ces errements, ne pourrait abandonner le peuple choisi (xiii, 4 sq.; xi, 1-3; i, 2 sq.; iii, 1 sq.) (cf. A. Neher, *Le symbolisme conjugal : expression de l'histoire de l'Ancien Testament*, dans *R. H. Ph. R.*, xxxiv, 1954, p. 30-49). L'amour de Dieu assurera le salut par-delà le péché. Mais du même coup, Osée est amené à développer les conditions d'accueil du salut ainsi offert, les exigences du véritable retour à Yahweh (cf. G. Fohrer, *Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea*, dans *Theol. Zeitschrift*, xi, 1955, p. 161-184).

1. *v, 15-vi, 6.* — La section v, 8-vii, 16 est composée d'une série de petits fragments de formes et de contenus divers mais qui forment un ensemble assez unifié; depuis A. Alt (*Hosea 5, 8-6, 6, ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung*, dans *Neue Kirch. Zeits.*, 1919, p. 537-568) on s'accorde généralement à reconnaître que le morceau date de la fin de la guerre syro-éphraïmitique (733). La ligue de Damas et d'Israël est écrasée, le pays est livré à Téglat-Phalazar, l'usurpateur Osée s'est hissé au pouvoir. C'est dans ce contexte de défaite et d'angoisse que se situent ces textes. Le prophète a déclaré la signification des épreuves dans la perspective de l'Alliance rompue. Dieu s'est retiré pour un temps et l'épreuve amènera Israël à reconnaître son erreur et à chercher la face de son Dieu (v, 15). Mais ce retour implique certaines conditions qui sont précisées dans vi, 1-6. Osée rapporte les paroles essentielles d'une exhortation pénitentielle (1-3) et la réponse divine (4-6). Quelles sont l'origine et la portée de l'invitation au retour des ℣. 1-3? Plusieurs auteurs ont cru pouvoir y retrouver un fragment d'une liturgie naturiste cananéenne : on évoquerait le dieu de la végétation qui meurt et renaît, avec les pluies de printemps. (Ainsi Baudissin et surtout H. C. May, *The Fertility Cult in Hosea*, dans *American Journal of Semitic Languages and Literature*, xlviii, 1931-1932, p. 73-98.) Aujourd'hui, on irait plutôt à considérer le texte comme un fragment liturgique provenant d'un culte yahwiste corrompu par l'influence cananéenne (R. Hentschke, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, dans *Z. A. W.*, Beih., lxxv, 1957, Berlin, p. 91). Il faut cependant constater que le reproche ultérieur ne porte pas sur le contenu du texte ou sur une éventuelle déviation cultuelle, mais sur la sincérité de ceux qui parlaient. Bien plus, s'il y a ici une formule cultuelle (« nous vivrons en sa présence »), l'ensemble est nettement oséen (allusion au Dieu qui a blessé [v, 13-14], importance de la connaissance de Dieu). Nous pensons donc que l'exhortation de 1-3 exprime, dans la langue d'Osée, une déclaration de conversion. Quant au contenu, notons tout d'abord l'idée classique du retour déterminé par l'épreuve interprétée comme abandon de Dieu. Revenir à Dieu impliquera, à nouveau, une « vie en sa présence ». Cette formule suggère l'éloignement des épreuves en fonction de la restauration des relations de l'Alliance (cf. Am., v, 4). Enfin, ce retour suppose la volonté de « connaître Yahweh » ce qui, d'après le contexte, signifie que l'on constatera d'emblée sa puissante protection. Normalement cette déclaration appelle une réponse divine : sans doute de tels dialogues avaient-ils lieu dans les sanctuaires (Ps., xxxv, 9); mais ici la réponse est négative : « votre amour est comme la brume du matin, comme la rosée qui bien vite disparaît » (℣. 4). Ce qui est requis, c'est donc un véritable amour, non un sentiment passager et superficiel. Le retour implique une décision assez ferme pour se traduire, avec constance, après le pardon divin. Cette authentique fidélité est donc un trait de l'attitude essentielle qu'Osée requiert d'Israël. Le ℣. 6 le redira : « Car je veux un amour, non un sacrifice, connaissance de Dieu et non holocauste. » Le plan du culte et des sacrifices est donc absolument secondaire, sinon inutile. Ce qui est requis, c'est d'abord la חסד, l'amour qui est étroitement lié à ce qu'Osée appelle la connaissance de Dieu. La *ḥesed* désigne l'ensemble des relations qui se nouent entre Dieu et Israël, la connaissance implique un savoir concret, vécu au sein de l'Alliance et connote l'amour (F. Buck, *Die Liebe Gottes beim Propheten Osee*, Rome, 1953; H. W. Wolff, « *Wissen um Gott* » *bei Hosea*, dans *Ev. Theol.*, xii, 1952-1953, p. 533-554). Ces notes essentielles sont donc intégrées à la théologie de la conversion : en présence de l'abandon divin, qui se relie au péché et qui s'exprime dans diverses épreuves, il s'agira en ordre principal de se tourner vers Dieu avec fermeté et constance. Les cérémonies cultuelles peuvent être fallacieuses, les sacrifices inutiles. Tout comme la racine du péché est dans un manque de connaissance et d'amour, le retour implique essentiellement que se trouvent rétablies, de par l'initiative du peuple, les relations normales de l'Alliance.

2. D'autres textes indiquent les raisons de cette conversion insuffisante et vaine. Une attitude hautaine qui pousse à ne compter que sur les alliances humaines détermine une sorte d'aveuglement qui rend impossible le retour :

> « L'arrogance d'Israël témoigne contre lui,
> et ils ne reviennent pas à Yahweh, leur Dieu,
> et en tout cela ils ne l'ont pas recherché » (vii, 10).

v, 4-5 indique la même idée mais la pousse beaucoup plus loin :

> Leurs actes ne leur permettent plus de revenir à leur Dieu,
> car un esprit de prostitution marche au milieu d'eux,
> et ils ne connaissent pas Yahweh.
> L'orgueil d'Israël a témoigné contre lui...

C'est toujours l'orgueil qui commande toute l'action; mais il entraîne une incapacité de changer de route. Ils se sont établis dans le mensonge et ne le discernent plus; l'esprit de prostitution marche au milieu d'eux, détermine leur orientation : en d'autres termes, ils ont si bien accepté les cultes païens et le régime des alliances étrangères qu'ils ne sont plus à même d'en percevoir la gravité. Ils ont perdu la connaissance de Dieu et de ses exigences. Osée introduit ainsi l'idée (mais non la formule) de l'endurcissement du cœur

qui rend impossible la conversion. Comment dès lors sera-t-il possible d'échapper? Ce sera le rôle des châtiments et, conjointement, de la prédication des prophètes qui en déclarent la signification véritable, d'aider à voir clair.

3. Le retour à Yahweh suppose un véritable renouveau qui est décrit en x, 12-13 *a*. Après avoir évoqué, à l'aide d'images pastorales, le temps des commencements et celui des refus d'Israël, Osée envisage la vocation actuelle du peuple :

> Faites-vous des semailles selon la justice,
> Moissonnez selon l'amour,
> Défrichez-vous une novale de connaissance,
> Il est temps de chercher Yahweh, jusqu'à ce qu'il vienne vous enseigner la justice... (x, 12).

Cette petite exhortation se sert d'images de la vie agricole pour déclarer la nécessité d'une action produisant des œuvres de justice, d'amour de Dieu et de connaissance; on notera l'apparition du thème de la justice si cher à Amos mais qu'Osée semblait laisser à l'arrière-plan (Os., II, 21; XIV, 10). Il faut donc aborder des tâches nouvelles et pratiquer la justice vis-à-vis des pauvres. A cette condition, Dieu accordera lui-même la justice. Il vient donc à la rencontre de la volonté ferme de pratiquer la justice, il enseigne et donne ce qu'il exige. Un véritable retour à Dieu attire à lui le don de Dieu (G. Fohrer, *art. cit.*, 170).

4. *XIV, 2-9.* — Le recueil s'achève par un oracle de salut qui prend la forme d'une liturgie pénitentielle idéale. On trouve successivement l'exhortation prophétique à la conversion (2-3 *a*), l'aveu du peuple et la proclamation des aspects concrets de son changement de conduite (3 *b*-4); puis vient la réponse de Dieu transmise par le prophète (5-9). Il est probable qu'Osée démarque ainsi le schéma classique des cérémonies pénitentielles dans les sanctuaires.

L'authenticité de ce morceau avait été mise en doute par divers critiques wellhauséniens (Marti, Nowack, Harper, et encore Holladay); aujourd'hui on tend davantage à reconnaître l'origine oséenne de l'ensemble du passage (déjà van Hoonacker et Sellin, Eissfeldt, Weiser, Fohrer) : l'importance de la notion de salut, la certitude d'un amour fidèle qui, par-delà le péché et ses conséquences, assure la continuité de l'histoire du peuple choisi, tout cela favorise la reconnaissance de l'origine oséenne d'un morceau caractérisé par l'espérance. Par ailleurs, le vocabulaire et les thèmes sont bien ceux d'Osée. L'exhortation prophétique rappelle que c'est dans l'iniquité que se trouve la cause de la déchéance, mais qu'un véritable retour au Dieu de l'Alliance (cf. O. Eissfeldt, « *Mein Gott* » *im Alten T.*, dans *Z. A. W.*, 1945-1948, p. 3 sq.) peut assurer le pardon. « Munissez-vous de paroles et revenez à Yahweh » (*ỿ*. 3 *a*) : cette invitation semble, comme en VI, 6, opposer le culte, moyen classique de la conversion, aux paroles qui engagent une ligne de conduite nouvelle. La confession des *ỿ*. 3 *b*-4 est exemplaire : on demande à Dieu d'enlever l'iniquité qui pesait sur Israël (la faute et ses conséquences maléfiques sont étroitement liées selon la mentalité hébraïque : cf. G. von Rad, *Theologie des A. T.*, Munich, I, 1957, p. 261 sq.) et dès lors de rendre ce qui est bon : « et que nous t'offrions le fruit de nos lèvres » [LXX]; l'ordre sera pleinement rétabli dans la louange [liturgique?]. Le *ỿ*. 4 confesse les fautes commises et proclame la résolution de changer de conduite. La réponse divine, qui se relie aux expressions de VI, 1 sq., déclare la volonté de « guérir leur infidélité » en fonction de l'amour. Israël ne peut porter du fruit qu'en fonction du salut et de l'aide accordés par son Dieu.

3° *Isaïe.* — La doctrine pénitentielle d'Isaïe se situe dans le sillage de celle d'Amos, mais elle est précisée en fonction de son expérience initiale et des traits caractéristiques de sa théologie. Elle va mettre en lumière le lien de la conversion et de la foi, et représenter le Reste d'Israël comme un peuple de convertis.

1. Le récit de la *vocation d'Isaïe* (Is., VI) n'a pris sa forme que lentement, au cours de la longue carrière du prophète; l'événement était évoqué à l'aide d'un schème hérité de Michée ben Yimla (I Reg., XXII, 19-24). Mais Isaïe l'utilise avec une souveraine liberté et il y introduit une section relative à la conscience du péché et de la purification accordée par Dieu. Si le langage est sans doute le fruit d'une élaboration ultérieure de la part d'Isaïe, le fait de cette prise de conscience doit appartenir à l'événement lui-même. Le texte actuel note deux aspects : une exclamation où s'exprime la conscience vive du péché et de ses conséquences éventuelles (VI, 5) et la narration de la purification radicale par un séraphin. Ce sont là des éléments isolés d'une sorte de liturgie pénitentielle.

> Et je dis : Malheur à moi ! Je ne sais plus que dire...
> Car je suis un homme aux lèvres impures,
> J'habite au sein d'un peuple aux lèvres impures,
> et le Roi, Yahweh Sabaot, mes yeux l'ont vu...

L'impureté des lèvres implique celle de toute la personne, car les lèvres, organe de la parole, peuvent évoquer tout ensemble la pensée qui la provoque et l'action où elle se réalise (Prov., XII, 22; XIX, 1). Cette impureté est identifiée par le *ỿ*. 7 avec la faute et le péché. La rencontre avec Dieu a donc déclenché un sens très vif de l'état de péché personnel qui se relie d'ailleurs à celui de l'ensemble du peuple. Ce péché doit normalement entraîner le rejet et l'anéantissement. Cette prise de conscience de la réalité du péché dans une vie constitue une condition préliminaire de la conversion.

Immédiatement, on passe au stade de la réponse divine : un séraphin saisit une braise de l'autel et touche les lèvres d'Isaïe en disant : « Voici que ceci a touché tes lèvres; ta faute est enlevée et ton péché pardonné » (VI, 7). On notera le cadre liturgique de cette purification : le charbon brûlant du feu de l'autel (qui est saint), l'usage du verbe כפר « expier » qui appartient à la langue des expiations cultuelles. L'action divine assure la disparition du péché, s'il est vrai que le verbe ne signifie pas seulement « couvrir » mais « effacer » (*D. B. S.*, art. EXPIATION, III, 48).

Il apparaît donc que la vocation d'Isaïe implique, comme un élément essentiel, la prise de conscience de la réalité et de la gravité du péché comme contrepartie de la découverte de la sainteté de Yahweh; simultanément la purification radicale apparaît comme un don et une action de la sainteté qui se révèle, purification qui constitue la condition préliminaire de la vocation et de la mission prophétiques. Si l'on ne peut parler, en rigueur de termes, d'un processus de conversion, nous avons ici les deux termes extrêmes et une raison de mieux comprendre la portée de la conversion dans la prédication d'Isaïe.

2. La *première prédication* d'Isaïe se rattache d'assez près à celle d'Amos. Une bonne partie du premier chapitre semble dater des débuts (la question reste en suspens pour les *ỿ*. 21 sq.); Isaïe dénonce d'emblée les péchés du peuple qui entraînent les fléaux qu'il présente lui aussi comme des blessures; le péché est un acte de révolte contre le Dieu de l'Alliance qui, depuis l'Égypte, avait pris Israël en charge : « Ils ont abandonné Yahweh, méprisé le saint d'Israël, ils se sont détournés de lui » (I, 4). Un second morceau dénonce, comme chez Amos, les illusions qui naissent d'un culte plantureux et extérieur (I, 10-15) : tout cela est vain, et même irrévé-

rencieux sans la pratique du bien; c'est ce qu'exprime une exhortation sévère à un changement de conduite :

Lavez-vous, purifiez-vous !
Otez de ma vue vos actions (pleines) de malice.
Cessez de faire le mal,
Apprenez à faire le bien,
Recherchez le droit,
Mettez au pas l'oppresseur,
Déclarez le droit de l'orphelin,
Assurez la défense de la veuve (I, 16-17).

Un changement radical est requis : le prophète demande à ceux qu'il vise de se laver, de se purifier. Il ne s'agit pas d'un rite liturgique mais d'une simple image inspirée par les derniers mots de la diatribe précédente : « Vos mains sont pleines de sang » (I, 15). Se laver, c'est changer radicalement de conduite (cf. Oepke, art. λούω, dans *Theol. Wört. N. T.*, IV, 303). Nous retrouvons l'antithèse du mal et du bien; le mal c'est, dans notre cas, au premier chef, les diverses formes d'injustice; les exigences indiquées le notent clairement. Par cette préoccupation du respect et de la défense agissante des droits des faibles, Isaïe est bien l'héritier d'Amos. Encore que le vocabulaire technique de la conversion ne soit pas employé, nous en retrouvons les deux aspects; il faut cesser de faire ce qui est mal, il faut apprendre à faire le bien לִמְדוּ הֵיטֵב); la formule implique une connaissance théorique et une connaissance pratique progressive (II, 4; XXVI, 9 sq.; XXIX, 24). Cette insistance sur la connaissance suggère une certaine influence d'Osée. Par contre, la suite porte déjà davantage la griffe d'Isaïe.

Venez donc et discutons, dit Yahweh,
Si vos péchés sont comme le carmin,
ils devront blanchir comme la neige,
S'ils sont comme une étoffe cramoisie,
ils devront devenir comme de la laine (I, 18).

Ce petit oracle évoque donc une sorte de palabre à laquelle Yahweh invite le peuple; les partenaires de l'Alliance doivent se rencontrer pour examiner la plainte de l'un d'eux (Mich., VI, 1 sq.). Il est clair que ce genre de procès ne peut qu'amener la confusion d'Israël. Un changement radical est requis, celui qui passerait des tons rouges les plus vifs au blanc; tel est le retournement complet qui est nécessaire si l'on veut échapper au jugement. Ce changement, d'où viendra-t-il? Beaucoup d'auteurs considèrent la chose comme impossible et trouvent ici une cruelle ironie (Duhm), tandis que d'autres pensent qu'Isaïe exprime la requête d'une conversion radicale et, semble-t-il, par les seules forces humaines (Procksch). Cette opinion nous semble préférable à l'interprétation qui trouve dans ce texte la proclamation de la grâce divine qui peut purifier totalement ceux qu'elle atteint. Cette explication, défendue par beaucoup d'auteurs qui isolent le dit, est soutenue de nos jours encore par Herntrich *(Der Prophet Jesaja, Kap. 1-12*, dans *Das Alte Testament Deutsch*, Gœttingue, 1950, p. 16 sq.). Isaïe considère-t-il qu'un tel changement est possib e? Il le semble bien et le ℣. 19 le suggère (Si vous vous décidez à obéir); mais la chose est difficile et le prophète développera parallèlement la doctrine de l'endurcissement du cœur du peuple (Is., VI, 10 sq.) (F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im A. T.*, dans *B. Z. A. W.*, Berlin, 1954).

C'est dans la même perspective que se situe le texte de IX, 12 qui date sans doute de la première phase de la prédication isaïenne (entre 738 et 734). Le poème évoque les fléaux qui, dans le passé, ont atteint le peuple (du Nord?), ils auraient dû amener à reconnaître le châtiment de Yahweh et à revenir à lui. Mais le peuple est dominé par l'orgueil qui entraîne l'inintelligence (IX, 8) et il court à sa perte définitive car le Jugement arrive. Dans ce contexte nous trouvons un verset qui rappelle nettement le prophète de Tékoa (IV, 6-11).

« Mais le peuple n'est pas revenu à celui qui le frappait, il n'a pas cherché Yahweh » (IX, 12).

On retrouve donc le parallélisme des formules « revenir » et « chercher Yahweh ». Ici aussi les malheurs auraient dû être compris. Mais il faut ajouter que cette conversion sera, dans la perspective d'Isaïe, un retour à l'humilité devant Yahweh et à la totale confiance en lui.

3. Isaïe a été profondément marqué par sa vision initiale, il gardera toujours très vif le *sens de la sainteté et de la grandeur du seul Yahweh*. En sa présence, l'homme n'est rien, il doit seulement se confier sans réserve. Le péché est non seulement rupture, désobéissance, ingratitude, révolte (I, 2 sq.), il est orgueil, arrogance, et folie (IX, 8; XIII, 11; XVI, 6; II, 11-17). Rempli d'assurance, on se confie dans les seuls moyens humains. Le Jugement manifestera que Dieu seul est grand (II, 11 sq., 17). Il faut au contraire se confier sans réserve à Dieu, croire en Lui, il n'y a pas d'autre possibilité de salut (VII, 9; XXVIII, 15 sq.). Un texte rapproche explicitement la conversion et la foi :

Car ainsi parle le Seigneur Yahweh, le saint d'Israël :
Par conversion et apaisement vous trouverez le salut,
Le calme et la confiance seront votre force;
Mais vous n'avez pas voulu... (XXX, 15).

Cet oracle de condamnation commence par l'évocation de la possibilité de salut que le Seigneur avait offerte à Israël. Il fallait d'abord un retournement (בְּשׁוּבָה).

Nous croyons avec la majorité des critiques, et parmi les plus récents Procksch (Jesaja I), Weiser, Dietrich, Holladay, qu'il faut maintenir cette leçon. Duhm et Marti ont voulu retrouver ici la formule de Michée II, 8 מְלֻחָמָה שׁוּבֵי, mais sans raison suffisante (cf. L. E. Dietrich, *Die Umkehr...*, 64, n. 6). On ne retiendra pas non plus la correction suggérée par Ewald et défendue récemment par Dahood, suivant laquelle il faudrait lire ici שֶׁבֶת dérivé de ישׁב, « s'asseoir » (M. Dahood, *Somme ambiguous Texts in Isaias*, dans *The Catholic Biblical Quartely*, XX, 1958, p. 41-43). La fermeté de la tradition textuelle, l'accord des versions, le contexte isaïen, tout cela nous dispense de chercher une correction.

En quoi consiste ce retournement? Le contexte immédiat l'indique clairement : il s'agit de changer d'esprit et de comportement. La crainte des envahisseurs pousse à la panique, on met toute sa confiance dans les alliances et les forces militaires. Mais cette attitude est sans espoir. Seul un changement radical, le retour à une foi sans faille en la puissante protection du Dieu de l'Alliance (le Saint d'Israël) peut assurer le salut. Cette foi se traduira par le calme, la sérénité inébranlable devant les menaces humaines. On rejoint ainsi un aspect très particulier de la personnalité et de la prédication d'Isaïe (VII, 1 sq.; VIII, 5; XIV, 7). On voit donc le lien étroit de la conversion et de la foi, et partant de la conversion et de la quiétude qui est aussi force. Se convertir, c'est donner sans réserve sa confiance au Dieu de l'Alliance et agir en conséquence.

4. On ne s'étonnera donc pas de trouver cette conception dans la *doctrine du Reste*. Ce groupe d'Israélites, qui vont assurer la continuité et le nouvel épanouissement du peuple élu, est constitué de convertis; tandis qu'une majorité est aveuglée et sombre dans la grande débâcle que le prophète annonçait,

un groupe assez restreint a saisi la signification authentique des événements que le prophète proclamait; ceux-là ont changé de conduite, retrouvé l'attitude de foi; c'est à partir de ce retour que Dieu réalisera le nouvel Israël (cf. S. Garofalo, *La nozione profetica del « Resto d'Israele »*, *Contributo alla teologia del V. Testamento*, Rome, 1942; F. Dreyfus, *La doctrine du « Reste d'Israël » chez le prophète Isaïe*, dans *R. S. Ph. Th.*, XXXIX, 1955, p. 361-386).

Dans le récit de la vocation, l'ordre de mission indiquait déjà le rôle de la conversion. D'emblée Isaïe a saisi, en même temps que sa condition de pécheur, l'impureté de l'ensemble du peuple. Purifié, il est chargé de parler, de par Dieu, au peuple. Cette parole devra normalement amener ceux qui l'écouteraient à se retourner et cette attitude les ouvrirait à la guérison qui ne peut venir que de Dieu (VI, 10). On retrouve donc le couple : « se retourner-guérir » qui semble être traditionnel; il évoque la part des hommes et celle de Dieu dans la restauration de l'ordre détruit par le péché. En fait, la majorité refusera d'écouter, et la parole prophétique deviendra l'élément qui achève d'aveugler et de condamner; elle réalisera les fléaux qu'elle annonce.

L'oracle hébreu s'achève par cette phrase : « son tronc est une semence sainte » (ou peut-être : « une semence sainte [naîtra] de son tronc » (J. Fischer). Malgré son absence dans la LXX, beaucoup d'auteurs inclinent à reconnaître l'authenticité du fragment qui se retrouve dans toutes les autres versions ainsi que sur le premier rouleau d'Isaïe de Qumrân, et qui par ailleurs correspond fort bien à l'ensemble de l'enseignement du prophète (cf. A. Feuillet, art. *Isaïe*, dans *D. B. S.*, IV, 653; plus récemment V. Herntrich, O. Eissfeldt, Ph. Beguerie). Malgré l'absence du mot, on peut y voir un premier état de la doctrine du Reste à laquelle Isaïe allait donner toute son ampleur. Cette souche qui va faire naître un nouveau surgeon c'est évidemment l'Israël qui, par-delà les épreuves annoncées, se résumera dans un groupe de quelques hommes que Dieu va sanctifier et rendre capables d'assurer la véritable destinée du peuple élu. On pouvait inférer qu'il s'agit de ceux qui ont écouté la parole du prophète et qui se sont convertis. D'autres textes vont le confirmer. Il faut noter surtout le nom mystérieux qu'Isaïe donne à son fils : « *She'ar-Yashub* » (VII, 3) et dont l'explication est donnée en X, 20-21 :

« Ce jour-là, le reste d'Israël et les survivants de la maison [de Jacob
ne persistera pas à s'appuyer sur celui qui le frappe,
mais ils s'appuieront sur Yahweh, le Saint d'Israël, en [vérité.
She'ar-Yashub (= un reste reviendra),
Un reste de Jacob (reviendra) au Dieu fort. »

4° *Jérémie.* — Avec Jérémie qui commence à prêcher en 626 et qui poursuit son activité jusqu'à la ruine de Jérusalem en 587, nous atteignons un sommet dans le développement du vocabulaire et de l'intelligence de la conversion. On étudiera l'usage des formules techniques et la place de la notion de conversion dans sa conception du prophétisme.

1. *Le vocabulaire.* — La racine שׁוּב tient dans le livre de Jérémie une place considérable; elle apparaît 111 fois et dans des sens fort variés; le prophète parvient à une sorte de maîtrise dans l'utilisation du vocable. Il lui arrive fréquemment d'isoler la racine, alors que souvent ses prédécesseurs l'employaient généralement avec une préposition (III, 7, 22; IV, 1; V, 3; VIII, 5, etc.) (cf. W. Holladay, *op. cit.*, 137, 152). L'idée du retour constitue donc l'aspect essentiel de l'attitude d'Israël, qu'il s'agisse de revenir au mal, ou de revenir à Dieu. On notera aussi, comme un signe de sa maîtrise dans l'utilisation du vocable, les jeux de mots qu'il affectionne (III, 12, 14, 24; VIII, 4-5; XIX, 19).

Aux côtés de la racine *šûbh* on trouvera une série d'expressions nouvelles : « Défricher à fond ses champs » (III, 3); « Se circoncire le cœur » (III, 4); « Se purifier le cœur » (III, 14); « Améliorer ses voies et ses œuvres » (VII, 3.5; XXVI, 13); « Parler comme il faut... déplorer sa méchanceté » (VIII, 6).

2. *Prophétisme et conversion.* — Jérémie est peut-être le prophète qui a eu la plus vive conception de la condition même du prophétisme; or il a fortement lié l'activité prophétique à l'invitation à la conversion.

a) XXV, 3-5. — La grande majorité des commentateurs s'accorde à reconnaître que le ch. XXV conserve un passage important du rouleau primitif de 605 dont parle XXXVI, 1 sq. (les arguments de Rudolph n'ont guère été retenus). Qu'il s'agisse de l'introduction du livre comme le veulent H. Schmidt, Rothstein, Volz et Mowinckel, qu'il s'agisse plutôt de sa conclusion comme le suggèrent Skinner, Birkeland et Weiser, il reste que le morceau constitue une sorte de résumé de la prédication du prophète telle qu'il la considère après vingt-trois ans d'activité et au début de sa période décisive. Après une introduction d'allure narrative qui doit être le fait de Baruch, on y trouve une évocation de la prédication antérieure (5-7), dont le refus va entraîner le châtiment définitif (℣. 8 sq.).

Depuis la treizième année de Josias, fils d'Amon, roi de Juda jusqu'à ce jour, voici vingt-trois ans que la parole de Yahweh est sur moi et que je la proclame pour vous mais vous n'écoutez pas. Et Yahweh vous a envoyé tous ses serviteurs les prophètes, il vous les a envoyés de grand matin, mais vous n'avez pas écouté et vous n'avez pas tendu l'oreille pour entendre. Disant : Revenez chacun de sa voie mauvaise et de vos mauvaises actions. Ainsi vous habiterez sur la terre que Yahweh vous a donnée à vous et à vos pères depuis toujours et pour toujours. Ne vous mettez pas à la suite des autres dieux pour les servir et prosterner devant eux et ne m'irritez pas par l'œuvre de vos mains, alors je ne vous ferai aucun mal (XXV, 3 b-6).

Il se peut que le ℣. 4, faisant allusion aux prophètes, constitue une addition qui étend à l'ensemble des prophètes anciens, l'idée que Jérémie se fait de sa propre activité. De toute façon, les ℣. 5-7 nous conservent bien ses paroles. Il a invité le peuple et chacun en particulier à revenir de la voie mauvaise et à changer radicalement de conduite. Le ℣. 6 précise qu'il s'agit de renoncer à toute forme de culte idolâtrique et, dès lors, de servir et de vénérer le seul Yahweh. C'est à cette condition que la terre que, en vertu de l'alliance, Yahweh leur a donnée à jamais, leur est assurée. Par contre, les actions mauvaises, les cultes idolâtriques, doivent amener, comme conséquence de la rupture, l'exil et l'abandon (℣. 8 sq.). Le prophète est donc chargé de mettre en garde un peuple qui renie l'alliance et qui, du même coup, s'expose à tout perdre. La prédication prophétique, en ce sens, est donc essentiellement un appel à la conversion, une invitation à revenir à Dieu seul.

b) XXIII, 22. — Dans un ensemble de paroles relatives aux faux prophètes (XXIII, 1-40), Jérémie examine notamment ce qui, au point de vue du contenu, distingue les vrais et les faux prophètes. Ces derniers parlent de leur propre initiative et selon les mouvements de leur cœur (XXIII, 16 sq.; cf. Deut., XVIII, 15 sq.). Ils n'ont reçu aucune mission et ils n'ont pas entendu la parole de Dieu (XXIII, 21). « S'ils avaient pris part à mon conseil, ils auraient fait entendre mes paroles à mon peuple, ils les auraient ramenés de leur voie mauvaise et de leurs mauvaises actions » (XXIII, 22). C'est donc en fonction de la connaissance qu'ils ont acquise des desseins de Yahweh (cf. Am., III, 7; I Reg., XXII, 19) que les prophètes sont amenés, et en quelque sorte forcés, à réclamer une véritable conver-

sion. La parole de Dieu ne cesse d'inviter les pécheurs à un changement de conduite et à un véritable retour à Dieu. Ainsi donc la dénonciation du péché et l'exigence de la conversion apparaissent comme les traits majeurs du véritable prophétisme. A l'encontre des paroles de paix qui reflètent une simple vue humaine, elles sont un gage d'authenticité (G. Quell, *Wahre und falsche Propheten*, Gütersloh, 1952).

c) Quant à l'expérience du prophète lui-même, on peut noter que le récit de la vocation ne comporte aucune allusion à une prise de conscience du péché personnel et à la nécessité d'une conversion. Jérémie, à la différence de Isaïe, prend seulement conscience de sa faiblesse en face de la mission (I, 6).

3. *Les étapes de la conversion.* — Jérémie a joint à un sens acéré de la portée du péché un sens très nuancé des divers aspects de la conversion. A chaque étape on cherchera à préciser ce qui appartient à la première phase de la prédication sous Josias et ce qui fut davantage précisé à partir de Joakim.

a) Le sens du péché. — Jérémie reste fidèle à une longue tradition en dénonçant les diverses formes d'injustice et de violence (V, 28; VI, 7; VII, 6, 12); la Loi, qui est peu mentionnée, semble dans plusieurs cas se restreindre au décalogue (IX, 12; XVI, 11; par contre XXVI, 4 suppose la phraséologie du Deut.). L'attention du prophète se concentre autour de deux pôles : l'idolâtrie sous diverses formes et le manque d'attention aux paroles des prophètes. Dans le premier cas, on observe un élargissement des perspectives amené par les progrès de l'influence étrangère. Alors que, dès les débuts, Jérémie s'en prend au culte des Baals (II, 8; VII, 9; XI, 13; XIX, 5; XXIII, 13, 27), il combat, dans les derniers oracles, les cultes des dieux astraux (VIII, 2; XVI, 11; XIX, 13; XLIV, 25). Toutes ces pratiques découlent du fait que l'on méconnaît Yahweh : le mal, le péché consiste essentiellement, en effet, aux yeux de Jérémie, dans l'abandon du Dieu d'Israël, dans la rupture des liens noués par l'Alliance. Le fait est noté explicitement en XXII, 9 : « Et l'on dira : Parce qu'ils ont abandonné l'Alliance de Yahweh, leur Dieu et qu'ils se sont prosternés devant d'autres dieux et qu'ils les ont servis ». Dans les autres cas, les formules pourront varier : on parlera d'abandonner la Loi (IX, 12; XVI, 11), d'abandonner la source d'eaux vives (II, 13), ou « celui qui les guidait » (II, 17). En fait, abandonner Yahweh, s'éloigner de lui, c'est aussi trahir l'Alliance en rejetant le service exclusif du Dieu de l'Alliance. C'est du même coup se priver des dons et de la direction qu'il assurait. Dans un sens voisin, Jérémie reprend une formule chère à Osée et parle de l'ignorance de Dieu : « Ceux qui détiennent la Loi ne me connaissent pas, les pasteurs m'ont trahi... ils ont marché derrière ceux qui ne valent rien » (II, 8; IV, 22; V, 4-5; IX, 2). Il s'agit de reconnaître la puissance de Yahweh : ceux qui ont préféré s'appuyer sur les Baals sont des « fils extravagants », « dépourvus d'intelligence » (IV, 22; V, 4); c'est dans le châtiment qu'ils connaîtront désormais ce qu'est Yahweh (cf. E. Baumann, יָדַע *und seine Derivate*, dans *Z. A. W.*, XXVIII, 1908, p. 110 sq.; R. Bultmann, art. γινώσκω, dans *T. W. N. T.*, I, 688 sq.).

Ainsi donc Jérémie considère le péché dans ce qu'il a de plus essentiel : il constitue une méconnaissance pratique du Dieu qui s'est révélé à Israël et qui l'avait invité à une vie en alliance avec lui. L'idolâtrie manifeste concrètement ce défaut de connaissance et de fidélité, elle viole le premier précepte de la Loi. Dans la même perspective s'inscrivent les autres violations du décalogue.

b) L'endurcissement du cœur. — Poursuivant sur la lancée d'Osée, Jérémie soulignera combien les fautes commises créent un état de péché qui imprègne de plus en plus tout le comportement. Il se situe dans le cœur, cet organe caché qui régit toute la vie de l'homme; siège de la connaissance et de la volonté comme des divers sentiments, le cœur sera aussi au point de départ de l'action (cf. F. H. Meyenfeldt, *Het hart (Leb, Lebab) in het Oude Testament*, Leyde, 1950, p. 49-58). Non seulement le péché procède d'un cœur égaré (IV, 9), perfide (XVII, 9 sq.), enflé par l'orgueil (XLVIII, 29; XLIX, 16), mais il détermine un véritable aveuglement : « Peuple extravagant et sans cœur ! Ils ont des yeux et ne voient pas, ils ont des oreilles et n'entendent pas » (V, 21). C'est le thème d'Isaïe (Is., VI, 9 sq.) que Jérémie reprend et développe souvent : il fustige l'obstination du cœur mauvais (IX, 25; XI, 8; XIII, 10; XVI, 12; XVII, 1; XXIII, 17 [III, 17, plus tardif, conserve une tournure jérémienne]). Il crée sans doute l'image du cœur incirconcis (IX, 25; IV, 4). Cette obstination est faite tantôt d'un manque d'intelligence (V, 21 sq.) et tantôt d'un véritable désespoir : « Ils disent : C'est sans espoir (נוֹאָשׁ); car nous allons à la suite de nos pensées et nous agissons chacun suivant l'obstination de son cœur mauvais » (XVIII, 12; II, 25) (cf. F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im A. T.*, dans *B. Z. A. W.*, Berlin, 1954).

Dans une perspective semblable, Jérémie insistera sur le refus ou l'incapacité d'écouter la parole de Dieu, celle de la Loi et celle que proclame le prophète (VII, 26 sq.; XI, 8; XIII, 10; XVI, 12; XVIII, 10, 18; XIX, 15; XXVI, 3, 5, 13; XXXV, 15 sq.); ici aussi il forge une nouvelle formule en parlant de l'incirconcision de l'oreille (VI, 10). Telle est la puissance de cet état de péché que tout changement de conduite peut sembler impossible : « Un Coushite peut-il changer de peau et un léopard ses taches? Et vous qui avez appris à faire le mal, pourriez-vous faire le bien? » (XIII, 23). Un véritable changement de conduite n'est pas plus dans l'ordre des possibilités qu'un changement de couleur pour l'Éthiopien ou pour un fauve. L'histoire d'Israël le confirme (III, 3; V, 3; II, 25 sq.).

4. *La nature de la conversion.* — Pour Jérémie comme pour tous ses prédécesseurs, la conversion consiste essentiellement dans un changement radical de conduite en vue de se conformer à la parole de Yahweh, le Dieu de l'Alliance : il s'agira donc de s'écarter de toute malice (XVIII, 8; XXIII, 14; XLIV, 5), de quitter le chemin mauvais (XXV, 5; XXVI, 3; XXXV, 15; XXXV, 3,7; XXIII, 22), d'améliorer leurs agissements (XXXVI, 15). Il s'agira donc, concrètement, d'abandonner toute forme d'idolâtrie et de pratiquer la justice, d'observer la Loi. Mais le prophète s'applique à mieux mettre en valeur certains aspects de cette conversion radicale.

Et tout d'abord, il requiert une véritable conversion du cœur : c'est qu'il y a des pseudo-retours, des cérémonies extérieures qui n'expriment pas une nouvelle attitude du cœur : « la traîtresse Juda n'est pas revenue vers moi de tout son cœur! Ce n'était que mensonge » (III, 10). Il faut laver son cœur de tout mal (IV, 14), il faut enlever le prépuce du cœur (IV, 4). Ces formules soulignent deux aspects d'une véritable conversion : son caractère intellectuel et son caractère absolu. Le cœur est le lieu de la pensée qui dirige l'action de l'homme; c'est parce qu'ils ont méconnu la grandeur et les exigences du Dieu de l'Alliance que les Israélites ont dévié; il faut donc, avant toute chose, une véritable connaissance de Dieu et de son dessein, et à partir de là, un changement de conduite en conformité avec les directives de Yahweh : « Lave ton cœur de tout mal, ô Jérusalem, afin que tu sois sauvée ! Jusques à quand garderas-tu en ton sein tes pensées coupables? » (IV, 14).

Il faudra, avant toute chose, reconnaître Dieu (v, 1-5, 12), à commencer par les responsables, prêtres et prophètes (II, 8; v, 5; IX, 13). C'est alors seulement qu'il sera possible d'apprécier la malice des actions qui trahissaient l'Alliance. Cette prise de conscience est favorisée par la prédication du véritable prophète qui rappelle le sens du vrai Dieu et de son action, toute l'activité prophétique est consacrée à déterminer cette conversion, nous l'avons vu (cf. VII, 25; XXIII, 22; XXVI, 3 sq.; VII, 3, 13; XXV, 3). C'est pourquoi, le fait d'écouter le prophète, d'écouter la parole, se trouve au point de départ de la conversion (plutôt qu'une simple réflexion) (XLII, 6; XLIV, 5; VII, 23-28). « Ainsi a parlé Yahweh : Si vous ne m'écoutez pas pour marcher selon la Loi que j'ai mise devant vous, en écoutant les paroles de mes serviteurs, les prophètes que moi je vous envoie... mais que vous n'entendez pas... » (XXVI, 5). Écouter implique l'abandon de l'orgueil (XI, 15), une attention (XXV, 5) et donc la soumission à un enseignement et à des directives qui viennent du Dieu de l'Alliance (VII, 23; XXXV, 13 sq.).

Ce retour à Dieu lui-même, cette nouvelle compréhension de ses desseins et de ses exigences, amènent aussi un jugement concernant les erreurs passées et la gravité du péché. C'est pourquoi la conversion *connote le regret et la honte.* Dans une diatribe, Jérémie reproche le défaut de véritable contrition : « Pas un ne se repent de sa malice en disant : Qu'ai-je fait? » (VIII, 6); « Tu avais un front de prostituée et tu refusais d'avoir honte » (III, 3). Par contre, le prophète évoquant la véritable conversion fait une place aux lamentations de la liturgie pénitentielle : « Une voix sur les crêtes est entendue : pleurs, supplications des fils d'Israël, parce qu'ils ont perverti leur voie, parce qu'ils ont oublié le nom de Yahweh » (III, 21). Köberle a pensé que ce texte supposait la réforme deutéronomique, à cause même de sa perfection (*Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum*, Munich, 1905, p. 192), mais Rudolph souligne que rien ne s'oppose à une origine antérieure. Dès les débuts, la doctrine jérémienne est fort nuancée. On retrouvera les mêmes indications dans les oracles plus tardifs : « Car après avoir été retourné, je me suis repenti, après avoir compris, je me suis frappé la cuisse. J'étais honteux et, bien plus, confondu, parce que je portais l'opprobre de ma jeunesse » (XXXI, 19; cf. XXXI, 9).

Reprenant les cadres et certaines formules des liturgies pénitentielles, Jérémie évoquera, de façon prophétique, le retour d'Israël (III, 21-25); on y retrouve le dialogue du peuple et de Dieu (qui dans les liturgies était sans doute représenté par la voix d'un prêtre ou d'un petit chœur de lévites). Aux lamentations confuses, Yahweh répond d'emblée par une promesse de guérison (III, 22 *a*) et le peuple confesse son péché en même temps que sa reconnaissance du seul Dieu :

> Nous voici, nous venons vers toi, car tu es Yahweh notre Dieu. A la vérité, les collines étaient décevantes comme les tumultes des montagnes. En vérité, c'est en Yahweh notre Dieu que se trouve le salut d'Israël. L'Infâme a dévoré le fruit du labeur de nos pères depuis notre jeunesse (leur petit et leur gros bétail, leurs fils et leurs filles) ! Couchons-nous dans notre honte, que notre ignominie nous écrase, car contre Yahweh notre Dieu nous avons péché, nous et nos pères. Depuis notre jeunesse et jusqu'aujourd'hui nous n'avons pas écouté la voix de Yahweh notre Dieu (III, 22 *b*-25).

La confession du péché est donc, dans le même mouvement, et d'abord, reconnaissance du seul Yahweh et des exigences absolues de l'Alliance; non seulement il est le seul mais il peut seul apporter le véritable salut. Les cultes sur les hauts lieux avec leurs tumultes extatiques et leurs sacrifices plantureux, n'ont apporté que déception. Cette confession implique dès lors une volonté de revenir sans réserve à Yahweh (*ℵ*. 22), d'écouter sa voix (*ℵ*. 25). Tel est l'acte essentiel de la conversion; des offrandes seules seraient vaines (XIV, 12). Ces notions se retrouveront fréquemment chez Jérémie (III, 1; IV, 1 sq.; XXIV, 7; XXIX, 13). On insistera à nouveau sur la nécessité de la sincérité entière, sur la conversion de tout cœur (XXIX, 13), et sur le changement de conduite qui doit en découler (VII, 3 sq.; XXVI, 13; XVIII, 11; XXXV, 15). La conversion est donc retour à l'obéissance absolue (III, 10; XXVI, 13; IV, 4).

5. *Difficultés de la conversion et action de Dieu.* — Plus que ses prédécesseurs, Jérémie a été frappé non seulement par l'obstination de la masse des pécheurs, mais encore par l'espèce d'impossibilité où ils se trouvent d'opérer une véritable conversion. Dès le début, reprenant, à sa manière, un thème d'Osée, il l'avait souligné. S'il est vrai que, selon le droit fixé en Deut., XXIV, 3-4, un mari ne peut reprendre l'épouse qu'il avait répudiée (cf. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris, 1958, p. 61), la rupture opérée par le péché d'apostasie devrait empêcher Yahweh de reprendre son peuple (III, 1-5). La difficulté est, à première vue, insurmontable et elle se situe aussi bien du côté de l'homme que du côté de Dieu. Mais, en fait, l'amour de Dieu sera plus grand et Yahweh rendra les hommes capables, s'ils le veulent, de revenir à lui (III, 12). C'est sur ces points que l'apport de Jérémie est sans doute le plus important.

Poursuivant en effet le thème de III, 1-5, les *ℵ*. 19 sq. évoquent l'amour initial de Yahweh et la trahison d'Israël. Dès que, finalement, les épreuves et l'inutilité du recours aux Baalim ont convaincu Israël de son erreur, la parole de Dieu intervient : « Revenez, fils apostats, je guérirai vos apostasies » (III, 22). Dans l'optique de Jérémie, les épreuves sont donc une forme de l'appel (II, 30; III, 8 sq.; V, 3; XXXI, 18). Par ailleurs, la prédication prophétique, nous l'avons vu, est l'expression de cette générosité divine (XXIII, 22; XXV, 5 sq.; XXVI, 3 sq.; XXXV, 15; XLIV, 4). L'extinction du prophétisme serait, par contre, le signe d'un abandon total (XVIII, 18 et déjà Am., VIII, 11 sq.). Par l'exhortation et par la menace, en soulignant la véritable signification des épreuves, le prophétisme semble essentiellement consacré à inviter le peuple à la conversion.

Ces appels montrent à l'évidence que Dieu attend un geste, une décision de l'homme. La promesse d'une aide divine, qui permettra seule de réaliser le but envisagé, s'y relie étroitement. Déjà dans les couches les plus anciennes on trouve un tel jumelage de thèmes : « Revenez, fils apostats, je guérirai vos apostasies » (III, 22 *a*); dans l'expérience même du prophète on retrouve les mêmes éléments : « Si tu reviens et que je te fasse revenir à moi, devant moi tu te tiendras » (XV, 19); de même encore une prière dont l'origine jérémienne n'est pas discutée (cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.*, Tubingue, 1956, p. 438 sq.); le prophète croit entendre la prière exprimant ainsi la conversion d'Israël : « Tu m'as corrigé et j'ai été corrigé tel un veau non dressé. Fais-moi revenir et que je revienne, car tu es Yahweh mon Dieu. Oui, après m'être détourné j'en suis venu au repentir... » (XXXI, 18 sq.). La prise de conscience du péché sous les coups de l'épreuve, la honte et le désir de conversion ne peuvent suffire à l'assurer : il faut que Yahweh, le Dieu de l'Alliance (O. Eissfeldt, « *Mein Gott* » *im A. T.*, dans *Z. A. W.*, 1945-1948, p. 3-16) rende capable du retour. La réponse est positive, car Yahweh est un Dieu de tendresse (XXXI, 20).

Ce retour est conditionné par une nouvelle connais-

sance de Yahweh : « Je leur donnerai un cœur pour connaître que je suis Yahweh... et ils reviendront à moi de tout cœur » (XXIV, 7). Ainsi le renouvellement de l'Alliance, que Jérémie situe dans l'avenir, impliquera un retour sans réticence à Yahweh (Jérémie utilise ici la langue du Deutéronome), qui semble bien être déterminé par le don d'une capacité nouvelle de reconnaître Yahweh et son action. La conversion est donc corrélative des dons spirituels qui détermineront la nouvelle Alliance.

Cette notion n'est pas entièrement neuve. Si l'A. T. n'a guère de doctrine systématique et s'il insiste plus souvent sur les dimensions humaines de la conversion, il note aussi, à l'occasion, le rôle suréminent de Dieu. Déjà dans le récit du sacrifice d'Élie sur le Carmel, le prophète supplie Yahweh de l'exaucer, en ces termes : « Réponds-moi, Yahweh, et que ce peuple sache que c'est toi, Yahweh, qui es Dieu et tu auras ainsi ramené leur cœur en arrière » (I Reg., XVIII, 37). L'intervention miraculeuse de Yahweh contribuera à le manifester et à déterminer dès lors le retour des Israélites à leur ancienne fidélité. On notera qu'il ne s'agit pas ici d'un don intérieur comme chez Jérémie. C'est surtout chez Osée (II, 19) et chez Sophonie (III, 11-13) que cet aspect fut esquissé. Dans le même sens encore : Lam., V, 21 et Ps., LI, 12.

6. *Conversion collective et conversion individuelle.* — Si la thèse selon laquelle Jérémie et Ézéchiel seraient au point de départ d'une valorisation de la personne et des valeurs individuelles n'est plus guère tenue aujourd'hui, il reste que ces prophètes ont accentué fortement le courant (cf. J. Hempel, *Gott und Mensch im A. T.*, Stuttgart², 1936; F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel V. T.*, Rovigo, 1953; A. R. Johnson, *The vitality of the individual in the Thought of ancient Israel*, Cardiff, 1949). Comme ses prédécesseurs, Jérémie envisage avant tout le retour de l'ensemble du peuple, il n'envisage pas une portion fidèle et un parti impie (VI, 27-30; II, 1, 21 sq.; IV, 1 sq.; XXIII, 22; XVIII, 8) et s'il vise surtout les Judéens (VII, 1 sq.; XXV, 1 sq.; XXVI, 2 sq.) et la population de Jérusalem (IV, 14; VIII, 5; XV, 5 sq.) il n'oublie pas pour autant Éphraïm et les gens du Nord qui sont en exil (III, 7, 12; XXXI, 18 sq.).

L'échec de la réforme imposée par Josias semble l'avoir amené à mieux souligner l'importance d'une conversion de chacun des membres du peuple : dans les textes de la seconde période de son activité prophétique, en effet, une phrase reparaît sans cesse : « Revenez chacun de votre voie mauvaise » (XXV, 5; XXVI, 3; XXXV, 15; XXXVI, 3; XVIII, 11). Certes il s'agit bien des membres du peuple de l'Alliance, mais il faut que la conversion marque la vie de chacun. Par ailleurs, l'insistance sur la conversion du cœur devait, elle aussi, favoriser cette conception plus individualiste; cette religion qui ne se borne pas aux pratiques cultuelles, mais qui demande une adhésion sans partage doit nécessairement en venir à mettre en valeur la portée de l'adhésion personnelle et donc aussi le caractère personnel de la conversion (cf. W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, I⁴, Berlin, 1950, p. 188 sq.). Il se peut, enfin, que la volonté de réagir contre l'explication des malheurs présents par les fautes des anciens ait favorisé, à sa manière, l'insistance sur la responsabilité personnelle et la nécessité d'une conversion de chacun. Jérémie cite le vieux dicton (Num., XVI, 27 sq.; Jos., VII, 24 sq.; I Sam., XXII, 16 sq.) dont on se plaisait alors à faire usage : « Les pères ont mangé du raisin vert et les dents des fils ont été émoussées. Mais chacun mourra pour sa faute... » (XXXI, 29 sq.; cf. Ez., XVIII, 2). L'argument de Rudolph contre l'authenticité n'est pas contrai gnant, comme l'a montré Weiser; il reste cependant que Jérémie est loin d'accorder à la doctrine de la rétribution individuelle l'ampleur que Ézéchiel (Ez., XVIII, 2 sq.) devait lui donner.

Notons enfin, que Jérémie n'est pas absolument le premier à envisager une conversion individuelle (cf. II Sam., XII, 24; I Reg., XXI, 27 sq.; II Reg., XXIII, 25).

5° *Ézéchiel.* — Le prophète de l'exil et le fondateur du Judaïsme va apporter un tour particulier à la doctrine de la conversion. Son vocabulaire est beaucoup plus pauvre que celui de Jérémie et il donne l'impression de restreindre assez fort la portée du mouvement de conversion; mais si l'on tient compte de l'ensemble des données, on constate qu'il a ouvert des horizons nouveaux sans fournir, pour autant, une doctrine parfaitement cohérente (J. Delorme, *Conversion et pardon selon le prophète Ézéchiel*, dans *Mémorial Chaine*, Lyon, 1950, p. 115-144).

1. *Le vocabulaire.* — William I. Holladay a fait remarquer la pauvreté et le caractère stéréotypé du vocabulaire ézéchielien de la conversion (*op. cit.*, 139 sq.). Le verbe *šûbh* n'apparaît que dans quelques passages (III, 17-21; XVIII, 1-32; XXXIII, 1-20 possèdent à eux trois la presque totalité des usages). Il est suivi, le plus souvent, de la préposition מִן et suggère l'idée de se détourner de ce qui est mauvais : les « voies mauvaises » (XVIII, 23; XXXIII, 9-11; XIII, 22); du mal (XXXIII, 12); de la méchanceté (XVIII, 27; XXXIII, 14); du péché (XXXIII, 14); de tout péché (XVIII, 21); de toute transgression (XVIII, 28, 30); des sales idoles (XIV, 6). On envisage aussi la possibilité pour le juste de se détourner de la justice (III, 20; XVIII, 24, 26; XXXIII, 18). On notera, par contraste, l'absence de la conversion à quelque chose de bon ou à Dieu.

2. *La catastrophe prochaine et les conversions individuelles.* — Les textes que nous venons de citer appartiennent tous à une prédication ancienne, antérieure à la chute de Jérusalem en 587. Nous ne pensons pas que Ézéchiel ait passé cette période en Judée et, avec les auteurs les plus récents, nous refusons la thèse de Bertholet (A. Bertholet-K. Galling, *Hesekiel* (*Handbuch z. A. T.*, 13), Tubingue, 1936; cf. C. Kuhl, *Zum Stand der Hesekiel-Forschung*, dans *Theol. Rund.*, XXIV, 1956-1957, p. 1-53; on se reportera aux travaux de W. Zimmerli, W. Eichrodt et H. Gr. Reventlow). Mais il est certain qu'il a commencé sa prédication, en Babylonie, entre les deux sièges et que son enseignement, à ce moment, est conditionné par l'imminence de la catastrophe qui lui apparaît comme inéluctable.

A la différence de Jérémie qui envisage encore, le plus souvent, une éventuelle conversion du peuple, Ézéchiel considère qu'elle est hors de question (III, 24 *b*-V, 4; VI-VII; XXI). A ce moment, le prophète semble exclure même l'éventualité d'un reste (V, 10; VI, 8-10, par contre, l'envisage, mais il faut bien le dater d'une autre période). Simultanément toutefois, Ézéchiel s'attache à souligner l'importance de la responsabilité personnelle et il rejette l'affirmation à la mode, selon laquelle la génération présente ne ferait qu'expier les fautes des anciens. Réagissant contre le dicton populaire : « Les pères ont mangé les raisins verts et les dents des fils sont émoussées » (XVIII, 2; cf. Jer., XXXI, 29), il affirme que « La personne qui pèche, c'est elle qui mourra » (XVIII, 4). Israël est perdu, mais il y a encore une chance de salut pour chaque individu (XIV, 3-11; XVIII, 21 sq.; XXXIII, 1-9).

La conversion est envisagée comme le fait de se détourner de tout ce qui est mauvais et comme la pratique des ordonnances, du droit et de la justice (XVIII, 21, 27, 28). En d'autres termes, il faut observer l'ensemble des prescriptions légales, que ce soit dans le

domaine cultuel, dans l'ordre moral ou au plan des prescriptions relatives à la pureté légale (XVIII, 5-8, 10-13, 15-17). Ézéchiel s'inscrit décidément dans la tradition légaliste (Lev., XXVI, 40; Deut., IV, 40; XXX, 2, 10). Pour lui, il n'y a pas d'autre retour à Dieu que l'observation de l'ensemble des prescriptions divines.

Cette conversion qui s'exprime dans un changement radical de conduite est reliée cependant à une attitude intérieure : « Rejetez loin de vous les transgressions que vous avez commises et faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau » (XVIII, 31). L'homme est donc distingué assez nettement de ces facultés qui contrôlent tout son comportement, le cœur et l'esprit (cf. F. H. von Meyenfeldt, *Het Hart (Leb, Lebab) in het Oude Testament*, Leyde, 1950, p. 60); il lui est commandé impérieusement de transformer donc sa pensée et son orientation profonde. On notera ce caractère volontariste de la conversion (contre W. Eichrodt, *Der Prophet Hesechiel übersetzt und erklärt*, Gœttingue, 1959, p. 155).

Il faut bien remarquer ce caractère individuel ou personnel de la conversion chez Ézéchiel (cf. l'état de la question dans F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo, 1953, p. 46-117). Les anciens prophètes s'adressaient au peuple considéré dans son ensemble et espéraient, au moins, la conversion du Reste; Ézéchiel invite chaque individu à changer totalement de conduite en vue d'échapper à la catastrophe qui va fondre inexorablement sur le peuple.

Symétriquement, J. Delorme a relevé le caractère volontairement vague de la formule : « on oubliera les péchés » (XVIII, 21). Le pardon consiste, dans cette perspective juridique, à laisser tomber les sanctions, à laisser en vie. Nous sommes au plan d'une théorie de la rétribution (*art. cit.*, 121).

3. *L'exil et la restauration future.* — La catastrophe de 587 et la déportation massive qui suivit créaient une situation nouvelle. Ézéchiel a renoncé à l'espoir d'une conversion du peuple et le mot *šûbh* disparaît même de son vocabulaire. Mais il attend une intervention toute-puissante de Dieu qui doit assurer sa gloire au milieu des nations en transformant Israël. C'est ce qu'affirme déjà le fragment de XI, 14-21 que la majorité des auteurs datent d'après 587; c'est ce que développera surtout XXXVI, 16-36.

> Je sanctifierai mon grand nom profané parmi les nations... Je vous rassemblerai de tous les pays... Je répandrai sur vous des eaux pures et vous serez purs; je vous purifierai de toutes vos souillures et de vos idoles immondes. Je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai en vous un esprit nouveau; j'enlèverai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit au-dedans de vous... Vous vous rappellerez vos voies mauvaises et vos actions qui n'étaient pas bonnes. Vous serez saisis par le dégoût concernant vos fautes et vos actions abominables. Ce n'est pas à cause de vous que j'agis — oracle du Seigneur Yahweh — sachez-le bien. Ayez honte! Rougissez de vos voies mauvaises ! (XXXVI, 23-32).

On le voit, tout dépend ici de l'initiative de Yahweh qui sanctifie son nom profané parmi les nations à cause des infidélités d'Israël et de la défaite qui en découla. C'est pourquoi le rassemblement et la purification, le don d'un cœur nouveau et le régime de la nouvelle alliance, tout cela apparaît comme un pur don auquel le peuple n'a, par lui-même, aucune part. Lorsque ce renouvellement sera opéré, le souvenir des actions passées déterminera un jugement concernant le passé; il y aura un sentiment de honte et de repentir. Il ne fut pas question d'une conversion et le verbe *šûbh* n'est plus employé; il s'agit bien ici de repentir suscité par le don du cœur nouveau. Certes, Ézéchiel ne peut s'empêcher de prêcher encore la conversion (ℵ. 32). Mais, comme l'a bien vu J. Delorme, « jamais le problème de la conversion et du pardon n'avait été posé en ces termes » (*art. cit.*, 136).

On a donc vu Ézéchiel passer d'un extrême à l'autre; après la perspective juridique et volontariste de la première période, la transformation future est apparue comme une pure création divine et le repentir est déjà la conséquence du don divin. Il faut renoncer à trouver ici une vision harmonieuse et systématisée des choses.

6° *Deutéro-Isaïe.* — Le thème de la conversion tient une place relativement modeste dans la prophétie du deutéro-Isaïe mais il y est formulé de façon remarquable. Ce qui domine, en effet, l'ensemble des oracles, c'est la perspective du salut accordé gracieusement par le Dieu tout-puissant. Israël doit, certes, être purifié de ses pensées mais cette purification est attribuée, au premier chef, à l'action de Dieu qui survient par-delà le temps d'épreuves; elle sera aussi attribuée dans les chants du Serviteur à l'expiation de l'*Ebed Yahweh* (Is., LII, 13-53). Mais l'appel à la conversion n'est pas absent. Un premier texte envisage l'aspect collectif de ce retournement :

> « Rappelle-toi ces choses, Jacob
> Israël, car tu es mon serviteur.
> Je t'ai formé, tu es pour moi un serviteur
> Israël, tu ne m'oublieras pas.
> J'ai dissipé comme un nuage tes transgressions,
> comme une nuée tes péchés.
> Reviens à moi car je t'ai racheté » (Is., XLIV, 21 sq.)

L'attitude du peuple est envisagée comme une réponse à l'action de Dieu. Celle-ci est envisagée successivement comme une formation et comme une rédemption. Le premier thème est exprimé par le verbe יצר que notre auteur affectionne et qu'il utilise dans des sens assez divers. Il s'agit ici de l'élection et de la constitution du peuple qui est destiné à la faveur du service de Yahweh (cf. P. Humbert, *Emploi et portée du verbe « yaṣar » et de ses dérivés substantifs*, dans *Z. A. W.*, Beih., LXXVII, 1958, p. 82-88). Quant au second thème, celui du rachat (cf. J. Blau, dans *Vet. Test.*, VI, 1956, p. 244 sq.) il est éclairé ici par les formules relatives au pardon des péchés : Dieu les efface et il n'en reste pas plus de trace que des nuages que le soleil a dissipés (Is., XLIII, 25; Ps., LI, 3, 11; Sir., XXXI, 1). Mais ces dons divins appellent une correspondance : Israël doit se souvenir et ne pas oublier son Dieu : le souvenir implique une attention qui ne se dément pas (Michel, *art.* μιμνήσκομαι, dans *T. W. N. T.*, IV, 678 sq.). Israël doit vivre, à tout moment, en fonction de son élection et des gestes où Dieu n'a cessé de manifester sa miséricorde toute-puissante. C'est dans ce contexte que le thème du retour doit être envisagé. C'est le fait du rachat, nouveau gage de l'élection, qui doit amener le peuple à revenir sans réserve à son Dieu. La conversion n'est pas ici la condition préliminaire de l'action purifiante de Dieu, mais la condition de l'ouverture à l'initiative divine. On remarquera qu'il s'agit de se tourner vers Yahweh, donc de ce qui fait l'aspect le plus important et le plus caractéristique de la notion vétérotestamentaire.

Sur un mode plus pressant et plus personnel, le second oracle développe le même aspect essentiel :

> Cherchez Yahweh au temps où il se laisse trouver;
> appelez-le tandis qu'il est proche.
> Que l'impie abandonne sa voie
> et l'homme inique ses pensées
> et qu'il revienne vers Yahweh qui aura pitié de lui,
> vers notre Dieu car il pardonne avec largesse (Is., LV, [6-7).

Avec une remarquable sûreté, le prophète reprend et groupe les formules essentielles : il s'agit de chercher Yahweh lui-même, et cette recherche implique à la

fois la prière de supplication et la décision pratique de changer radicalement de conduite et de pensées. Ce retournement est déterminé par l'appel du prophète qui souligne le fait de la miséricorde divine qui assurera certainement le pardon. Mais il y a une urgence, car le temps des largesses aura un terme. Si l'on replace cette brève exhortation dans le contexte plus large du ch. LV, on verra que la parole de Dieu, transmise par le prophète et qui est toute-puissante, suppose une attention :

« Prêtez l'oreille et venez à moi,
écoutez et votre âme vivra » (Is., LV, 3).

La parole suscite le mouvement de conversion et l'aide à s'accomplir.

Le deutéro-Isaïe offre donc une vision très pure et fort complète de la conversion : mouvement de toute la personne qui veut s'attacher à nouveau, sans réticence, au Dieu de l'élection, la conversion est la réponse à l'œuvre de rédemption et de miséricorde dont Il a l'initiative.

7° *Les prophètes postexiliens.* — Au-delà de l'exil, le prophétisme israélite change de forme : ses derniers représentants contribuent à l'établissement d'une société conditionnée par la Loi et le culte (Th. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil* (*Bibliothèque de Théologie*, sér. III, *Théologie biblique*, vol. 3), Paris, 1955). C'est avec la littérature apocalyptique qu'on assistera à une résurgence, d'ailleurs originale, de l'ancien prophétisme. Ces situations devaient influencer la formulation de la doctrine de la conversion : sans abandonner complètement les vues des anciens prophètes, le nouveau prophétisme insistera de préférence sur les aspects nomiques et liturgiques. Nous ne retiendrons ici que les apports les plus caractéristiques.

1. *Zacharie.* — Le recueil de Zacharie s'ouvre par une invitation à la conversion qui vise le peuple au moment du retour et des premiers travaux de la construction du nouveau Temple. Cet appel est formulé en référence aux anciennes exhortations des prophètes que Zacharie évoque en utilisant une formulation typiquement deutéronomique : « Revenez donc de vos voies mauvaises et de vos mauvaises pratiques » (Zach., I, 4). Leur refus d'écouter entraîna les châtiments et c'est trop tard qu'ils ont compris. Cette situation doit amener la génération présente à un continuel retour à Yahweh : à ce point de vue, Zacharie introduit une formulation originale : « Revenez à moi et je reviendrai à vous » (Zach., I, 3) qui rappelle une tournure de Jérémie (Jer., XV, 19). Van Hoonacker est d'avis que cette exhortation ne vise pas ici une situation précise (en ce deuxième mois de la construction du Temple, il n'y aurait rien à lui reprocher), mais que Zacharie, préoccupé de rappeler l'erreur des anciens, formulerait un conseil permanent *(Les douze petits prophètes (Études bibliques)*, Paris, 1908, p. 588). De toute façon le livre de Zacharie n'apporte guère d'éléments nouveaux.

2. *Le Trito-Isaïe.* — Dans le recueil d'oracles postexiliens qui constituent la dernière partie du livre d'Isaïe, on observe un phénomène semblable : l'utilition du mot *šûbh* est en net déclin : il n'est utilisé que deux fois (Is., LVII, 17; LIX, 20) dont un seul cas, le second, pourrait retenir l'attention. Mais la doctrine s'exprime sous d'autres formes.

Dans la diatribe de Is., LVIII, 1-12, on dénonce l'inutilité des cérémonies pénitentielles (jeûnes, humiliations, têtes courbées, couches de sac et de cendre) : on considérait qu'elles constituaient les plus sûrs moyens pour trouver Dieu (Is., LVIII, 2). Mais tout cela est vain s'il n'y a pas d'abord une pratique sincère de la justice : « Le jeûne que j'agrée, n'est-ce pas ceci : dénouer les liens de la méchanceté, délier les liens de l'oppression, rendre la liberté aux opprimés, briser tous les jougs, rompre ton pain avec l'affamé, inviter chez toi les malheureux sans abris... » (Is., LVIII, 6 sq.). Reprenant, à sa manière, les vues d'Amos, l'auteur voit dans la pratique de la miséricorde et de la pitié la seule condition de la faveur divine. Il n'insiste pas particulièrement sur les sentiments intérieurs de regret de l'offense (cf. Is., LVI, 1).

Un autre court recueil reprend certains thèmes à la piété des pauvres et rejoint la formulation des lamentations individuelles. Le prophète considère qu'il est envoyé aux pauvres, aux cœurs meurtris et aux affligés (Is., LXI, 2). Il est assez clair que le contexte suggère plus qu'une pauvreté matérielle. Lorsque Dieu dit qu'il habite « avec le contrit (דַּכָּא) et l'humble (שִׁפַּל־רוּחַ) pour ranimer l'esprit des humbles et pour ranimer les cœurs contrits » (Is., LVII, 15), il s'agit aussi, comme le note Duhm, « du découragement qui en résulte mais qui provoque chez les fidèles une ardente recherche de Dieu, avec prière, confession et mortification et, avec cela, cette humilité qui transforme les pauvres en pieux » (B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, dans *Handkommentar zum A. T.*, Gœttingue, 1892, p. 404). Cette situation de l'homme qui a pris le plus nettement conscience de sa pauvreté en reconnaissant sa condition de pécheur est exprimée par un texte qui souligne la transcendance de Dieu qui se penche vers l'homme au cœur contrit : « Celui sur qui j'abaisse les yeux c'est le pauvre (עָנִי), l'esprit contrit (נִכֵּה־רוּחַ), celui qui tremble à ma parole » (Is., LXVI, 2). « Jamais, sans doute, n'avait été si bien exprimé ce qu'est la pauvreté spirituelle : ouverture totale à Dieu, absolue humilité dans le respect, l'obéissance et le sentiment de culpabilité ou plutôt de componction » (A. Gelin, *Les pauvres de Yahweh*, dans *Témoins de Dieu*, XIV, Paris, 1953, p. 40).

Le psaume pénitentiel de Is., LIX, 1-14 résume toutes ces tendances et insiste encore sur l'orgueil qui anime l'état de péché; on rattache explicitement le rachat au fait de se détourner des transgressions (Is., LIX, 20). Mais on voit aussi apparaître un intérêt plus vif pour les prescriptions d'ordre cultuel : les prosélytes doivent aimer et servir Yahweh, observer le sabbat sans le profaner et s'attacher à l'alliance (Is., LVI, 6). Il n'y a pas à opposer nécessairement un sens prophétique et une conception légaliste de la conversion; ils peuvent fort bien s'accorder.

3. *Joël* également relie les aspects extérieurs et rituels à une attitude intérieure exigeante : « Dès maintenant — oracle de Yahweh — revenez à moi de tout votre cœur, par les jeûnes, les prières et les lamentations. Déchirez votre cœur et non vos vêtements, revenez à Yahweh, votre Dieu, car il est miséricordieux, longanime et riche en grâce, se repentant devant le malheur » (Joel, II, 12 sq.). Par contre, si l'on ne trouve pas chez lui de déclaration des péchés et de supplication en vue du pardon, les éléments liturgiques tiennent une grande place (Joel, I, 9, 13, 16; II, 14) (Th. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, dans *Bibl. Theol.*, ser. III, *Theol. Bibl.*, 3), Paris-Tournai, 1954, p. 190-216).

4. *Le livre de Jonas.* — Ce petit livre didactique, composé sans doute au début de la période qui suivit le retour de l'exil, apporte sur un point une contribution importante à notre sujet. Il décrit le succès que rencontre à Ninive l'appel à la pénitence qu'un prophète aurait été contraint de venir annoncer. Les gens proclamèrent un jeûne et revêtirent des sacs,

des plus petits aux plus grands. Bien plus, le roi lui-même publie un édit qui impose un jeûne strict à tous, hommes et bêtes, et requiert une conversion intérieure ainsi que des prières d'invocation en vue du pardon : « qu'ils crient vers Élohim avec force, qu'ils reviennent chacun de sa voie mauvaise et de la violence qui se trouve en leurs mains. Qui sait? L'Élohim reviendra et se repentira (יָשׁוּב וְנִחַם) peut-être, il reviendra de l'ardeur de sa colère et nous ne périrons pas » (Jon., III, 8 sq.). J. B. Schaumberger a noté que l'on retrouve dans les inscriptions cunéiformes certaines de ces pratiques pénitentielles, et il se peut que l'auteur, encore très proche de son séjour babylonien, ait voulu accentuer la couleur locale (J. B. Schaumberger, *Das Bussedikt des Königs von Ninive bei Jonas III, 7-8 in keilschriftlicher Beleuchtung*, dans *Misc. Bibl.*, II, Rome, 1934, p. 123-134). A vrai dire, ces pratiques sont le bien commun d'une grande partie de l'Orient ancien. On aura remarqué d'abord la dépendance fort nette vis-à-vis du langage de Jérémie, là où il s'agit de la conversion intérieure. Mais ce qui est vraiment original, c'est l'universalisme de la perspective ainsi ouverte : toutes les nations sont invitées par Yahweh, le Dieu d'Israël, à une véritable repentance et à une conversion qui amèneront normalement le pardon et la bienveillance divins (cf. A. Feuillet, *Les sources du livre de Jonas*, dans *R. B.*, LIV, 1947, p. 161-186; Id., *Le sens du livre de Jonas*, *ibid.*, LIV, 1947, p. 340-361; Id., art. JONAS *(Le livre de)*, dans *D. B. S.*, IV, 1949, col. 1104-1131). Ce thème sera souvent reconsidéré dans la littérature rabbinique.

5. *Le livre de Malachie* n'apporte rien de neuf. On est ici aussi dans une perspective légaliste et ritualiste. Dès les temps des ancêtres, Israël a quitté les chemins tracés par la Loi (à propos de Lévi, Mal., II, 4) : « Depuis les jours de vos pères, vous vous détournez de mes préceptes et vous ne les observez pas. Revenez à moi et je reviendrai à vous » (cf. Zach., I, 3). Mais l'exhortation du prophète montre que la voie d'un retour est toujours possible et ce retour implique obéissance : « Si vous n'écoutez pas et si vous ne prenez à cœur de rendre gloire à mon nom... » (Mal., II, 2).

6. *Le livre de Daniel* enfin contient une prière de conversion (Dan., IX) qui se relie aux pratiques pénitentielles classiques (le jeûne, le sac et la cendre). Elle rappelle assez bien celles de Esdr., IX et de Neh., IX, ce qui laisse supposer que l'on se trouve devant un formulaire liturgique assez connu. On a même émis l'hypothèse que le texte aurait été inséré après coup dans le livre. Mais rien n'empêche d'admettre que l'auteur du livre l'a lui-même utilisée. On y exprime la honte du péché (Dan., IX, 7 sq.), une confession des fautes et une supplication en vue du pardon. Le lien de la conversion et de la prière est particulièrement typique de la période juive.

IV. LE JUDAÏSME. — *I. LE JUDAÏSME PALESTINIEN.* — 1° *Esdras. Néhémie et les Chroniques.* — Le courant nomiste, qui commence avec le Deutéronome et Ézéchiel, a profondément marqué l'époque juive. Il va se manifester de façon fort nette dans les écrits qui reflètent la piété postexilienne. Et du même coup, c'est le *sens de la conversion* qui va se colorer de façon nouvelle. C'est par elle que l'on peut échapper à la peine édictée pour le péché (I Chr., X, 13 sq.; II Chr., XVI, 7, 12; XX, 35 sq., etc.). Mais les peines contribuent aussi à disposer les hommes à la conversion (Neh., IX, 28; II Chr., VII, 13 sq.; XV, 4; XX, 2 sq.; XXXII, 25 sq.; XXXIII, 12). La conversion est retour à la Loi et à sa partie cultuelle. « Tu les as exhortés à revenir à ta Loi, mais ils se sont montrés orgueilleux et n'ont pas écouté tes lois et ordonnances » (Neh., IX, 29 *a*). Le péché consiste à désobéir aux commandements et ordonnances par orgueil, la conversion sera donc un *acte d'humilité* et un retour à l'*obéissance intégrale* à l'ensemble des préceptes.

En effet, la violation d'un seul précepte entraîne une rupture avec celui dont la volonté multiforme et une s'exprime dans la Loi. Ainsi en II Chr., XXX, 1 sq. la conversion porte sur la négligence vis-à-vis du précepte concernant la célébration de la Pâque. Revenir, c'est donc reprendre un usage liturgique abandonné pratiquement. Mais il faut noter que cet aspect juridique n'exclut pas tout élément intérieur, puisqu'il s'agit de quitter l'attitude orgueilleuse qui conditionne la désobéissance (II Chr., XXXII, 26). On insiste aussi sur la dureté du cœur qui refuse de revenir vers le Dieu des pères (II Chr., XX, 33; XXXVI, 13; Neh., IX, 16, 26).

La *prière* en relation avec la déclaration des péchés prend une place grandissante. Les revers amènent finalement un revirement de Manassé : « Comme il était dans la détresse, il adoucit la face de Yahweh son Dieu et il s'humilia profondément devant le Dieu de ses pères. Il le pria et Dieu l'exauça, il entendit sa supplication et le ramena à Jérusalem » (II Chr., XXXIII, 12 sq.). Cette prière de Manassé tiendra une grande place dans la littérature rabbinique. On trouve dans ces livres diverses prières (Neh., I, 6; IX, 6 sq.; Esdr., IX, 6 sq.). Cette confession des péchés s'inscrit dans le cadre de cérémonies liturgiques dont nous avons déjà parlé. Les anciens rites sont repris avec un intérêt nouveau (Neh., IX, 1; Esdr., IX, 3; II Chr., XX, 3; XXXIV, 27).

2° *Les psaumes et les lamentations.* — Le genre littéraire des prières pénitentielles n'a guère été étudié jusqu'ici (K. Galling, *Der Beichtspiegel. Eine gattungsgeschichtliche Studie*, dans *Z. A. W.*, XLVIII, 1929, p. 125-130; H. Gunkel-J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Gœttingue, 1928, p. 223-224, 231-240, 251-254; J. M. Millas Vallicrosa, *La tradición del Salmo penitencial en la poesia hebraïca postbiblica*, dans *Miscel. Bibl. B. Ubach*, Montserrat, 1953, p. 243-278). Dans le Psautier lui-même, il y a relativement peu de pièces exprimant les étapes de la pénitence (Ps., LI, CXXX et secondairement les Ps. XXXII, XXXVIII, CXLIII). Il faut d'ailleurs noter que le verbe *šûbh* ne se rencontre que très rarement : deux fois de façon absolue (Ps., VII, 13; LXXVIII, 34) et deux fois avec אֶל (Ps., XXII, 28; LI, 15). Mais on peut relever des formules assez proches (Ps., LXXXI, 12 sq.; XCV, 8; XXXVII, 25; XXXIV, 15). Il est clair que le thème de la conversion appartient d'abord au langage de l'exhortation prophétique, tandis que les Psaumes, qui reflètent la piété postexilienne, expriment surtout la conscience douloureuse du péché et l'appel à la miséricorde.

Avant d'étudier en détail les étapes de la conversion, il faut d'abord noter ce qui caractérise le milieu religieux du Judaïsme postexilien auquel appartiennent nos Psaumes : l'exil, en effet, a accéléré le développement de tendances qui pointaient dès l'époque de Josias et que Ézéchiel avait accentuées. Nous sommes maintenant entrés dans un contexte religieux dominé par la Loi et gouverné selon la mentalité sacerdotale.

Israël est assuré de son élection et de la réalisation des promesses; collectivement, on se sent pleinement assuré; mais la doctrine des rétributions personnelles s'est développée et chacun sait davantage la place et les conséquences du péché pour sa propre vie. La morale légaliste est rigide sans exclure le recours à

la pure grâce de Dieu. Mais on accentue, de plus en plus, la distinction et la rupture entre les pieux et les impies ou pécheurs. La conversion individuelle sera donc envisagée beaucoup plus souvent et elle apparaîtra comme une vaste entreprise religieuse, liturgique et sociale.

1. Le premier acte du changement consiste à *se tourner intérieurement vers Dieu*. Les Psaumes supposent toujours que le pénitent a connu Dieu dans une phase antérieure et qu'il reconnaît, à nouveau, sa sainteté et sa miséricorde (Ps., LI, 3; CXXX, 4, 7; CXLIII, 1, 5; VI, 5).

2. *La confession des péchés* va manifester la réalité de cette redécouverte de Dieu : « C'est contre toi, seul que j'ai péché et j'ai fait ce qui est mal à tes yeux » (Ps., LI, 6 *a*). Quoi qu'il en soit de la matérialité de la faute, le psalmiste l'envisage dans sa gravité fondamentale : un acte mauvais aux yeux de Dieu et qui très normalement doit amener sa condamnation. De plus, la faute particulière se relie à un état général qui remonte à la lointaine enfance (Ps., LVII, 7; cf. A. Feuillet, *Le verset 7 du « Miserere » et le péché originel*, dans *Rech. Sc. Rel.*, XXXVI, Paris, 1944, p. 5-26), et qui semble le fait de la condition humaine. Cette même lucidité dans la reconnaissance du fait du péché et de sa gravité particulière apparaît dans d'autres psaumes (Ps., CXXX, 3; CXLIII, 2; XC, 8; LXIX, 6). Le Ps., XXXII, 3-5 souligne la nécessité absolue de cette prise de conscience qui s'exprime dans l'aveu. Après avoir évoqué la maladie qui accompagne le péché, il ajoute : « Je te fis connaître mon péché et je ne t'ai pas caché ma faute. Je dis : « Je confesserai mes transgressions à Yahweh et toi, tu m'as remis la peine de mon péché » (cf. H. J. Kraus, *Psalmen*, dans *Bibl. Kom. A. T.*, XV, 1, Wageningen, 1960, p. 256, qui signale des parallèles babyloniens; A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Stuttgart, 1953, p. 225 sq.). Le mouvement de conversion est donc amorcé par un acte de connaissance et par une parole d'aveu. Le ps., XXXII, 3 sq. laisse pressentir que cette démarche ne va pas sans difficultés (cf. Ps., XXXVIII, 19; CVI, 6 sq.; CXXX, 1; CXLIII, 2; Lam., III, 42).

3. Le repentir, c.-à-d. la tristesse soulevée par cette connaissance du péché, tient une grande place dans les psaumes. Il est question « d'esprit brisé, de cœur brisé et broyé » (Ps., LI, 19; XXXIV, 19; cf. Is., LVII, 15; LXI, 1). L'expression envisage directement l'état de ceux que la souffrance a humiliés et écrasés; mais dans le contexte pénitentiel du ps., LI on peut parler de contrition avec Podechard (*Le psautier*. Traduction littérale et explication historique, I, Lyon, 1949, p. 236). Ce sentiment tendra à s'exprimer dans des gestes d'humiliation qui prennent facilement une tournure liturgique (Ps., XXX, 12 : lamentation et sac; XXXV, 13 : sac, jeûne, prière; attitude courbée).

4. *La supplication en vue du pardon.* — On sait que le pardon est un acte que l'on ne pourrait acquérir par une quelconque prestation humaine. Il est pure faveur de Dieu à laquelle on se dispose par la crainte : c'est en ce sens qu'il faut comprendre, avec la majorité des auteurs, la formule du Ps., CXXX, 4 : « Puisque près de toi est le pardon pour qu'on te craigne » (cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im A. T.*, Berne, 1940; H. J. Kraus, *op. cit.*, II, 871) (Ps., LI, 3 sq.; XXXII, 1). Ce pardon qui efface, recouvre, enlève le péché (sur tout ce vocabulaire, cf. P. E. Bonnard, *Le vocabulaire du « Miserere »* dans *Memorial Gelin*, Le Puy, 1961, p. 150 sq.) amène une prière d'action de grâces (Ps., CIII, 4).

5. *La conversion.* — L'insistance sur la gravité du péché et l'absolue nécessité du pardon divin semble atténuer la place du changement de conduite : il est impliqué par le psalmiste. On affirme sa volonté de se détourner pratiquement du mal (Ps., XXXIV, 15; XXXVII, 27; LXXXI, 9-14), d'éviter les déviations des pères (Ps., CVI, 6 sq., 13 sq.); positivement on proclame son orientation vers Dieu (Ps., XXII, 28; LI, 18; CXLIII, 8; Lam., III, 40; V, 21), vers le bien à faire (Ps., XXXIV, 15; XXXVII, 27), sa volonté de paix (Ps., XXXIV, 15). On voit aussi apparaître l'amour de la Loi comme expression parallèle de la recherche de Dieu (Ps., CXIX, 2, 9 sq.). Ce changement de conduite pourra s'accompagner d'un témoignage devant les pécheurs (Ps., LI, 15) afin qu'ils reviennent à Yahweh. C'est que la conversion soutenue par la faveur du pardon divin implique un changement profond de tout l'homme.

6. *Le renouvellement.* — Mais si la conversion est nécessairement supposée, les psaumes envisagent surtout l'œuvre de Dieu qui non seulement pardonne mais qui accorde un véritable renouveau. Le *Miserere* n'hésite pas à employer le verbe בָּרָא (cf. P. Humbert, *Emploi et portée du verbe « bārā » dans l'A. T.*, dans *Theol. Zeits.*, III, 1947, p. 401-422); Dieu seul peut susciter un cœur pur là où il n'y avait que le vide du péché; ce cœur pur se relie à l'esprit ferme qui saura poursuivre avec constance la vie nouvelle (cf. Ez., XXXVI, 26 sq.). Enfin, le psalmiste demande le don de l'esprit saint qui sera le garant et le réalisateur de l'union avec Dieu et partant de la véritable joie (Ps., LI, 12-14).

7. *Les psaumes et le culte.* — Dans quels rapports nos psaumes se trouvent-ils vis-à-vis du culte israélite? Pour la majorité des prières pénitentielles, il est difficile de prendre une position ferme. H. J. Kraus n'envisage un *Sitz im Leben* cultuel net que pour le seul psaume LI (à cause du ℣. 9 où il est question de l'hysope); et encore les ℣. 18-19 prennent-ils leurs distances vis-à-vis des sacrifices. (H. J. Kraus, *op. cit.*, I, 384). Notons cependant la présence dans le psautier de véritables exhortations à la conversion qui rappellent le style des prophètes (Ps. LXXXI, 1 sq.; XCV, 1-7).

W. Staerk, *Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums, besonders der Dichter der sog. Busspsalmen*, Tubingue, 1905. — H. Bückers, *Die Sündenvergebung in den Psalmen*, dans *Divus Thomas* (Frib.), XXIX, 1951, p. 188-210. — H. Bout, *Het zondebesef in het Boek der Psalmen*. Een exegetisch-theologische Studie, Leyde, 1952. — G. Bernini, *Le preghiere penitenziali del Salterio*, dans *Analect. Greg.*, LXII, Rome, 1953. — W. F. Forrester, *Sin and Repentance in the Psalms*, dans *The Clergy Review*, XLI, 1956, p. 663-674.

Pour ce qui concerne en particulier le Ps. LI : J. Gabriel, *Die Busstheologie des Psalmes L (Miserere)*, dans *Der Seelsorger*, XXIX, 1959, p. 223-225. — J. Guillet, *Le psaume « Miserere »*, dans *La Maison-Dieu*, n° 33, 1953, p. 56-71. — P. P. Saydon, *The Psalm « Miserere »*, dans *Scripture*, VI, 1953, p. 37-41. — R. Press, *Die eschatologische Ausrichtung des LI Psalms*, dans *Theol. Zeits.*, XI, 1955, p. 241-249. — J. Giblet, *Brevis elucidatio Psalmi L* (hebr. LI), dans *Collect. Mechl.*, XXVII, 1957, p. 266-271. — E. Beaucamp, *Justice divine et pardon, Ps. LI, 6 b*, dans *A la rencontre de Dieu*. Mémorial A. Gelin (Bibl. Fac. Theol. Lyon, 8), Le Puy-Lyon, 1961, p. 129-144. — P. E. Bonnard, *Le vocabulaire du « Miserere »*, *ibid.*, p. 145-163.

3° *La littérature sapientielle.* — La sagesse vétéro-testamentaire n'a guère saisi l'importance et les modalités de la conversion : le verbe *šûbh* ne se rencontre presque jamais dans un sens religieux. Tout au plus pourrait-on dire que certaines exhortations à la crainte de Dieu impliquent un mouvement de conversion mais l'attention des sages ne s'y arrête jamais. Le fait provient sans doute de la mentalité positive et morale des sages qui n'envisagent guère leur vie comme une réponse à Dieu au sein de l'Alliance. On

affirme la valeur positive de certains comportements à la lumière de l'expérience et de la tradition, on en condamne d'autres mais on ne se préoccupe guère d'exhorter les auditeurs à changer d'orientation ni surtout à envisager ce changement comme un retour au Dieu d'Israël.

Le livre de Job amène la sagesse israélite à un niveau plus spéculatif et établit certains contacts avec les courants prophétiques et légalistes. Le problème central est celui de la signification de la souffrance et de la théorie des rétributions. Le thème de la conversion n'apparaît que subsidiairement. Il est traité une première fois dans les discours des trois amis. Bildad, selon la théorie classique de l'antique sagesse, pose en principe que les souffrances de Job découlent de ses péchés. Mais qu'il revienne à Dieu et implore Shaddaï et du même coup il retrouvera la protection divine (Job, VIII, 6 sq.). Sophar lui recommande d'avoir un cœur fidèle, d'étendre les mains vers Dieu, de s'éloigner de l'iniquité qui est dans sa main et d'éloigner l'injustice de ses tentes (Job, XI, 13 sq.). Quant à Éliphaz, l'auteur lui prête une véritable exhortation à la conversion qui rappelle le style des prophètes (Job, XXII, 21-25). On notera cependant l'apparition de nouvelles formules : Job est invité à adopter une attitude d'amitié et à faire la paix (avec Dieu) (℣. 21); il doit à nouveau écouter l'enseignement (תּוֹרָה) et placer les paroles de Dieu dans son cœur; enfin le retour implique une volonté de s'humilier (avec Dhorme nous lisons תַּעֲנֶה que favorise la LXX) et une pratique loyale de la justice. Un tel changement amènera la fin des difficultés présentes et une reprise de la vie favorisée par Dieu. Tout se passe comme si la conversion consistait essentiellement à rétablir un ordre fixé par Dieu et que conditionnent des sanctions (XXXIII, 19; XXXVI, 10). Le discours d'Elihu apporte quelques notes nouvelles; les sanctions ont aussi une valeur d'amélioration de celui qu'elles atteignent. Elles tendent à détruire l'orgueil qui est le fond du péché (Job, XXXVI, 7-10; XXXIII, 17). Elles doivent donc amorcer le mouvement de conversion (XXXVI, 10 sq.) dans la mesure où le pécheur saura les reconnaître comme des appels de Dieu. La conversion amène la faveur divine qui se situe au plan temporel (XXXVI, 11 sq.) tandis que le refus de conversion entraîne la mort prématurée (XXXVI, 13 sq.).

4° *Apocryphes et pseudépigraphes:* — Nous groupons sous ce titre, avec beaucoup d'auteurs, les écrits juifs des périodes grecque et romaine : le livre de Tobie et le recueil sapientiel de Jésus ben Sirach (vers 200 av. J.-C.), ensuite la nombreuse littérature qui fleurit à l'époque des Macchabées et dans la perspective apocalyptique (surtout Daniel, les principales sections du livre d'Hénoch (éthiop.), le livre des Jubilés et le Testament des XII Patriarches). Les orientations que nous avons observées durant la période persane s'accentuent : le rôle de la Loi et l'importance de la doctrine de la rétribution individuelle donnent à la notion de retour des nuances particulières, tandis que les aspects les plus typiques de la conception prophétique s'atténuent.

Nature et phases de la pénitence. — Il n'est pas question de trouver dans cette vaste littérature un exposé systématique concernant la nature et les modalités de la conversion ou de la pénitence. Il y a des touches nombreuses qui apparaissent un peu au hasard. Il s'agit d'exhorter concrètement les lecteurs et non pas d'élaborer une théorie.

a) Au point de départ du mouvement de pénitence, se trouve encore, le plus souvent, un sens vif de la grandeur et de la souveraineté de Dieu. La conversion est envisagée tout d'abord comme une exigence de Dieu maître et souverain d'Israël plus que comme une décision prise personnellement en vue de buts définis. Les oracles sibyllins invitent les païens à la conversion en opposant les vaines idoles au Dieu puissant (Sib., III, 550, 560 sq., 716 sq., 740, 760 sq.; V, 497 sq.). On met particulièrement en valeur la colère de Dieu et aussi sa patience qui ménage un délai dont le pécheur doit user avec diligence (Sir., V, 4-8; VII, 16 sq.). Mais la Loi qui exprime la volonté globale de Dieu devient de plus en plus nettement un intermédiaire et la conversion devient un retour à la Loi.

b) Le premier acte de l'homme consistera donc simultanément à reconnaître le primat de Dieu ou de la Loi et sa situation de transgresseur. « N'aie pas honte de confesser tes péchés » (Sir., IV, 26 *a*) : c'est là une nécessité en même temps qu'une forme de l'adhésion à la vérité. Cette confession sera collective et nationale ou individuelle. La prière de Manassé offre un bel exemple d'une telle confession individuelle : l'impétrant reconnaît un grand nombre de péchés, mais sans en donner la liste; il reconnaît aussi qu'il est indigne de parler à Dieu et d'obtenir son salut (Man., 8 sq., 14). Il arrive souvent que l'on relie ses fautes à celles de la collectivité et à celles des pères (Tob., III, 3-5; Bar., I, 15-III, 8). Le sens de la solidarité est toujours vif et la distinction entre pénitence collective et pénitence individuelle jamais nette (cf. la prière d'Azarias, Dan., III, 28 sq.).

c) Le regret, le repentir concernant les fautes commises et reconnues comme telles, est plusieurs fois attesté. Souvent c'est la perspective du châtiment qui semble le déterminer d'abord (Man., 9 sq.; Tob., III, 4 sq.; I Bar., III, 8). Mais il y a, à cette occasion, un véritable regret comme il paraît dans la prière de Manassé (℣. 9, 11, 14). La souffrance est l'occasion d'une prise de conscience, d'une véritable honte et d'une authentique humilité (W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, dans *Handb. N. T.*, 21, Tubingue, 390 sq.; J. Scharbert, *Der Schmerz im A. T.*, dans *Bonner Bibl. Beitr.*, 8, Bonn, 1955).

d) La prière en vue du pardon n'est pas au centre, mais on poursuit les usages de l'époque persane (Sir., XXI, 1; XXVIII, 2; XXXIX, 5; Sib., IV, 165; Jub., XLI, 23). Elle est ignorée dans d'autres documents (Tobit; I Baruch; prière d'Azarias). Par contre, on peut dire que la pénitence s'exprime de plus en plus nettement sous la forme de prières. Le genre littéraire inauguré par certains psaumes et utilisé par Esdras et Néhémie se retrouvera souvent (Tob., III, 1-6; Man.; I Bar., I, 15-III, 8; Jub., XI, 17 sq.).

e) Cette prise de conscience, ces regrets et ces prières ne seraient pas sincères s'il n'y avait une volonté sincère et radicale de changer d'orientation, de se détourner franchement du péché pour revenir à Dieu. Jésus ben Sirach insiste à maintes reprises sur l'aversion du péché (Sir., VIII, 5; XVII, 25 sq.; XXXII, 5; XXXVIII, 10; XLVIII, 15); il faut fuir le péché qui est un mal redoutable comme on fuit un serpent (Sir., XXI, 1 sq.). Il arrive assez rarement que l'on entre dans le détail : ce qui importe c'est le péché comme tel et non pas tant sa spécification; le Siracide parle cependant de l'abandon des idoles (Sir., XLIX, 2) et de la haine et de la rancune vis-à-vis du prochain (Sir., XXVIII, 6 sq.). C'est le comportement humain qui forme un tout qui doit être réorienté : « Éloigne la faute, dirige bien tes mains et de tout péché purifie ton cœur » (Sir., XXXVIII, 10). Quant au mouvement positif, il est présenté comme l'expression de la crainte de Dieu (Sir., XXI, 6; cf. I, 11 sq.); on insiste aussi sur l'observation des lois et préceptes et sur les œuvres de misé-

ricorde (Sir., I, 26; II, 16; X, 19; XXI, 11; XXIII, 27). Le Siracide donne la première place aux préceptes moraux et semble négliger les aspects rituels (XXXIV, 18-26; XXXV, 1-10). Il leur fait cependant une certaine place (Sir., XXXVIII, 10). Les autres écrits ne cessent de reprendre, avec des nuances, les mêmes conseils. Nous nous bornerons à relever ici les textes les plus typiques. Tobit : XIV, 6; XVI, 3; XIII, 6. Jubilés : se détourner du péché : V, 18; XXIII, 21; XXXV, 5; XLI, 25; insistance plus grande sur les prescriptions cultuelles : II, 25; L, 6 sq.; XV, 25; XXIX, 33 sq.; XXX, 7-17; la conversion porte sur chaque point de la Loi : XXII, 20; XXX, 7 sq.; XXXIV, 21; XLI, 25; conversion vraiment intérieure : I, 22; V, 2,19. Judith, V, 8, 19; XI, 12 sq. Psaumes de Salomon : confession : IX, 6 sq.; se détourner du péché : X, 1 sq.; XVI; XVIII, 4. Oracles sibyllins : se détourner du culte des idoles et se tourner vers la Loi : III, 550, 560 sq., 616 sq., 624, 716 sq., 740, 760 sq.; IV, 27; Præm., 7, 15, 27; arracher l'erreur du cœur : III, 548, 562; IV, 170; devenir pur et tourner son âme vers Dieu : IV, 164; V, 497. Henoch eth., L, 2 (on notera cette carence dans ce livre apocalyptique). IV Esdras : retour à la Loi : VII, 81 sq.; IX, 11 sq.; XIV, 30 sq.; mouvement intérieur : IX, 32; XIV, 34; mais le mal apparaît comme infiniment plus profondément ancré et il n'y a plus aucune certitude de salut (VII, 82 sq.). Mais ceci nous amène sans doute au-delà de l'année 70. Quant aux aspects rituels et liturgiques on les trouvera surtout dans les Testaments des XII Patriarches et la Vie d'Adam et de Ève.

J. GIBLET.

5° *La secte de Qumrân.* — Les doctrines formulées dans les manuscrits de *1 Q* (les seuls qui nous aient été accessibles) ne sont pas homogènes. Chaque œuvre doit être étudiée pour elle-même, avec le souci de ne pas unifier indûment les éléments souvent disparates qui la composent et remontent à des époques parfois éloignées l'une de l'autre. Le document de Damas *(Dam.)* paraît le plus ancien et commencera notre enquête; il sera suivi du Manuel de Discipline (= *S*), en général plus récent, puis des autres documents moins intéressants pour nous, et des Hymnes. Nous réunirons toutes les données qui touchent plus ou moins à la conversion, avant de les synthétiser.

1. *Document de Damas (= Dam.).* — *a)* Les trois monitions et l'histoire des alliances, qui forment le début de *Dam.* (1-4, 12) distinguent dans la conversion deux temps. Le premier est celui de la fermeté, de la contrition et de la bonne volonté, témoignées, grâce à Dieu, au milieu de l'apostasie et lors des châtiments d'Israël (1, 7 sq., 10; 3, 12). Dieu y répond en faisant révélation par les prophètes et, en vue des derniers temps, par le Maître de justice (1, 11 sq.; 2, 12). Il fait connaître sa volonté et spécialement les erreurs rituelles et les fautes morales contre la loi, ignorées auparavant en Israël (2, 15 sq.; 3, 13-15). Le deuxième temps de la conversion est l'acceptation de la volonté de Dieu, retour effectif et complet à la Loi exactement connue, puits d'eaux vives. Le pardon de Dieu inaugurera ensuite la vie parfaite selon la loi, dans l'alliance cette fois définitive (2, 5, 15; 3, 15 sq., 18 sq.; 4, 6 sq.). Elle se réalise en fait dans la communauté, car là seulement les « entrés », élus par Dieu et restés fidèles, se conduisent selon l'exactitude de la Loi, et Dieu pardonne aux exilés, « convertis du mal », comme jadis au désert de l'Exode (4, 9 sq.).

b) Le développement sur la communauté (4, 13-7, 8) a des insistances différentes et des redites, par rapport à la première partie, qui font songer à des documents distincts. Ce sont maintenant des hommes « intelligents » que Dieu suscite au milieu de l'apostasie (6, 2-4). Sortis de Juda pour le pays de Damas, ils sont capables, grâce aux révélations, d'étudier la Loi, de creuser ainsi qu'au désert le puits d'eaux vives (6, 4-11). Ces sages d'Aaron et d'Israël, avec l'aide des « auditions » accordées par Dieu (6, 3), pénétreront la Loi en quelque sorte redécouverte (5, 3-5). Ils y discerneront les principes exacts d'une conduite rectifiée (6, 9 sq.). Un petit code en donne des exemples, ainsi se tenir à part des hommes de perdition (6, 15).

c) L'évocation de la visite eschatologique (7, 9-8, 21 par.: 19, 7-20, 34) présente la conversion avant tout comme la sortie du milieu du peuple, traître et rebelle, et le départ pour l'exil, désigné métaphoriquement pas le nord, à Damas, et c'est aussi le désert (7, 14; 8, 8 par.: 19, 20 sq.; 20, 22). Le groupe ainsi constitué est l'Israël véritable (8, 17 sq. par.: 19, 29 sq.), celui de ceux qui sont restés fermes (8, 1 sq. par.: 19, 14; 20, 27). Encore faut-il ne pas apostasier, ni se rebeller, car c'est retomber dans l'impiété (8, 4 par.: 19, 17; 8, 16 par.: 19, 29; 8, 21 par.: 19, 34). Entrés, en vertu de l'amour de Dieu pour les Anciens, dans l'alliance nouvelle (8, 21 par.: 19, 33; 20, 12), alliance de conversion (l'expression avec *te šubah* en 19, 16, sans par. est un hapax; est-il authentique?), contrits de leurs fautes, dociles à la voix du Maître de justice, instruits des lois anciennes bien expliquées et exactement appliquées, ils seront sauvés au dernier jour (20, 28-34). L'idée d'apostasie et l'insistance sur le départ pour le désert font sans doute allusion à des faits historiques encore récents. L'ensemble est apparenté à la première partie, mais avec un autre style littéraire; c'est un midrash dans un cadre eschatologique, ce ne sont plus des monitions prophétiques. La conversion était la fermeté dans l'apostasie générale et la docilité aux ordres de Dieu, elle est ici plutôt la séparation d'avec les rebelles et les apostats, et l'alliance des Exilés revenus au désert.

d) La partie législative (9-16) contient, aux col. 15 et 16, un développement très précis sur le rituel d'entrée dans la communauté, pour « celui qui se détourne de la voie de perdition » (15, 7). La formule « convertis de l'iniquité », empruntée à Is., LIX, 20 (cf. 2, 5 et 20, 17), a perdu sa valeur de citation du texte sacré. Le candidat prêtera le serment de l'alliance de Moïse, qui consiste à se convertir (« se tourner vers ») à la loi de Moïse de tout son cœur et de toute son âme (cf. Deut., VI, 5), comme aussi aux trouvailles faites dans la Loi pour le temps d'iniquité (15, 7-10), car toute étude se fait dans la Loi (16, 2).

La conversion possède désormais le double aspect d'aversion du péché et d'adhésion à la volonté de Dieu, c.-à-d. à la loi mosaïque, précisée et encore approfondie par l'étude. Le cadre de pensée est personnaliste (conversion devenue intérieure) et juridique (par le serment qui agrège à la communauté). Les prophéties de l'exil et du désert avec la sortie de Juda, le Maître de justice et les allusions historiques ont disparu. La conversion a pris place dans une institution.

2. *Manuel de discipline (= S).* — *a)* L'Introduction (1, 1-2, 18) présente la vie dans la communauté comme le résultat d'une consécration volontaire (1, 7). Les membres se vouent à l'observation de la Loi selon les révélations venues ensuite (1, 3, 9). Ils purifient ainsi tant leur connaissance de la volonté de Dieu, que la conduite menée en conséquence et les biens qu'ils possèdent (1, 11-13). La conversion est une profession monastique, et pour désigner les « convertis », on dit les « consacrés » ou « voués » *(ndb)*.

b) Le chapitre suivant (2, 19-3, 12), que l'on pourrait intituler celui des principes théologiques de la conversion, succède au rituel d'entrée (1, 16-2, 18). Il voit dans le pécheur un obstiné, qui refuse l'instruc-

tion des véritables volontés de Dieu (2, 25-3, 1). Il se rend de cette manière incapable de repentir et d'adhésion à la communauté : les deux choses sont connexes (3, 4-6). Or là seulement ses fautes sont expiées, ses péchés pardonnés, sa purification accomplie et sa conduite rendue parfaite par la soumission totale aux lois divines et par les aspersions rituelles. Il est membre de l'alliance définitive, celle de la communauté (3, 6-12).

La conversion consiste encore à entrer dans la communauté, mais cela est expliqué : le « converti » acquiert la connaissance de la volonté de Dieu, il l'accepte, se repent et se soumet. Le pardon de Dieu le purifie de ses péchés, et sa conduite désormais est rectifiée et sainte. Le point de vue est intellectuel, et la réalité est intérieure et morale. L'aspect juridique n'est plus le premier.

c) La doctrine des deux esprits (3, 13-4, 26) est plus générale. La transformation de l'homme est attribuée à l'esprit de lumière, qui illumine, redresse et inspire la crainte, l'humilité et la soumission (4, 2-3). Cet esprit est dans l'homme, mais il est donné par Dieu. Aux derniers jours, Dieu fera de même pour l'humanité et l'univers : purification, don d'intelligence et de sagesse célestes, vie parfaite dans l'alliance éternelle (4, 20-22). Tout cela évoque une *katharsis* de l'univers plus qu'une conversion individuelle.

d) Le règlement général (5, 1-6, 23) redevient juridique. Se convertir du mal et obéir aux ordres divins, c'est se séparer des impies et entrer dans la communauté (5, 1-4). Telle qu'elle est organisée et régie, elle est l'Israël (5, 5 sq.) fondé de nouveau, définitivement, avec une loi désormais complète grâce aux révélations sur les fautes ignorées (5, 8-12). Un serment public ratifie la volonté de quitter les impies, rebelles à la loi ainsi comprise; il unit de cœur et d'âme à la véritable alliance où se fait l'authentique purification (5, 8, 13 sq.).

La conversion est sans doute intérieure, car l'on veut se détourner du mal et se soumettre à la volonté de Dieu. Mais elle ne se réalise que dans la communauté, car là seulement on se sépare, moins du péché que des pécheurs étrangers à l'alliance; là seulement la loi est observée à la perfection, l'alliance réalisée, la sainteté acquise. Encore faut-il que le candidat soit capable d'étudier la loi et les règles et d'acquérir la discipline (6, 13-15). La prétention à être l'Israël nouveau s'oppose ici aux exigences d'une secte fortement organisée.

e) Le règlement du conseil spécial (8, 1-9, 12), qui fait suite au code de la col. 7, voit dans la communauté, séparée des impies (9, 5), l'Israël au désert (8, 12 sq.); idée nouvelle dans le Manuel, c'est l'Israël des élus de la bienveillance de Dieu, sanctifiés et fidèles, temple vivant (8, 5-7), obéissant à la loi et aux révélations qui l'expliquent (8, 1-2). Dieu va pouvoir ainsi exercer son pardon ou sa justice punitive (8, 9 sq.; 9, 3-5), de sorte que la fondation de la communauté est le prélude du jugement eschatologique (cf. 9, 10 sq.).

L'horizon est communautaire, mais l'insistance se porte sur l'élection et la bienveillance divines, leur accomplissement final, la sainteté des membres et la valeur religieuse de leur vie, plus que sur la législation et les règlements.

f) Le chapitre de l'Instructeur (9, 12-26) est concret et n'apporte rien de neuf pour notre propos. Notons pourtant ses expressions : les *élus* du temps (de ce temps de la communauté) ont *choisi* la voie (9, 14 et 17) : le même verbe *(bḥr)* est employé les deux fois, dans l'intention probable de souligner la nécessité et de l'élection divine et du choix volontaire de l'homme.

g) Le psaume final (9, 26, ou 10, 9-11, 22) doit au genre lyrique d'insister sur la transcendance divine, qui élit, redresse, pardonne et sanctifie (10, 11-13; 11, 7-15). Il n'a pourtant pas manqué de noter la volonté arrêtée du psalmiste de se séparer des impies (10, 19-21).

3. *Livre de la guerre, Commentaires et fragments.* — *a) Le Livre de la guerre (Milḥamah)* considère l'armée de lumière comme déjà établie. Il ne s'intéresse pas à la manière dont ses membres y sont entrés. Il relève, de façon fort traditionnelle, l'élection d'Israël (10, 9; 12, 1), sa mise à part des autres nations par Dieu (13, 9); et souvent son rachat (1, 12; 11, 9; 14, 5, 10, etc.) rappelant la sortie d'Égypte (cf. Deut., VII, 8, etc.).

b) Le Commentaire (pešer) d'Habacuc également ne parle que des assauts subis par la communauté déjà constituée, de la part de ses ennemis, les traîtres (2, 1, 3, 5; 8, 10). C'est la communauté des élus (5, 4; 9, 12; 10, 13 : à moins de lire le singulier — l'Élu — dans ces deux derniers cas). L'apostasie de la loi est souvent mentionnée, mais elle a le sens de refuser d'entrer dans la communauté en se soumettant à la prédication du Maître de justice. Le *pešer* de Michée, *14*, 10, 5 et le fragment *31*, 1, 1 citent les « voués à s'unir aux élus », à la manière de *S*. Le fragment *34*, 3, 2, 5 sq. attribue également à Dieu l'élection du peuple, sa séparation des autres, les révélations et les instructions morales qui renouvellent l'alliance.

c) Le Supplément à la Règle (Sa) 1, 1-4 énonce le but de la congrégation : elle est destinée à ceux qui se sont détournés... du peuple et ont gardé l'alliance afin de faire l'expiation pour le pays. L'autre supplément *(Sb)* 1, 2 est plus complet, car il ne passe pas sous silence l'intervention divine : la congrégation est celle de ceux qui craignent Dieu, lui obéissent, persévèrent, ceux qu'Il a élus pour l'alliance.

4. *Hymnes (Hodayôt).* — *a)* Parmi les hymnes, ceux qui ont un cadre de persécution (2 à 9) insistent surtout sur l'action de Dieu, qui a créé, qui purifie et pardonne (3, 20-22; 4, 30 sq., 36 sq.; 6, 8 sq.; 7, 30 sq.), qui enseigne et même dispose à son enseignement (7, 13 sq.), et qui introduit dans son alliance : l'armée des saints, qui est image et prélude de l'assemblée céleste (3, 21 sq.; 6, 12-14; 7, 20, 30). La communauté, personnifiée dans le psalmiste, joue aussi son rôle : elle guérit ou perd (2, 9), rassemble et enseigne les élus (2, 13 sq.). A l'occasion, la place de l'homme n'est pas oubliée, sa confiance en Dieu (4, 36; 7, 18) et même une fois la conversion, reprenant l'expression d'Is., LIX, 20, l'abandon du péché et la conduite sainte (6, 6 sq.).

b) Les hymnes de louange (1 et 10 à 18) traitent plus régulièrement cet aspect des choses. Sans doute l'initiative divine est toujours au premier plan. Dieu seul rend juste (1, 21-27; 11, 18; 13, 17), purifie l'homme de son péché comme de son impureté foncière d'être matériel (12, 32-34; 18, 26-28). Mais Dieu le fait pour que l'homme se sanctifie (11, 10 sq.). Dieu fait savoir sa volonté et l'homme se soumet, Dieu le délivre de sa perversité et l'homme par serment s'engage à ne plus pécher et prend place dans la communauté (14, 11-19), schème complet de conversion, rappelant celui de *S* 5, 7-12, avec même le serment d'entrée. Ailleurs, c'est encore l'homme qui décide volontairement de se purifier (15, 10; 16, 9 sq.) et d'entrer dans la communauté (?) (15, 11).

Envisagés comme une unité, les Hymnes contiennent une doctrine complète de la conversion, avec l'initiative et l'action ininterrompue de Dieu, en même temps que la réponse de l'homme, qui se sépare du mal, accepte la volonté de Dieu, reçoit sa purification et agit en conséquence. L'origine et l'époque de compo-

sition de chaque hymne sont néanmoins diverses, et, par ex., le développement de la col. 14 (cf. celui de la col. 6) est trop exceptionnel pour représenter tout le recueil. Le compilateur n'a pas craint, en tout cas, de les réunir.

Conclusion. — Il est possible de faire une synthèse théorique de ces éléments. Le converti, élu de Dieu, choisit de se détourner du mal. Mais il a besoin d'une révélation, car ce mal consiste en certaines fautes d'ignorance contre la loi. Les « rebelles » refusent ces révélations, le converti va donc se séparer d'eux. Se convertir au bien, c'est adhérer à la volonté de Dieu, c.-à-d. à la loi, désormais parfaitement connue grâce aux révélations, puis grâce à l'étude, stade dernier et suprême des bienfaits divins, en vue d'attendre la fin des temps. Cette connaissance de la loi et la vie parfaite selon la loi sont les privilèges du groupe des convertis, la communauté; elle réalise l'alliance parfaite de l'Israël nouveau, pardonné, sanctifié, purifié comme jadis au désert, figure et prélude de l'assemblée céleste.

En réalité, ces éléments ne se sont organisés que peu à peu. Au début, comme raconte le Document de Damas, c. 1, une prédication qui défendait et précisait la loi a groupé ceux qui résistaient au danger d'apostasie. Une persécution a obligé le groupe à se retirer au désert. Il s'est alors présenté comme réalisant les prophéties de l'histoire ancienne, Israël au désert, les exilés à Babylone. La séparation des « rebelles » est devenue séparation du royaume de Bélial et du mal, et l'adhésion au groupe, une conversion à l'authentique volonté de Dieu. L'organisation du groupement a enfin développé la théologie de la communauté, comme étant le seul véritable Israël, pourvu des privilèges exclusifs de la loi entièrement connue par les révélations puis par l'étude, et exactement pratiquée dans la seule communauté; de même la théologie de l'entrée juridique en communauté l'a fait considérer comme une conversion intérieure régulière, aversion du mal, adhésion à la volonté de Dieu. Le mouvement religieux d'abord général s'est ainsi transformé finalement, par une évolution historique et théologique régulière, en une secte fortement organisée.

H. Braun, « *Umkehr* » *in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht*, dans *Z. T. K.*, L, 1953, p. 243-258; Id., *Beobachtungen zur Tora-Verschärfung im häretischen Spätjudentum*, dans *Theol. Literaturz.*, LXXIX, 1954, col. 347-352. — C. Schedl, *Die Büsser Israels*, dans *Theol. Prakt. Quartalschrift* (Linz), CV, 1957, p. 89-100. — J. Schmitt, *Contribution à l'étude de la discipline pénitentielle dans l'Église primitive à la lumière des textes de Qumrân*, dans *Les manuscrits de la mer Morte* (Colloque de Strasbourg, 1955), Paris, 1957, p. 93-109.

A.-M. Denis.

II. Le judaisme hellénistique. — 1° *Le vocabulaire.* — La conquête de l'Orient par Alexandre et la formation des royaumes des diadoques allaient mettre, pour des siècles, le judaïsme au contact étroit de l'hellénisme. En Palestine même, la culture des vainqueurs se répand et des contacts s'établissent (cf. S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1962); mais c'est dans la diaspora, et particulièrement en Égypte, à Alexandrie, qu'on peut observer une tentative de grand style en vue d'exprimer la tradition juive dans la langue et les catégories de l'Hellénisme. La traduction grecque des Écritures poursuivie à partir du IIIe s. en constitue le témoin et le facteur le plus important (voir J. W. Wevers, *Septuaginta-Forschungen*, dans *Theol. Rundschau*, XXII, 1954, p. 85-138, 171-190). Lorsqu'il s'agit de traduire le verbe *šûbh*, les Septante se servent de 79 vocables différents (et même de 97 si l'on tient compte de certaines variantes); mais dans un très grand nombre de cas on emploie les verbes dérivés de στρέφειν, à savoir : ἐπιστρέφειν (357 fois), ἀποστρέφειν (270), ἀναστρέφειν (65), ὑποστρέφειν (9); au terme d'une étude très minutieuse, W. H. Holladay a conclu que les nuances suggérées par les préverbes ne comptaient guère (*The Root « šûbh » in the Old Testament*, Leyde, 1958, p. 20-33). La portée de ces verbes est d'ailleurs, dans bien des cas, précisée par des prépositions qui indiquent l'objet dont on s'éloigne ou celui vers lequel on tend (surtout ἀπὸ et πρὸς, mais aussi ἐκ et ἐπὶ). P. Aubin vient de reprendre l'étude de ces mots et en particulier de ἐπιστρέφειν. Il note qu'à l'époque hellénistique le sens physique du mot reste très usuel et que l'idée de « tourner » influence profondément les diverses significations du vocable. Il distingue trois catégories : *a)* (se) tourner vers; *b)* (faire) tourner sur soi-même; *c)* (faire) revenir, retourner (*Le problème de la « conversion »*. Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles, dans *Théologie historique*, n° 1, Paris, 1963, p. 19-22). Il s'agit tantôt d'un simple changement de direction, tantôt d'un véritable retour, en sens contraire, vers le point de départ. La littérature chrétienne connaîtra elle aussi cet usage (Luc., II, 39; Matth., XII, 44; Act., XV, 36; II Petr., II, 22). Mais le verbe est susceptible de désigner aussi un changement intellectuel ou moral; tantôt on insiste sur le changement d'avis et sur la décision d'agir autrement (Soph., *Ant.*, 1111) ou sur le changement d'occupation (Plutarque, *Vit.*, 199 *c*; *Mor.*, 136 *b*); tantôt on suggérera au premier chef le fait de tourner son attention vers un objet, et finalement on exprimera un changement d'intention. P. Aubin note que ces sens de « faire attention » ou de « se soucier de » sont extrêmement fréquents dans la langue grecque (*op. cit.*, 25); cf. M. Mehat, *Pour l'histoire du mot* ἐπιστροφή : *aux origines de l'idée de conversion*, dans *Revue des études grecques*, LXVIII, 1955, p. XI; P. Hadot, Ἐπιστροφή *et* μετάνοια *dans l'histoire de la philosophie*, *Actes du XIe Congrès international de Philosophie*, XII, 1953, p. 31-36.

La LXX connaît ces diverses nuances mais contrairement aux usages grecs elle donne aux mots le sens de « revenir » ou de « ramener ». Il s'agit donc de changer profondément de direction et de revenir vers le point dont on s'était éloigné. Par contre, on rencontre rarement les nuances de « faire attention » ou de « se soucier » sans référence à un changement physique qui serait lié à cette transformation intérieure. En d'autres termes, comme dans l'hébreu, la traduction grecque évoque presque toujours un changement concret et qui, dans le cas où il s'agit d'une personne, l'engage pratiquement. Par contre, on a noté que les documents du Judaïsme hellénistique n'utilisent guère ces vocables (P. Aubin, *op. cit.*, 29, n. 1).

Cependant on voit apparaître dans la langue du Judaïsme hellénistique les mots μετανοεῖν et μετάνοια qui sont appelés à jouer un rôle considérable dans le N. T. Il convient donc de nous y arrêter. Les nuances du préverbe *meta* sont, à peu de chose près, celles de la préposition correspondante; à côté de l'idée d'accompagnement et de celle de participation, *meta* exprime aussi la succession et finalement la transformation (J. Humbert, *Syntaxe grecque*[3], Paris, 1960, p. 340). Il s'agira donc, dans notre cas, soit d'un retour du νοῦς, de l'esprit qui commande le comportement humain, à une situation antérieure, soit, éventuellement, d'un renouvellement profond. Le verbe signifie parfois le fait de « comprendre après coup » : c'est ainsi que Démocrite dit que le sage doit prévoir et non pas voir après coup (Diels, *Fragm. Vorsocr.*, I, 204). Le plus souvent, il affirme un changement de vue, l'apparition d'un autre sentiment, d'une autre conception, d'une autre décision (ainsi Xénophon,

Cyr., L, 1, 3; Plat., *Euthyd.*, 279 *c*; Chrysippe, *Stoic. Vet. Frag.*, éd. von Arnim, III, 147, 21 sq.). Ce changement peut être lié à la reconnaissance d'une erreur et il sera dès lors accompagné d'un regret, d'un jugement défavorable porté sur soi et de sentiments d'irritation ou de regret. E. F. Thompsen a réuni un florilège de textes illustrant ces diverses nuances (E. F. Thompsen, μετανοέω *and* μεταμέλει *in greek Literature until 100 A. D.*, dans *Historical and Linguistic Studies in Literature related to the N. T.*, 2e série, Chicago, 1909, p. 358-364).

A l'époque classique, le mot reste proche de son sens étymologique; le sens est essentiellement intellectuel, encore que le changement d'opinion entraîne assez normalement un changement de sentiment. Avec l'époque hellénistique, on constate un usage plus fréquent dans une perspective morale : l'homme est davantage préoccupé de la qualification morale de son action et donne plus d'importance au jugement qu'il est amené à porter sur elle. Les stoïciens souligneront qu'il vaut mieux réfléchir et se contenir que de mal agir et de connaître alors le regret et la *metanoia*. « S'il en est un parmi vous, écrit Epictète, qui ait l'ambition d'être l'ami de quelqu'un ou d'avoir un ami, qu'il retranche ces opinions, qu'il les déteste, qu'il les chasse de son âme. Et ainsi il cessera d'abord de s'injurier lui-même, d'être en conflit avec lui-même, de se repentir, de se tourmenter » (*Entret.*, II, 22, 34-35) Ou encore : « Compare ces deux moments : celui où tu jouiras de ce plaisir et celui où après la jouissance, tu en viendras au repentir et à te faire à toi-même des reproches; à ce mécontentement, oppose la joie de t'être abstenu et les éloges que tu t'adresseras à toi-même » (*Enchir.*, 34). Il s'agit donc essentiellement du jugement mêlé de honte et de tristesse que l'homme est amené à porter sur sa conduite mauvaise; on y oppose la joie, peut-être orgueilleuse, d'avoir résisté à l'entraînement. Mais ce sentiment de tristesse n'entraîne pas normalement l'idée d'un retournement moral. Il faut attendre le *Pinax* de Cebes, vers le Ier s. de notre ère, pour voir pointer cette notion (*Tabula*, éd. K. Praechter, 10 sq.) (cf. A. H. Dirksen, *The New Testament Concept of Metanoia*, Washington, 1932, p. 174 sq.; A. D. Nock, *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, p. 180 sq.; Behm, art. μετανοέω, dans *T. W. N. T.*, IV, 972-976).

Dans la LXX le verbe μετανοέω apparaît 22 fois. Dans un certain nombre de passages, il n'y a pas de correspondant dans l'hébreu (Prov., XX, 25; XXIV, 24, 47; Sir., XVII, 24; Is., XLVI, 9; Sap., V, 3). Il signifie « changer d'avis par commisération »; ainsi Dieu a pitié des hommes et renonce à châtier (I Sam., XV, 29; Jer., XVIII, 8; Am., VII, 3, 6; Joël, II, 13 sq.; Jon., III, 9 sq.; IV, 2; Zach., VIII, 14), ou aussi « éprouver du repentir » (Jer., XVIII, 10). Les hommes regrettent les péchés commis (Jer., VIII, 6; XXXI, 19). Mais on notera que l'expression connote un changement de conduite, une réforme du comportement. On peut donc conclure avec Behm que l'on voit se former dans le cadre de la LXX un sens nouveau religieux et moral qui, sur la base des données vétérotestamentaires, implique une volonté de retournement vécu.

Quand au mot μετάνοια, il est très peu représenté dans la LXX; les cinq cas où il se rencontre s'éloignent du texte hébreu (Prov., XIV, 15; Sir., XLIV, 16; Sap., XI, 23; XII, 10, 19).

2° *Philon d'Alexandrie.* — A l'époque hellénistique, les communautés juives se multiplient un peu partout dans le monde soumis à l'influence grecque. Une littérature nouvelle apparaît, soumise tantôt aux exigences de la polémique et tantôt à celles de la propagande (P. Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, dans *Theologische Forschung*, 4, Hambourg, 1954). Mais le souci de magnifier le peuple d'Israël et la sagesse de sa Loi, tout comme une certaine assimilation aux catégories de pensée de l'hellénisme, amènent une négligence presque totale vis-à-vis de la notion de conversion. L'épître d'Aristée, par ex., ne parle qu'une seule fois de *metanoia* et il s'agit des coupables que la clémence du roi alexandrin amène à résipiscence (Arist., 188).

Dans le livre de la Sagesse, il est question à trois reprises de la *metanoia* (Sap., XI, 23; XII, 10, 19). Le premier texte met en valeur la puissance absolue de Dieu qui, par bonté, peut différer les châtiments du péché afin de permettre au pécheur de changer sa conduite. Les deux autres voient dans les châtiments restreints une sorte d'invitation à la conversion qui semble cependant impossible, vu la malice du cœur (Sap., XII, 10).

Situé au confluent de la tradition biblique et des courants de pensée hellénistique, Philon d'Alexandrie († 41) devait apporter une contribution capitale à la transformation de la conception juive de la conversion. Si ses vues ne sont pas fortement unifiées, elles impliquent bien des éléments qui joueront un rôle important dans le développement ultérieur des idées chrétiennes (E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, dans *Études de philosophie médiévale*, VIII, 3e éd., Paris, 1950, p. 304-310; E. K. Dietrich, *Die Umkehr...*, Stuttgart, 1936, p. 287-305; W. Völker, *Fortschrift und Vollendung bei Philo von Alexandreia.* Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit, Leipzig, 1938; H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaïsm, Christianism and Islam*, II, Cambridge-Massachusetts, 1948, p. 253 sq., 412 sq.).

1. *Étapes.* — La doctrine de la *metanoia*, chez Philon, est, pour une part, conditionnée par l'idée qu'il se fait du péché (W. Knuth, *Der Begriff der Sünde bei Philo von Alexandreia*, Wurtzbourg, 1934). Conjuguant, dans une certaine mesure, les idées morales grecques et le sens religieux si particulier de la tradition israélite, il croit à la possibilité d'un changement dont il analyse souvent et de bien des façons, les exigences et les modalités. Il décrit une chaîne d'actions qui, à partir de la première prise de conscience de la gravité du péché ou du vice, conduiront à l'aveu intérieur et parfois même à la confession publique (*De exsecr.*, 162 sq.). Antérieurement même au premier pas de la conversion, Philon introduit l'espérance qu'il est possible de changer et qu'il appelle la source de toutes vies (ἐλπίς, ἡ πηγὴ τῶν βίων, *Præm.*, 10).

La première démarche de la *metanoia* se situe au plan de la connaissance : l'homme mauvais était sous la domination des idoles, il oubliait ou méprisait ce qui est divin. Il doit tout d'abord reconnaître la souveraineté universelle de Dieu qui connaît la vie de chacun, se sentir ainsi sous le regard de Dieu (*Somn.*, I, 90-91). Cette connaissance amènera le pécheur à se détourner des idoles (*Mos.*, I, 161). Dans d'autres textes, Philon envisage surtout un changement moral, un passage à la pratique de toutes les vertus (*Virt.*, 180). La *metanoia* implique en effet une rupture avec la convoitise et l'injustice, la pratique de la sagesse, de la justice, et de toutes les autres vertus (*Præm.*, 15). Et Philon note que c'est l'ardeur et l'amour du bien qui expliquent cet élan soudain. Tandis que le vice suppose une dispersion de l'âme qui « s'affole et s'égare », la repentance suppose une reprise en main, une harmonie et une paix de l'âme (*Leg.*, II, 60-61). On le voit, Philon utilise conjointement des données juives et des conceptions hellénistiques et le retour à

Dieu est aussi, et surtout peut-être, retour à la vie calme et vertueuse.

Il importe que ce changement soit radical et que le pécheur s'applique à une vie pure et absolument innocente (*Virt.*, 177; *Fug.*, 160; *Deus*, 8 sq.; *Abr.*, 19; *Migr.*, 149). Il faut une entière purification de chaque péché et Philon entre dans les détails (*Spec.*, I, 102; 238). On voit donc que la *metanoia* se situe à la fois sur le plan du cœur et sur celui de l'action. « Lorsqu'il y a concordance entre la parole et la pensée, entre ce que l'on veut et ce que l'on fait, on mène une vie pure et parfaite; mais lorsqu'il y a discordance, il y a aussi imperfection et l'on est digne de reproche... » (*Virt.*, 184).

Certains textes semblent faire allusion à une véritable confession des péchés, mais leur interprétation reste discutée (cf. E. Bréhier, *op. cit.*, 305, n. 5).

Philon parle beaucoup d'un autre côté, de tristesse et de sentiments d'amers regrets. Parlant du gémissement qui est « une peine véhémente et intense », il en distingue deux aspects : « le second est celui qui se produit chez ceux qui se repentent et s'affligent de leur ancien dévoiement et disent : Malheureux que nous sommes ! voilà bien longtemps que nous étions malades, sans nous en rendre compte, de la maladie de démence... » (*Leg.*, III, 211, trad. Cl. Mondésert).

Philon a également cherché à caractériser la valeur relative de la *metanoia*. Comment situer le repentant par rapport à celui qui n'a pas connu le péché? Tantôt la supériorité de cet état est clairement affirmée. La conversion détermine seulement une restauration (ἐπανόρθωσις). Tout comme Dieu est parfait en ce qu'il est immuable, ainsi un bien constant est préférable à celui qui a été récupéré. Une santé intacte vaut mieux qu'une guérison. Une connaissance constante vaut mieux que le souvenir par-delà l'oubli momentané. « Il restera toujours dans l'âme des cicatrices et des empreintes des anciennes injustices » (*Leg.*, I, 103). Bien plus, il en viendra à dire que Dieu seul est sans péché (et peut-être quelque θεῖος ἀνήρ, *Virt.*, 177). Mais ces vues n'aboutissent pas au pessimisme, car Philon met en lumière l'importance de la miséricorde divine (*Spec.*, I, 187). On voit donc qu'il y a, comme souvent chez Philon, un certain flottement.

Mais cette conversion est aussi un devoir pour les hommes concrets (*Virt.*, 176 sq.) et l'une des qualités fondamentales des sages. Ils doivent progresser de la première décision vers un état permanent et stable de justice et de piété. Philon esquissera même un itinéraire spirituel depuis les vices de l'enfance jusqu'aux vertus stables de la vieillesse, en passant par la guérison (*Her.*, 293, 307). La *metanoia* est une valeur positive au sein d'une condition imparfaite, Philon le souligne beaucoup plus que les stoïciens. Opposant sur ce point l'homme à la nature (*Præm.*, 15), il amorce ici une morale de la conscience et de la vie intérieure comme E. Bréhier l'a souligné (*op. cit.*, 310).

2. *Action humaine et action divine.* — La *metanoia* est donc un comportement humain très diversifié. Philon ne l'envisage jamais sur le plan collectif, comme un retour d'Israël infidèle. Son individualisme foncier et son nationalisme l'éloignent de cette conception si caractéristique des enseignements prophétiques. Il reste au plan général et développe des conseils valables pour tout homme; il envisage d'ailleurs des cas précis (*Spec.*, I, 102; *Leg.*, III, 106). Il pense beaucoup au cas particulier des prosélytes (*Virt.*, 179 sq.; *Spec.*, I, 51). Car le Judaïsme alexandrin est devenu franchement missionnaire et Philon soutient le mouvement (S. Davis, *Race-relations in ancient Egypt, Greek, Hebrew, Roman*, Londres, 1951). Le petit traité sur la *metanoia* qui fait partie du *De Virtutibus* leur fait une large part : un prosélyte vaut mieux qu'un Juif perverti (*Virt.*, 175-186). Mais l'appel à la conversion concerne aussi, nous l'avons vu, le sage qui doit sans cesse s'améliorer : τὸ μὲν μηδὲν ἁμαρτανεῖν ἴδιον θεοῦ, τὸ δὲ μετανοεῖν σοφοῦ (*Fug.*, 157). Cette idée est étrangère au Judaïsme qui place la conversion au point de départ, tout autant qu'au Stoïcisme. Cette démarche humaine est suscitée par Dieu. Philon reprend sur ce point un enseignement classique et particulièrement cher au Judaïsme alexandrin (cf. *Arist.*, 188), celui de la patience et de la longanimité de Dieu (*Leg.*, III, 106 : δίδωσι χρόνον εἰς μετάνοιαν). Loin d'anéantir immédiatement le pécheur, Dieu, par miséricorde, cherchera à le ramener. C'est ce qu'il fait par l'envoi de prédicateurs et de prophètes comme Moïse (*Virt.*, 175 sq.) ou Joseph (*Jos.*, 87). Mais c'est surtout l'exemple des justes qui amène les conversions (*Jos.*, 87). L'homme devra alors prier Dieu de bien vouloir lui pardonner (*Leg.*, III, 211 sq.). Car c'est par le pardon de Dieu que la souillure peut être effacée (*Somn.*, II, 25). Cette coopération de Dieu et de l'homme se situe bien dans la ligne du Judaïsme.

3. *Conversion et salut.* — Si Philon a fort négligé l'idée du salut collectif eschatologique, il conserve la notion de salut individuel qui coïncide dans une certaine mesure avec l'idée de la perfection du sage : « Ceux qui auront pratiqué la *metanoia* seront comme des vainqueurs et ils recevront de grandes récompenses, la participation à la meilleure cité et toutes les félicités petites et grandes » (*Virt.*, 175). Hénoch lui apparaît à ce point de vue comme le type du pénitent (*Abr.*, 17, 47).

3° *Flavius Josèphe* — L'historien juif n'apporte guère d'éléments nouveaux; il est surtout un témoin des usages judéo-hellénistiques et particulièrement des usages pharisiens à l'époque du christianisme primitif. Son vocabulaire ne diffère pas de celui de Philon (Behm, art. νοέω et dérivés, dans *T. W. N. T.*, IV, 990).

Une première série de textes rencontre des scènes de conversion dans l'histoire ancienne d'Israël : à propos de David (*Ant.*, 7, 153, 320), d'Achab (*Ant.*, 8, 362) ou du peuple au temps de Josias (*Ant.*, 10, 53); il lui arrive même d'élargir le récit et de glisser des exhortations (*Ant.*, 2, 23; 4, 142 sq.). Mais il est caractéristique que ce retournement se fait par rapport à la Loi, ou éventuellement dans le passage du service des idoles au culte du vrai Dieu (*Ant.*, 4, 142 sq.; 9, 126, 168; 10, 53). Un tel changement est nécessaire dès qu'on a transgressé un seul point de la Loi, car celle-ci forme un bloc étroitement soudé : ainsi, au moment du péché de David concernant le recensement, on soulignera que le roi n'avait pas commis d'autre péché (à l'exception de l'union avec Bethsabée) (*Ant.*, 7, 153; voir aussi *Bel. Jud.*, 1, 81). Par contre il n'y a pas d'allusion à la doctrine des prophètes.

Pour ce qui concerne l'époque récente, il faut reconnaître d'abord la place relativement secondaire de la conversion. Elle est envisagée ici aussi d'un point de vue légaliste. Josèphe requiert une conversion radicale et définitive qui permette d'exclure l'éventualité d'une nouvelle chute (*Ant.*, 11, 156). Il s'agit de vivre sans péché, sans souillure. La conception est nettement négative. Liée à cette volonté de perfection légaliste, apparaît la tristesse que détermine le sentiment d'avoir failli et de s'être souillé. La sécheresse légaliste s'accorde bien avec des manifestations sentimentales (pleurs, gémissements, lamentations, etc. : *Ant.*, 7, 153; 11, 156; 2, 107 sq.; 4, 191, 195). C'est dans ce contexte qu'apparaîtra la confession des péchés.

La conversion est envisagée tantôt sous l'angle collectif (*Ant.*, 4, 142 sq.; 10, 53, 60; 11, 56) et tantôt sous son aspect individuel (*Ant.*, 7, 153; 8, 362; 9,

176) mais jamais comme un phénomène universel. Il n'envisage que de façon accidentelle le passage de païens au Judaïsme (*Ant.*, 20, 18 à propos de la reine Hélène et de son fils).

La conversion est la condition principale du salut qui vient de Dieu. Elle amène la réconciliation (*Bel. Jud.*, 5, 415) et avec elle le salut extérieur. Josèphe dira aussi que « Dieu considère la *metanoia* comme une vertu (ἀρετή) » (*Ant.*, 7, 153). Par contre, lorsque le régime du châtiment est déclenché, par suite du refus de conversion, les regrets sont inutiles (*Ant.*, 2, 107, 178; 4, 191). Mais il ne faut pas en déduire avec Dietrich (*op. cit.*, 313) que la préoccupation d'échapper aux châtiments est la principale motivation de la conversion selon Josèphe (D. A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus* [*Beiträge zur Forderung Christ. Theol.*, II, 26], Gütersloh, 1932, p. 146-148).

III. Doctrines rabbiniques. — L'importance prise par la doctrine de la rétribution des œuvres avait amené la conscience juive à un sens très vif de la gravité du péché et de ses conséquences (C. F. Moore, *Judaism in the first Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaïm*, I, Cambridge, U. S. A., 1927-1930, p. 461 sq.; R. A. Stewart, *Rabbinic Theology*, An Introductory Study, Édimbourg-Londres, 1961, p. 76-111). Comment sera-t-il possible de s'en purifier? Comme C. G. Montefiore l'a noté, deux tendances orientent la pensée et la pratique du Judaïsme vers l'époque du christianisme naissant : la première insiste sur l'importance des purifications rituelles et en particulier sur la fête des Expiations, la seconde poursuit la grande tradition prophétique et souligne l'importance de la conversion intérieure et de ses manifestations principales (C. G. Montefiore, *Rabbinic Conceptions of Repentance*, dans *The Jewish Quart. Rev.*, XVI, 1904, p. 209-257; l'étude est reprise en appendice de *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, Londres, 1930, p. 390-422).

1° *Le vocabulaire.* — Tandis que le verbe שׁוּב passe à l'arrière-plan, on voit le substantif תְּשׁוּבָה prendre une importance grandissante. Le verbe שׁוּב est encore employé mais de façon abstraite; on ne précise plus guère l'objet dont on se détourne ou celui vers lequel on s'oriente. Si l'on excepte les citations de l'A. T. on trouve donc surtout un emploi absolu. E. Dietrich relève quatre usages dans les écrits tannaïtes. En fait, c'est le substantif תְּשׁוּבָה qui va assurer la poursuite de l'idée de conversion. L'A. T. ne l'avait guère utilisé : il désigne le retour en arrière (I Sam., VII, 17), le retour régulier d'un phénomène (ainsi le retour de l'année : II Sam., XI, 1; I Reg., XX, 22, 26; I Chr., XX, 1; II Chr., XXXVI, 1) et parfois la réplique ou la réponse (Job, XXI, 34; XXXIV, 36). Formé par l'addition de la préformante ת à l'infinitif qal de שׁוּב, le mot demeure donc proche de sa racine. L'idée essentielle reste bien celle d'un mouvement de retour et, dans toute une série de cas, de retour au point de départ. Le passage du verbe au substantif témoigne de la tendance à l'abstraction qui caractérise, dans une certaine mesure, la théologie et la casuistique du Judaïsme.

On voit apparaître aussi la formule עָשָׂה תְּשׁוּבָה, « faire pénitence ». Certains ont voulu y voir une insistance toute particulière, sur le faire, sur la prestation. Mais sans doute ne faut-il pas trop presser le vocable. En fait l'expression est employée à plus d'une reprise en parallèle avec שׁוּב (*Yoma*, 8, 9; Strack-Billerbeck, I, 163).

On peut noter aussi quelques expressions qui reviennent assez régulièrement : חָזַר peut signifier, à la forme qal, à côté d'autres sens profanes, l'idée d'un changement religieux.

A côté des usages néo-hébreux, il faut tenir compte des formules araméennes qui se rencontrent à l'occasion dans la littérature rabbinique et qui évoquent, dans une certaine mesure, les usages parlés du temps de Jésus (G. Dalman, *Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Leipzig, 1898; H. Birkeland, *The Language of Jesus*, Oslo, 1954). C'est le mot תּוּב qui correspond au verbe שׁוּב. Sa portée morale et religieuse apparaît dans les Targumim où il traduit régulièrement le vocable hébreu. Il arrive aussi qu'un Targum amplifie : « revenir à Yahweh » deviendra « revenir à la crainte de Yahweh » (*Onkelos, Tg. jer. I Deut.*, IV, 30; XXX, 2, 10); « revenir au culte de Yahweh » (dans les Targumim sur les prophètes), « revenir à la Loi » (Is., XXX, 15; Am., IX, 1). Le même verbe araméen traduit aussi נחם qui insistait sur le regret et qui fut habituellement traduit en grec par μετανοεῖν. Simultanément on utilisera le substantif תִּיוּבְתָּא (et dans le Talmud babylonien תְּיוּבְתָּא) (cf. E. Dietrich, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum bei besonderer Berücksichtigung der neutestamentlichen Zeit*, Stuttgart, 1936, p. 314-349).

2° *Les étapes de la conversion.* — Il n'y a pas dans les écrits rabbiniques une doctrine suivie et développée systématiquement; on y trouve plutôt une série de touches et les conceptions varient dans une certaine mesure, selon les milieux et les individus.

La confession ou déclaration des péchés est régulièrement exigée. Il n'est pas impossible qu'on ait été amené à cet usage par la coutume, fixée par *Lev.*, XVI, 20 sq., qui voulait que le grand prêtre prononçât une telle déclaration des péchés à Kippur. En tout cas, c'est au moment de la fête qu'avaient lieu les principales confessions (*Yoma*, III, 8; IV, 2, 36 *b*; *SLev.*, XVI, 6, 21, 80 *d*, 82 *a*). Ces aveux constituaient une phase du rite sacrificiel (*SLev.*, V, 5; 24 *b*). Cette confession doit être sincère. Sans la volonté, par ex., de se réconcilier avec autrui, la pénitence serait vaine (*Yoma*, VIII, 8). Il faut aussi qu'elle soit inspirée par l'amour et qu'elle soit pleinement désintéressée (*Yoma*, 86 *b*; *GenR.*, 9, 6). C'est pourquoi cette confession qui engage aussi la conduite semble, dans plusieurs cas, faire le tout de la conversion.

Répondant à ces dispositions, Dieu accordera nécessairement le pardon : le thème de l'efficacité de la conversion est souvent repris (*Hen.*, L, 2, 5; *Test. Jud.*, XIX, 2; *SNum.*, XXVII, 12 [134], p. 180; *Pesiq*, 156 *ab*; 185 *a*). Les péchés sont supprimés, les pécheurs sont renouvelés (E. Sjöberg, *Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum*, dans *Studia Theol.*, IV, 1951, p. 44-85).

Relisant l'histoire des origines, on soulignera le rôle de la pénitence : c'est elle qui assura la libération d'Égypte *PTaan.*, I, 1, 63), le pardon des péchés commis au désert (*SNum.*, XI, 3 [86], p. 85; *SDeut.*, III, 29 [30], 72 *a*; *Yoma*, VIII, 9). C'est une telle valeur que la pénitence qu'on en viendra à dire qu'elle a été produite par Dieu dès avant la création du monde (*Pesah*, 59 *a*). Dès lors, elle doit caractériser toute vie : les justes ne cesseront de la pratiquer car ils savent que la mort est toujours imminente (*Sab.*, 153 *a*). Quant aux pécheurs, Dieu leur laisse, par bonté, du temps pour se repentir (*Mekh.*, XV, 5, p. 133; *SNum.*, V, 18 [11], p. 17). Un instant de véritable pénitence au dernier moment peut sauver (*TQid.*, I, 15, p. 337; *PPea*, I, 1, 16 *b*).

La pénitence est ignorée des nations et réservée à Israël (*Mekh.*, XII, 1, p. 3; *Pesiq.*, 156 *ab*). Quant aux Juifs, ils peuvent toujours se convertir, selon les uns (*Pesiq*, 163 *b*); mais selon d'autres, il y a des fautes irrémissibles : pécher avec l'idée qu'on arrangera les choses ensuite en se convertissant (*Yoma*, VIII, 9; *Pesiq* R., 182 *b*). On va jusqu'à dire qu'après trois péchés Dieu ne donne plus les moyens de faire pénitence (*ExodR.*, 10, 4).

Mais encore une fois, la pénitence doit être envisagée en relation avec des cérémonies rituelles et, en particulier, la fête des Expiations (Kippûr). On voit donc quelle place immense la pénitence avait prise dans le monde juif conditionné par la piété légaliste. On peut d'autant mieux noter ce qui fait l'originalité du N. T. (cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, dans *Bibl. Theol. Hist.*, II, Paris, 1935, p. 98-104; Strack-Billerbeck, I, 162-172; II, 210-212; IV, 77-114).

V. Nouveau Testament. — Après avoir fait le point des études de vocabulaire et des analyses de notions, nous chercherons à situer la place de la *metanoia* dans l'ensemble des essais théologiques du Nouveau Testament.

1° *Le vocabulaire.* — Sans nous attacher outremesure aux recherches étymologiques (cf. D. J. Georgas, *A contribution to Greek Word History, Derivation and Etymology*, dans *Glotta. Zeits. f. griech. u. latein. Sprache*, XXXVI, 1958, p. 171), nous pouvons relever les variations ou les progrès de la critique. Après avoir mis en lumière les sens grecs classiques : changer d'avis et regretter une ligne de conduite (P. Müllensiefen, *Über den Begriff Metanoia im N. T.*, Programm Gymnasium Arnstadt, n° 676, 1888; T. Walden, *The great Meaning of Metanoia*, New York, 1896), on en vint assez rapidement à souligner le sens sémitique de renversement de la conduite, de conversion. Ou plus exactement, on considère que le vocabulaire *metanoia* combine les idées juives et l'insistance grecque concernant le regret. C'est ainsi que W. Wrede traduit successivement par les mots : Busse, Umkehr, Bekehrung, Besserung et Reue (W. Wrede, *Miscellen 1 :* μετάνοια *Sinnesänderung?*, dans *Z. N. W.*, I, 1900, p. 66-69). Tandis que certains déclarent que le concept néotestamentaire ne présente aucune originalité (F. Field, *Is « conversion » a scriptural term?*, dans *Notes on the Translation of the N. T.*, Cambridge, 1899, p. 246-251) d'autres, plus nombreux, mettent en valeur certains traits originaux (E. R. Smothers, *The New Testament Conception of Metanoia*, dans *The Class. Bulletin*, X, 1933-1934, p. 7-8; A. H. Dirksen, *The New Testament Concept of Metanoia (Diss. Theol. The catholic University of America)*, Washington, 1932, surtout p. 165-197; F. P. Schipman, *Repentance-Metanoia*, dans *The Expos. Times*, XLVI, 1934-1935, p. 277-280; J. Behm, *Metanoia, Eine Grundbegriff der neutestamentlichen Verkündigung*, dans *Deut. Theologie*, VII, 1940, p. 75-86).

2° *Jean-Baptiste.* — Toutes les traditions chrétiennes s'accordent à reconnaître que l'activité de Jésus fut précédée et, dans une certaine mesure, préparée, par la prédication de Jean-Baptiste. On semble s'accorder à reconnaître aujourd'hui qu'il ne fut pas sans connaître les idées et les pratiques de la secte de Qumrân, mais on souligne aussi qu'il s'en distingue fort nettement sur plusieurs points (cf. W. H. Brownlee, *John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls*, dans K. Stendahl, *The Scrolls and the N. T.*, New York, 1957, p. 33-53; J. Gnilka, *Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe*, dans *Rev. Qumrân*, III, 1961, p. 185-207).

L'appel à la conversion fait partie intégrante du message prophétique de Jean et il est spécifié par son caractère particulier. Après avoir cité le Deutéro-Isaïe (en y incorporant une citation de Malachie), Marc résume de cette façon l'activité du Baptiste : « Il y eut Jean qui baptisait dans le désert et qui prêchait un baptême de pénitence (βάπτισμα μετανοίας) en vue de la rémission des péchés » (Marc., I, 4). Il ajoute qu'une grande foule venait de toute la Judée et « qu'ils étaient baptisés par lui dans le Jourdain en confessant leurs péchés ». On peut dire que l'appel à la conversion et la cérémonie qui la consacre (confession des péchés et baptême dans l'eau du fleuve) constituent des éléments essentiels de l'activité de Jean; ce sont ceux sur lesquels la tradition a le plus insisté (Act., XIII, 24; XIX, 4), comme l'atteste le surnom donné au prophète. Mais cette prédication est conditionnée par une interprétation eschatologique très particulière. Matthieu et Luc précisent que Jean annonçait l'imminence du royaume des cieux qu'il décrivait, le plus souvent, sous l'aspect du jugement et de la condamnation définitive des pécheurs. Cet événement décisif est lié à une personne infiniment supérieure qui est décrite de façon originale sans référence au messianisme royal ou à la figure apocalyptique du Fils de l'Homme (Marc., I, 7; Matth., III, 11; Luc., III, 15).

C'est donc cette imminence du jugement définitif et de l'avènement du Royaume en fonction de l'intervention d'un être porteur de la puissance divine qui détermine l'exhortation à la *metanoia*. Celle-ci n'implique pas seulement un repentir, mais une volonté de changer de conduite. Matthieu, développant l'image de l'arbre, parlera d'un fruit de pénitence (καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας, Matth., III, 8) et Luc, en introduisant le pluriel et en donnant des exemples, souligne, davantage encore, le caractère éthique de la transformation (Luc., III, 8, 10-14; cf. H. Sahlin, *Die Früchte der Umkehr. Die ethische Verkündigung Johannes des Täufers nach Lk., III, 10-14*, dans *Studia Theologica*, I, 1947, p. 54-68). On reste en ce sens dans la grande perspective pratique du Judaïsme (mais le trait est aussi très caractéristique de la théologie lucanienne, ce que Sahlin n'a pas assez remarqué : cf. L. Cerfaux, *Fructifiez en supportant (l'épreuve), à propos de Luc., VIII, 15*, dans *Rev. Bibl.*, LXIV, 1957, p. 481-491).

Ce qui distingue sans doute le plus nettement la prédication de Jean des conceptions ésséniennes où des baptêmes réitérés étaient pratiqués, c'est d'abord le fait que l'appel est adressé à tous. A Qumrân, on s'enferme dans les limites d'une secte très exclusive. Jean, au contraire, en appelle à tous. Il semble considérer que tous les hommes, y compris les Pharisiens et les Sadducéens, ont besoin de conversion en vue du Royaume (Matth., III, 7; Luc parle seulement des foules, III, 7) : c'est là une vue qui se retrouvera fréquemment dans les évangiles (cf. A. M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, dans *Lectio divina*, 20, Paris, 1958, p. 105-119). Et c'est à tous les hommes qui viennent vers lui que Jean donne immédiatement et une seule fois le baptême de pénitence.

Le baptême de Jean, lié à sa prédication prophétique, a donc la vertu d'assurer à ceux qui se convertiront, réellement et pratiquement, la rémission de leurs péchés et de les disposer ainsi à recevoir l'envoyé tout-puissant de Dieu non comme leur juge mais comme le fondateur du Royaume auquel ils participeront. Notons encore qu'il est probable que le genre de vie austère de Jean et son séjour au désert expriment également une dimension de la conversion qui se détourne du monde pour attendre la venue de Dieu. Quant à l'aspect sacerdotal de son activité de baptiseur on continue à en discuter (cf. E. Stauffer, *Probleme der Priestertradition*, dans *Th. L. Z.*, LXXXI,

1956, p. 143; W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi*, 3e éd., Berlin, 1961, p. 29 sq.).

3° *Les Évangiles synoptiques.* — En dehors des notices relatives au Baptiste, les traditions synoptiques ne font guère de place au vocabulaire classique de la pénitence : le verbe ἐπιστρέφειν dans son sens religieux n'apparaît qu'une seule fois chez Marc et chez Matthieu et il s'agit de la citation de Is., VI, 9 sq. (Matth., XIII, 15; Marc., IV, 12; usages profanes : Matth., X, 13; XII, 44; XXIV, 18; Marc., V, 30; VIII, 33; XIII, 16); chez Luc, en dehors d'une citation de Mal., III, 24 (Luc., I, 16 sq.), le mot a un sens moral et peut-être religieux dans deux cas (Luc., XVII, 4; XXII, 32; usage profane : II, 39; VIII, 55; XVII, 31). Le verbe μετανοεῖν est utilisé quatre fois par Matthieu (IV, 17; XI, 20, 21; XII, 41); deux fois par Marc (I, 15; VI, 12) et neuf fois par Luc (X, 13; XI, 32; XIII, 3, 5; XV, 7, 10; XVI, 30; XVII, 3, 4). Quant au mot μετάνοια, il apparaît dans trois textes de Luc (V, 32; XV, 7; XXIV, 37). Il faut donc conclure que le vocabulaire de la conversion tient une place fort restreinte dans nos traditions évangéliques; Luc est le seul à le développer quelque peu comme l'étude du Livre des Actes viendra le confirmer. Mais il reste que μετανοεῖν apparaît dans un texte capital, le logion où Matthieu et Marc résument le premier message de Jésus. Après l'avoir étudié, il conviendra de se demander dans quelle mesure l'idée de pénitence a été exprimée par d'autres expressions, en fonction de la nouveauté du message chrétien.

a) Le kérygma. — Relatant les débuts de la prédication de Jésus en Galilée, Matthieu, après avoir souligné l'accomplissement d'un oracle d'Isaïe (Is., IX, 1 sq.), se contente d'une formule lapidaire : μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Matth., IV, 17). Chez Marc, le logion est plus développé : « Et lorsque Jean eut été livré, Jésus s'en vint en Galilée, prêchant l'évangile de Dieu et disant que le temps est accompli et que le Royaume de Dieu est là : convertissez-vous et croyez à l'évangile » μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε τῷ εὐαγγελίῳ (Marc., I, 15). Jésus n'explique pas immédiatement la signification de cette formule : le Royaume des cieux. Ses auditeurs sont préparés à la comprendre par la tradition juive. Ils lui donnent spontanément un sens eschatologique et apocalyptique. Il s'agit essentiellement du règne de Dieu s'exerçant en plénitude sur la terre et cette action apparaît en fonction du Messie. Celui-ci est le Juge qui doit exercer la nécessaire purification du monde en écartant les hommes du refus et du péché, et positivement, le Messie qui peut dispenser les dons divins. C'est ainsi qu'Israël accédera à sa condition nouvelle et victorieuse de portée universelle (K. L. Schmidt, art. Βασιλεία, dans *T. W. N. T.*, I, 579-592; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch- theologische Studie*, Munich, 1957). Ce qui caractérise d'abord l'enseignement de Jésus c'est qu'il proclame que ce Royaume de Dieu est là : le verbe ἤγγικεν peut signifier ici soit l'imminence soit la présence déjà commencée. Pour les uns, Jésus serait, comme Jean dont il prend la succession, le prédicateur du Royaume futur qui doit paraître à bref délai (A. Schweitzer, R. Bultmann); pour d'autres, au contraire, Jésus affirme la présence actuelle du Royaume, pleinement réalisée en sa personne (C. H. Dodd); pour d'autres enfin, il proclame la présence en mystère du Royaume qui doit, ensuite, paraître dans tout son éclat (cf. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung.* Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu [*Abh. z. Theol. Alt. Neu. Test.*, 6], Zurich, 1953; E. Percy, *Die Botschaft Jesu. Eine Traditionskritische und exegetische Untersuchung* [Lunds Univ. Ars., N. F., Avd. 1, Bd 49, n. 5], Lund, 1953). On s'accorde au moins à reconnaître que la philologie seule ne peut résoudre la question; il convient d'examiner l'ensemble des textes relatifs au Royaume et s'appliquer à rendre compte de toutes les nuances. L'annonce de cet événement décisif, qui implique avant tout l'exercice de la toute-puissance de Dieu, est mise en connexion avec un appel : μετανοεῖτε. Le mot désigne ici à la fois la prise de conscience du péché et de ses conséquences dans l'ordre du salut, le regret et la volonté de changer de route, la confiance enfin vis-à-vis de Dieu qui parle. La conversion doit permettre d'échapper au Jugement et de recevoir les biens du royaume que Jésus proclame et réalise (cf. J. Schniewind, *Das biblische Wort von der Bekehrung* [*Hefte der Besinnung*, n° 4], Berlin, 1948). Il ne s'agit pas de poser des actes rituels ou liturgiques, mais d'opérer un changement radical conditionné par la foi en Jésus. Le résumé de Marc met en lumière cette étroite cohésion de la conversion et de la foi.

b) Ceux qui n'ont pas voulu faire pénitence. — Matthieu et Luc ont conservé deux paroles de Jésus qui reproche aux auditeurs de son message de ne pas avoir fait pénitence. « Alors il se mit à faire des reproches aux villes dans lesquelles il avait fait de nombreux miracles et qui n'avaient pas fait pénitence. Malheur à toi, Corozaïn, malheur à toi, Bethsaïda : car si les miracles qui ont eu lieu chez vous avaient été accomplis à Tyr ou à Sidon, il y a longtemps qu'elles auraient fait pénitence avec le sac et la cendre. Aussi bien, je vous le dis, Tyr et Sidon auront, au jour du Jugement, un sort moins pénible que vous. Et toi, Capharnaüm, vas-tu t'élever jusqu'au ciel? tu descendras jusqu'à l'Hadès... » (Matth., XI, 20-23; Luc., X, 13-15). Il apparaît donc que les nombreux miracles de Jésus devaient normalement confirmer sa prédication concernant le Royaume et amener les habitants de ces villes à la conversion. Jésus évoque même ici les grandes démonstrations extérieures de conversion, le sac et la cendre. Le refus de conversion entraînera la condamnation lors du Jugement désormais imminent; bien plus, le refus, alors que les raisons de conversion étaient si nettes, entraînera une rigueur particulière lors du Jugement. Notons enfin que la raison profonde du refus est indiquée par la parole concernant Capharnaüm : c'est l'orgueil, le fait de s'exalter jusqu'au ciel (cf. l'oracle contre le roi de Babel dans Is., XIV, 12-15).

R. Bultmann a rejeté l'authenticité de cette parole qu'il attribue à la communauté primitive, forcée de constater l'échec de la prédication au bord du lac (R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 2e éd., Gœttingue, 1951, p. 117 sq.). Mais il le fait assez gratuitement, car la teneur apocalyptique et le fait d'un certain échec en Galilée correspondent bien aux circonstances que nous connaissons concernant l'activité première de Jésus.

C'est dans la même perspective que se place un autre logion : « Les gens de Ninive se lèveront lors du Jugement contre cette génération et ils la condamneront : car ils ont fait pénitence lors de la prédication de Jonas. Et voici qu'il y a ici plus que Jonas » (Matth., XII, 41; Luc., XI, 32). L'activité de Jésus l'emporte de beaucoup sur celle des anciens prophètes, tel Jonas, et sa prédication devrait donc amener des Juifs à la conversion bien plus facilement que les païens de Ninive. Cette conversion est située dans la perspective du Jugement auquel seule elle doit permettre d'échapper. Le refus de reconnaître tout ce qu'est Jésus, et dès lors la vérité de son enseignement et de ses exhortations à la pénitence, scelle la condamnation. L'évangile de Luc possède deux textes qui vont dans le même sens. En Luc., XIII, 1-5 se trouve une menace contre les Juifs qui refusent de faire pénitence à

l'appel de Jésus. Des malheurs récents, la mise à mort de Galiléens ou un accident survenu à Jérusalem, sont interprétés comme des châtiments. Dès lors, tous ceux qui refusent de faire pénitence sont promis, de la même façon, à la perdition. « Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous » (Luc., XIII, 5). Inversement, la pénitence est donc la première condition de l'accès au salut proclamé par Jésus.

Dans la parabole lucanienne du mauvais riche et du pauvre Lazare, le dernier mot du riche damné est pour demander l'envoi d'un messager céleste chargé de mettre ses frères en garde : « Si quelqu'un d'entre les morts va chez eux, ils feront pénitence ». Mais il lui est répondu que « s'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, même si quelqu'un ressuscitait d'entre les morts, ils ne croiraient pas » (Luc., XVI, 30 sq.). On reconnaît ici une affirmation qui correspond à la perspective de la communauté primitive : le refus de recevoir le témoignage du Christ ressuscité montre que les Juifs incrédules n'écoutent pas Moïse et les prophètes dont ils se réclament tant. Quoi qu'il en soit, la phrase sur la perdition de ceux qui refusent de faire pénitence et le parallélisme de celle-ci avec la foi sont bien dans la ligne des textes que nous venons d'étudier.

On voit donc que l'idée de pénitence apparaît dans des formules négatives qui décrivent le refus d'accueillir l'appel de Jésus et de se tourner vers tout ce qu'il représente. La pénitence est donc bien la première démarche requise, celle qu'ont refusée les Juifs incrédules. Mais les évangiles ne s'y attachent guère car il n'y a là qu'un premier pas. Leur attention va à la puissance de sanctification qu'exerce Jésus et à la foi qui l'accueille.

c) Foi et pardon. — Jésus requiert surtout de ses auditeurs une attitude d'humilité et de pauvreté et conjointement une foi sans réticences vis-à-vis de lui et de sa mission. L'essentiel c'est de se reconnaître faible et de se confier sans réserve à celui qui apporte les dons divins du Royaume. La pénitence, dans les évangiles, c'est moins une considération du péché passé et de sa gravité que la reconnaissance de fait de la pauvreté où l'on se trouve et de la nécessité de tout recevoir de Dieu (cf. J. Dupont, *Les Béatitudes*, 1re éd., Bruges, 1954; A. George, art. PAUVRE, dans *D. B. S.*, VII, 395-406). Le lien entre la conversion et la pauvreté apparaît dans la rédaction matthéenne de la parole relative à l'attitude d'enfant requise de ceux qui désirent entrer dans le Royaume : « Si vous ne vous retournez (στραφῆτε) et ne devenez comme de petits enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux » (Matth., XVIII, 3). Il s'agit donc, pour Matthieu du moins, de se faire humble et petit, de se considérer comme ceux qui ne comptent pas (cf. Oepke, art. παῖς, dans *T. W. N. T.*, V, 647 sq.).

Cette attitude de pauvreté absolue est requise pour que se développe la foi. Cette foi en Dieu qui agit avec puissance en ce début des derniers temps est aussi, concrètement, foi en Jésus qui est l'envoyé et le porteur de la puissance divine. Cette foi implique confiance absolue et décision de se soumettre pleinement à la volonté divine exprimée par Jésus (J. Duplacy, *D'où vient l'importance de la foi dans le N. T.*, dans *Sacra Pagina*. Miscellanea biblica Congressus internationalis catholici de re biblica [*Biblioth. Eph. Theol. Lov.*, XIII], II, Paris-Gembloux, 1959, p. 438; T. Shearer, *The concept of « Faith » in the Synoptic Gospels*, dans *Exp. Times*, LXIX, 1957-1958, p. 4 sq.).

A cette foi, Jésus répond par le don des biens du salut, à commencer par le pardon pleinement efficace des péchés. Les miracles ont ici valeur de signes et de gage du salut (W. C. van Unnik, *L'usage de σῴζειν, « sauver » et de ses dérivés dans les évangiles synoptiques*, dans *La formation des évangiles synoptiques. Problème synoptique et Formgeschichte* [*Recherches bibliques*, II], Bruges, 1957, p. 178-194). Dans le récit de la guérison d'un paralytique il est dit que : « voyant leur foi, Jésus dit au paralytique : Confiance, enfant, tes péchés te sont remis » (Matth., IX, 2; Marc., II, 5; Luc., V, 20). Dans la petite apologie qui suit, Jésus fait du miracle le gage de ce que le Fils de l'Homme a reçu le pouvoir de remettre les péchés sur la terre (Matth., IX, 6 par.). C'est donc dans la pleine conscience de sa mission messianique que Jésus exerce cette *exousia* proprement divine du pardon effectif des péchés de ceux qui non seulement se savent pécheurs mais qui croient en Lui. Il est possible que la maladie ait été considérée comme une conséquence d'un péché personnel; en tout cas, la guérison semble bien confirmer la purification intérieure que Jésus a opérée (V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1953, p. 195). L'exercice de ce pouvoir est confié par Dieu à Jésus et il se relie de façon infrangible à son message, comme l'a noté E. Lohmeyer (*Das Evangelium des Markus*, dans *Krit.-exeg. Kommentar über das N. T.*, I, 2, Gœttingue, 1951, p. 53). Notons enfin que la finale propre à Matthieu concernant l'admiration et l'action de grâces devant le fait que Dieu a donné un tel pouvoir aux hommes (Matth., IX, 8) peut s'interpréter de deux façons : ou bien on reconnaît que le pouvoir conféré à Jésus est au bénéfice des hommes; ou bien il s'agit d'une annotation concernant l'exercice de ce pouvoir par les disciples de Jésus en relation avec Lui.

Enfin il faut noter que Jésus ne se contente pas de remettre les péchés. Il fait des convertis ses commensaux et ses disciples : c'est ce qu'indiquent les péricopes qui suivent immédiatement le récit de la guérison du paralytique chez les trois synoptiques : la vocation de Lévi dont il fera l'un des douze et le repas avec les pécheurs qui sont venus à lui (Matth., IX, 9-13; Marc., II, 13-17; Luc., V, 27-32). Brisant avec les interdits et les exclusives portés par le Judaïsme, Jésus accueille les pécheurs et les traite sur le plan de l'amitié en mangeant avec eux. Cette attitude se situe rigoureusement dans la ligne du pardon qu'il accorde. Lorsque l'on sait la condition des classes de pécheurs en Palestine (J. Jeremias, *Zöllner und Sünder*, dans *Z. N. W.*, XXX, 1931, p. 193 sq.; Strack-Billerbeck, I, 377 sq.) et le caractère d'amitié qu'implique la participation commune à un repas, on comprend les interdits formulés par la tradition rabbinique (*Pirqé Abot*, III, 4; *Demay*, II, 3). Mais on saisit aussi la portée de cette prise de position si typique de Jésus. Comme l'a noté E. Fuchs, « ce comportement n'est ni celui d'un prophète, ni celui d'un maître de philosophie, mais c'est l'attitude d'un homme qui ose se mettre à la place de Dieu, en attirant à lui les pécheurs — cela doit être fortement souligné — pécheurs qui, sans lui, devaient fuir Dieu » (E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Christus*, dans *Z. T. K.*, LIII, 1956, p. 220 sq.; J. Giblet, *La parabole de l'accueil messianique*, dans *Bible et Vie chrétienne*, n° 47, 1962, p. 17-28).

Il apparaît donc que dans les évangiles synoptiques, le thème de la pénitence est présent comme une condition préliminaire mais il est rapidement dépassé en fonction des réalités nouvelles : la présence en Jésus de la miséricorde agissante de Dieu en vue de la réalisation du royaume; l'attitude d'accueil est faite d'humilité et de foi. Il faut encore ajouter que la conversion n'implique plus seulement un retour à une pratique morale fixée par la Loi. Il s'agira de suivre Jésus (E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* [*Abh. Theol. A. N. T.*,

28], Zurich, 1955) et de faire la volonté du Père mieux connue au sein du Royaume (E. Percy, *Die Botschaft Jesu...*, Lund, 1953, p. 108-115).

d) Apports lucaniens. — S. Luc, nous l'avons vu, fait une place plus grande au vocabulaire et à la notion de pénitence. C'est surtout dans le Livre des Actes que nous trouverons les divers aspects de cette théologie. Mais en plus des éléments déjà examinés, il y a dans l'évangile quelques apports particuliers.

On pourrait noter tout d'abord un sens très vif de tout ce qu'exige la pénitence. Il y a d'abord la foi qui suppose un renoncement universel (Luc., XIV, 33), quotidien (IX, 23) et sans retour (IX, 62). Simultanément, il faut la véritable humilité du cœur et la reconnaissance devant Dieu de son état de péché : c'est ce que montre, notamment, la parabole du pharisien et du publicain (Luc., XVIII, 13). Mais Luc met aussi en lumière l'ampleur de la miséricorde divine qui appelle à la conversion et la soutient. Se reliant au fait du repas avec les pécheurs, les paraboles de la miséricorde viennent éclairer le comportement de Jésus. Le bon pasteur va chercher la brebis perdue et la ramène sur ses épaules; et Luc commente : « C'est ainsi, je vous le dis, qu'il y aura plus de joie au ciel pour un pécheur qui se repent (μετανοοῦντι) que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de repentir » (Luc., XV, 7); la parabole de la drachme s'achève sur une note plus simple : « C'est ainsi, je vous le dis, qu'il y a de la joie parmi les anges de Dieu pour un seul pécheur qui fait pénitence » (Luc., XV, 10). Il faut encore rapprocher de ces textes une formule typiquement lucanienne; Matthieu et Marc rapportaient cette parole : « Je ne suis pas venu appeler les justes mais les pécheurs » (Matth., IX, 13; Marc., II, 17), Luc ajoute ces mots : « au repentir » (Luc., V, 32). Tout en soulignant le primat de l'amour miséricordieux de Jésus, il souligne donc davantage la part de repentir qui connote aussi la volonté de conversion des pécheurs, tout en soulignant qu'il y a là une joie pour le monde céleste. Quant aux justes qui n'ont pas besoin de repentir, ce sont les pharisiens qui n'ont pas pris conscience de leur péché et de la nécessité d'une conversion. Cette interprétation est postulée par le *Sitz im Leben* de la parabole, la réponse aux critiques des pharisiens (Luc., XV, 1 sq.), par le développement de la parabole de l'enfant prodigue (Luc., XV, 25-32) et par la parabole du pharisien et du publicain (Luc., XVIII, 9-14). Ceux qui se réjouissent du retour (qui implique tout d'abord toute la démarche de la recherche) participent à la joie du ciel, tandis que ceux qui ignorent cette joie et se confient dans leur propre justice sont encore de la terre. Nous ne croyons donc pas que la parabole viserait la seconde pénitence, comme le voudrait A. Descamps, qui est obligé de la couper de son contexte historique (A. Descamps, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* [*Univ. cath. Lov. Dissert. ad grad. mag. in Fac. theol.*, II, 43], Louvain-Gembloux, 1950, p. 107, 146-149, 155).

Quant à la parabole de l'enfant prodigue, sans utiliser le vocabulaire technique de la conversion, elle décrit fort bien les étapes du péché, du repentir et de la conversion en même temps que l'accueil du Père que Jésus représente (Luc., XV, 11-32; cf. J. Giblet, *La parabole de l'accueil messianique*, dans *Bible et Vie chrétienne*, n° 47, 1962, p. 17-28; E. Schweizer, *Zur Frage der Lukasquellen von Lk., XV, 11-32*, dans *Theol. Zeits.*, IV, 1948, p. 469-471; J. Jeremias, *Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn*, dans *Theol. Zeits.*, V, 1949, p. 228-231; E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*, Gœttingue, 1961, p. 79-87).

Dans le contexte de la relation de la dernière Cène, Luc introduit une parole relative à la défection des disciples; Pierre, le premier, doit être criblé, comme du froment, par Satan : « Mais j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas : toi donc, quand tu seras revenu, tu affermiras tes frères » (Luc., XXII, 32). On a voulu voir ici un hébraïsme *(šûbh, haphakh)* et traduire simplement : « toi, à nouveau, tu affermiras tes frères » (J. Jeremias, *Gleichnisse Jesu*, 4e éd., Gœttingue, 1956, p. 160, n. 6 et p. 180; E. F. Sutcliffe, « *Et tu aliquando conversus* », dans *The Cath. Bibl. Quart.*, XV, 1953, p. 305-310). En ce sens, Pierre poursuivrait dans l'époque future, eschatologique, sa mission présente. Mais il est plus probable qu'il faut maintenir le sens classique d'une conversion obtenue par la prière de Jésus, d'un retour à une foi ferme qui doit aussi lui permettre d'affermir ses frères. Certains voient ici une allusion à la vision du Ressuscité dont Pierre fut gratifié le premier. De toute façon, le retour à la foi, pardelà la défection relative de Pierre, sera la conséquence de l'action du Christ. Quant à l'authenticité du texte, elle est rejetée par R. Bultmann (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 2e éd., Gœttingue, 1931, p. 288), du moins pour ce qui concerne notre *v.* 32 *b;* d'autres l'admettent avec diverses nuances, tels W. Foerster et O. Cullmann (W. Foerster, *Lukas 22, 31*, dans *Z. N. W.*, XLVI, 1955, p. 129-133; O. Cullmann, *S. Pierre. Disciple, Apôtre, Martyr*, dans *Bibliothèque théologique*, Neuchâtel-Paris, 1952, p. 49 sq.).

Notons enfin la mention de l'invitation à la pénitence dans la détermination du message apostolique lors de la scène de mission qui se relie à l'apparition aux Douze le soir de Pâques (Luc., XXIV, 47). On notera surtout le caractère universel de cet appel à la conversion en vue de la rémission des péchés : le Livre des Actes trouve ici son thème majeur. Marc, de son côté, on l'a vu, avait caractérisé de cette façon la mission des Douze en Galilée (Marc., VI, 12).

Enfin un dernier texte de Luc demande aux chrétiens de se montrer pleins de bienveillance et de pardonner toujours à ceux qui, après les avoir offensés, reviennent vers eux (Luc., XVII, 3 sq.).

4° *Le Livre des Actes.* — Un premier coup d'œil à la concordance montre que le Livre des Actes utilise, plus qu'aucun autre écrit du N. T., le vocabulaire de la conversion et du repentir. Ces notions ont été étudiées à maintes reprises ces derniers temps (R. Schnackenburg, *Typen der « Metanoia » -Predigt im N. T.*, dans *Münchener Theol. Zeits.*, I, n° 4, 1950, p. 1-13; J. Dupont, *Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres*, dans *Sciences ecclésiastiques*, XII, 1960, p. 137-173; le même sujet est repris, de façon plus systématique, dans *La conversion dans les Actes des Apôtres*, dans *Lumière et Vie*, n° 47, 1960, p. 48-70; citons encore, pour mémoire, J. Gewiess, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte* [*Breslauer Studien zur hist. Theol.*, N. F., 5], Breslau, 1939; R. Koch, *Die religiössittliche Umkehr* [*Metanoia*] *nach den drei ältesten Evangelien und der Apostelgeschichte*, dans *Anima*, XIV, 1959, p. 296-307).

Le Livre des Actes pose de multiples problèmes concernant la question de ses sources, de sa composition et de son historicité (cf. J. Dupont, *Les problèmes du livre des Actes*, dans *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, II, 17, Louvain, 1950; Id., *Les sources du Livre des Actes*. État de la question, Bruges, 1960; E. Trocmé, *Le « Livre des Actes » et l'Histoire*, dans *Études d'histoire et de philosophie religieuses*, XLV, Paris, 1957; E. Grässer, *Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart*, dans *Theol. Rund.*, N. F., XXVI, 1960, p. 93-167). Il est permis de penser que Luc compose à partir d'esquisses qu'il avait rédigées

antérieurement et de reconnaître simultanément chez lui les indices d'un souci d'information. Pour personnel que soit son ouvrage, il n'en reste pas moins une source d'information concernant la prédication de la communauté primitive et c'est à ce titre que nous l'envisagerons ici (cf. B. M. F. Van Iersel, « *Der Sohn* » *in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?*, dans *Supplements to N. T.*, 3), Leyde, 1961, p. 31-51).

1. *Un élément du kérygma.* — Il apparaît que la plupart des usages se trouvent dans les relations de la première prédication apostolique. Le kérygma comprend normalement trois parties : *a)* le témoignage concernant la mort de Jésus provoquée par les Juifs et sa résurrection par le Père; — *b)* l'éclairage de ces événements par les Écritures; — *c)* finalement une exhortation à reconnaître son état de pécheur, à se tourner vers Dieu ou vers le Seigneur Jésus, à croire et à recevoir le baptême qui assurera, avec le pardon des péchés, le don de l'Esprit-Saint. Si l'on n'étudie ici que l'aspect de repentir et de conversion, on ne peut oublier qu'il se relie organiquement aux événements du salut et, d'autre part, à la foi et au baptême. La conversion n'est possible et ne prend tout son sens qu'en fonction de l'événement pascal.

Si Luc utilise simultanément et parfois conjointement les verbes ἐπιστρέφω et μετανοέω, il ne les confond pas. Plus sensible, dirait-on, aux nuances de la langue grecque, il conserve au premier son sens de conversion, de retournement et au second son sens de regret et de repentir. C'est ce que H. Conzelmann et après lui J. Dupont ont souligné contre Behm et d'autres (H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* [*Beiträge zur historischen Theologie*, 17], Tubingue, 1957, p. 84; J. Dupont, *art. cit.;* Behm, art. μετανοέω, dans *T. W. N. T.*, IV, 994).

2. *La conversion à Dieu et la conversion au Seigneur.* — Luc utilise le verbe ἐπιστρέφω dans son sens habituel : il décrit un changement radical de direction (ainsi IX, 40; XVI, 18) et plus particulièrement une nouvelle orientation de tout le comportement du sujet. Ce retournement se fait en fonction d'une personne vers laquelle on va désormais tendre. Il est question tantôt de Dieu et tantôt du Seigneur. Il convient de distinguer ces deux usages.

a) Se tourner vers Dieu. — Lors d'une guérison miraculeuse opérée dans une ville de Lycaonie, Paul profite de l'enthousiasme pour prêcher son message aux Gentils : « Nous sommes des hommes comme vous, qui vous prêchent d'abandonner toutes ces choses vaines pour vous tourner vers le Dieu vivant qui a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qu'ils contiennent » (Act., XIV, 15). Il s'agit donc de se détourner des choses vaines, c.-à-d. des idoles qui sont sans vie et sans efficacité pour se tourner vers le Dieu vivant et source de vie. Cette manière de mettre en contraste radical les idoles et le Dieu d'Israël qui crée toutes choses et gouverne les nations (*ꝑ.* 16) se retrouve dans le Judaïsme hellénistique (cf. le discours de propagande missionnaire du pseudo-Aristée, 134 sq.; Sap., XIII, 1 sq.). Après quoi, on invitait les auditeurs à délaisser les idoles pour s'appliquer sans partage au service et au culte du vrai Dieu qui gouverne le monde et le conduit à son achèvement qui est aussi un jugement. Cette argumentation que Paul utilise souvent (cf. I Thess., I, 9; Gal., IV, 9) se retrouve assez fréquemment dans les Actes (XV, 3, 19; XXVI, 18 avec une allusion à Is., XLII, 7, 16). Au roi Agrippa, Paul dira, au cours de son apologie, qu'il a prêché partout, aux Juifs et aux Grecs, qu'il faut se repentir et revenir à Dieu, « en faisant des œuvres de repentance » (Act., XXVI, 20); cette fois, on élargit l'usage classique du discours hellénistique.

b) Se tourner vers le Seigneur. — Mais on voit aussi apparaître une autre expression : ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν κύριον. A première vue, l'expression « Seigneur » désigne Yahweh, comme il arrive habituellement dans la version grecque des LXX. C'est ce qui arrive dans Luc., I, 16 qui se rattache assez nettement à Mal., II, 6. Mais le plus souvent le mot désigne désormais le Christ ressuscité qui est investi par Dieu de la puissance eschatologique sur le véritable Israël (qu'il suffise de renvoyer aux travaux classiques de Mgr L. Cerfaux, *Recueil Lucien Cerfaux.* Études d'exégèse et d'histoire religieuse de Mgr Cerfaux... [*Université de Louvain. Biblioth. Eph. Theol. Lov.*, vol. VI-VII], I, Gembloux, 1954, p. 3-190). En Act., IX, 35, une relation de miracle note que les habitants de Lydda et de la plaine de Saron se convertirent en grand nombre au Seigneur (ἐπέστρεψαν ἐπὶ τὸν κύριον). Il s'agit donc de Juifs qui donnent leur foi à la personne de Jésus reconnu comme Seigneur. De la même façon, on dit que des chrétiens originaires de Chypre et de Cyrène s'adressèrent aux Grecs d'Antioche pour leur annoncer l'évangile du Seigneur Jésus : « La main du Seigneur fut sur eux et le nombre fut grand de ceux qui crurent et se convertirent au Seigneur » (Act., XI, 21). Il s'agit cette fois de Gentils qui reçoivent ce qui fait l'essentiel de l'Évangile, qui reconnaissent Jésus comme le Seigneur. Dans notre contexte, la conversion est la forme concrète et vécue de la foi. Ayant reconnu Jésus comme Seigneur et lui ayant donné leur confiance absolue, ils vivront désormais en fonction de lui. On notera qu'il n'y a pas ici d'allusion particulière au péché; toute l'attention se porte sur la découverte et l'adhésion.

c) Se convertir. — Deux fois, le verbe ἐπιστρέφω est jumelé avec μετανοέω. Dans un discours de Pierre à Jérusalem, où se retrouve le schéma classique du kérygma, les auditeurs sont invités à se repentir et à se convertir afin de recevoir la purification de leurs péchés, en vue de l'intervention eschatologique du Christ (Act., III, 19). De même, dans le récit de la vocation de Paul sur le chemin de Damas qui se lit dans son apologie devant le roi Agrippa, on trouve un court exposé de la tâche essentielle de l'apôtre : « C'est pour cela que je te délivrerai du peuple et des nations païennes, vers lesquelles je t'envoie, pour leur ouvrir les yeux afin qu'elles reviennent (ἐπιστρέψαι) des ténèbres à la lumière et de l'empire de Satan à Dieu pour recevoir la rémission des péchés et leur part d'héritage avec les sanctifiés, en vertu de leur foi en moi » (Act., XXVI, 17 sq.). Et Paul ajoute qu'il a réalisé cet ordre de mission en prêchant aux Juifs et aux Grecs de se repentir et de revenir à Dieu en faisant des œuvres authentiques de pénitence » (Act., XXVI, 20).

On le voit, le contact avec l'idée de *metanoia* enrichit considérablement le thème hérité du Judaïsme hellénistique. Celui-ci avait trop souvent perdu de vue la perspective de l'histoire du salut, au sein de laquelle la conversion prend ses vraies dimensions. Tout se passe donc comme si Luc, tout en conservant l'usage du discours missionnaire hellénistique que certains prédicateurs chrétiens comme Paul avaient utilisé, était contraint de le resituer en recourant au vocabulaire de la *metanoia*.

d) Se détourner du péché. — La première prédication chrétienne s'adresse à des hommes qui se savent pécheurs et dès lors soumis au jugement qui pèse sur le monde présent (Act., XIII, 38; XXVI, 17 sq.). Elle devra éventuellement amener les auditeurs à prendre conscience de leurs péchés et des conséquences qu'ils entraînent. Les procédés varieront suivant qu'il s'agit de Juifs ou de Gentils.

α. *Le péché des Juifs.* — Le discours missionnaire de Pierre à Jérusalem s'applique à dénoncer le péché des Juifs, habitants de Jérusalem. Ils sont responsables de la mort de Jésus que Dieu avait accrédité par des miracles, signes et prodiges et qu'ils ont « pris et fait mourir en le clouant à la croix par la main des païens » (Act., II, 23). Leur faute est donc d'abord le manque de foi en Jésus dont les miracles prouvaient la mission divine; en s'appliquant à le faire périr et, de plus, en le livrant aux païens, les autorités juives s'en prenaient à Dieu. La résurrection de Jésus, dont les apôtres sont les témoins, démontre à l'évidence et la justice de Jésus et leur péché. Ce discours obtient ce qu'il cherchait : « En entendant cela, ils eurent le cœur transpercé » (Act., II, 37); l'expression qui rappelle Ps., CIX, 16 (LXX) décrit la tristesse et le désarroi qu'entraîne cette prise de conscience. Pierre alors peut leur offrir le pardon : « Repentez-vous (μετανοήσατε) et que chacun se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit » (Act., II, 38). La formule semble indiquer un repentir concernant l'ensemble des péchés commis qui se relient à la méconnaissance et au rejet de Jésus. Le repentir qui est aussi conversion se rattache étroitement à la foi en Jésus ressuscité et source de tout salut.

En Act., III, 13 sq., Pierre développe une argumentation du même type; il admet même qu'ils ont agi « par ignorance » mais cela n'enlève pas le fait de leur péché mais favorise la possibilité de changement et de pardon (cf. Act., IV, 10 sq.; V, 30 sq.; X, 39). Paul utilise le même procédé (Act., XIII, 27 sq.). Il est probable que le récit des souffrances de la passion avait notamment pour but d'amener davantage à ce regret, à ce repentir qui ouvre la voie de la conversion véritable.

β. *Les péchés des Gentils.* — Les prédicateurs chrétiens disposaient, nous l'avons vu, d'un schéma mis au point par les « missionnaires » du Judaïsme hellénistique. On y dénonçait d'abord le refus de reconnaître le Dieu vivant et véritable qui avait conduit au culte des idoles; reprenant, par ailleurs, certaines diatribes des moralistes païens et surtout des stoïciens, on dénonçait les vices et en particulier certaines aberrations sexuelles (cf. Sap., XIII-XIV).

Paul avait repris à son compte ces arguments et ces méthodes (cf. Rom., I, 19-32) et les communautés chrétiennes s'y appliquaient à l'occasion (I Cor., XIV, 24 sq.). Dans les Actes on retrouve un tel procédé. Dans le discours d'Athènes on lit un faisceau de critiques que le Judaïsme adressait habituellement aux païens : critique des statues des divinités et des sacrifices dont elles auraient besoin (Act., XVII, 24 sq., 29). Tout le culte païen constitue un ensemble qui suppose une idée pitoyable et donc injurieuse de Dieu. Le reproche fondamental tient dans un mot qui connote cependant une certaine nuance d'indulgence : ignorance (Act., XVII, 30; cf. I Thess., IV, 5; II Thess., I, 8; Gal., IV, 8; Eph., IV, 18; I Petr., I, 14; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de S. Paul* [*Univ. cath. Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Fac. Theol.*, ser. II, XL], Louvain-Paris, 1949, p. 1-8). Ce péché doit normalement entraîner la perdition, car le vrai Dieu gouverne l'ensemble de l'univers et le conduit vers un terme d'où les pécheurs seront exclus. Mais, en cet instant décisif, il adresse à tous les hommes un appel au repentir et à la conversion : « Mais Dieu dépassant ces temps d'ignorance fait annoncer maintenant aux hommes d'avoir à se repentir tous et partout, parce qu'il a fixé un jour pour juger l'univers avec justice, par un homme qu'il y a destiné; il en a fait un motif de créance en le ressuscitant des morts » (Act., XVII, 30 sq.). On voit donc l'aspect proprement chrétien de cette prédication : Jésus, qui a été ressuscité par Dieu, est appelé à juger tous les hommes selon la justice et donc aussi les païens coupables d'ignorance; mais cette même résurrection, liée à l'offre du pardon aux hommes de repentir, est aussi une sorte de garantie du salut.

D'autres passages impliquent la même doctrine, même si elle est moins élaborée (Act., XI, 18; XXVI, 20). Le cas de Simon, qui a cru pouvoir acheter le don de Dieu à prix d'argent, n'est pas différent (Act., VIII, 21 sq.). On remarquera que Luc, à la différence de Paul, ne considère que les péchés religieux et n'insiste pas sur les déviations morales des Gentils.

e) Conversion et foi à la résurrection du Seigneur. — On vient de le constater, l'appel à la pénitence est étroitement lié, par la prédication primitive, à la résurrection de Jésus et au rôle eschatologique qu'il assume en fonction d'elle. Souverain juge, il peut aussi arracher au Jugement ceux qui par la foi se confieront à lui, quelle que soit leur origine. Suscité par le fait de la résurrection qui démontre le péché des Juifs et qui révèle en Jésus le souverain Juge, le repentir conduit à la foi en Lui. C'est là le véritable sens de la formule rencontrée plus haut : se tourner vers le Seigneur.

Que ce soit le don de l'Esprit aux fidèles (Act., II, 32 sq.) ou les miracles accomplis au nom de Jésus (Act., III, 13 sq.; IV, 10), ce sont là les signes de l'action du Christ ressuscité et souverain. C'est en constatant la réalité et la puissance de son action actuelle que les hommes reconnaissent la vérité de la prédication apostolique et qu'ils entendent l'appel à la conversion. De plus, le repentir et la conversion sont considérés comme un aspect préliminaire du don divin qui vient du Christ.

La théologie du Livre des Actes renoue avec l'ancienne tradition prophétique et voit dans la *metanoia* un don que Dieu accorde gracieusement aux croyants : « Dieu l'a exalté par sa droite, le faisant tête de file et sauveur, afin de donner par lui, à Israël, le repentir et la conversion des péchés » (Act., V, 31); le repentir est déjà un premier don divin, lié à la prédication, qui ouvre la voie de la conversion et de la rémission des péchés. Dans la suite, la communauté se réjouira en constatant qu' « aux païens également Dieu a donné le repentir qui conduit à la vie (τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν) » (Act., XI, 18). Il est dit de Lydie que « le Seigneur lui ouvrit le cœur pour qu'elle s'attache aux paroles de Paul » (Act., XVI, 14). La conversion est l'un des modes de l'action salvifique de Dieu en Jésus ressuscité.

f) Changement de conduite. — Il reste à souligner qu'il faut concrètement que celui qui se tourne vers le Seigneur adopte une nouvelle manière de vivre. Il ne suffit pas de changer les pensées de son cœur (Act., VIII, 22 sq.). Le discours de Pierre de Act., III, 11-26, après avoir exhorté les habitants de Jérusalem à se repentir et à se retourner (*v.* 19), s'achève par un ultime appel : « C'est pour vous, tout d'abord, que Dieu a ressuscité son serviteur et qu'il l'a envoyé vous bénir en détournant chacun de vous de vos malfaisances (Act., III, 26). Qu'il s'agisse d'une exhortation ou d'une promesse, il est clair que Luc suppose un changement concret de toute la conduite de ceux qui jusqu'ici furent pécheurs. On notera aussi l'insistance sur l'aspect personnel de ce changement.

En Act., XXVI, 20, Paul dit au roi Agrippa qu'il prêche à tous les hommes qu'il faut « se repentir et revenir à Dieu en faisant des œuvres valables de repentir (ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα) ». Ce souci de poser des actes qui expriment vraiment un repentir authentique rappelle la mentalité juive et aussi Luc., III, 8. Il ne s'agit sans doute pas des formes classiques de la

pénitence extérieure, comme le jeûne, dont il n'est question qu'une seule fois dans les Actes, dans un contexte qui n'est pas particulièrement pénitentiel (Act., XIII, 2 sq.), mais bien plutôt d'une conduite renouvelée.

Quant aux païens, ils doivent abandonner les idoles et leurs cultes (Act., XIV, 16) et aussi les manières de faire qui s'opposeraient à la sainteté que Dieu attend des siens. Il faut un changement stable (Act., XI, 23). Certes, on ne doit pas « surcharger ceux des Gentils qui se convertissent à Dieu » (Act., XV, 19; cf. XV, 1, 5, 10); le mode de vie des chrétiens sera différent de celui que la Loi juive avait codifié. Il faut adopter un mode de vie qui est celui de la communauté dans laquelle on entre et qui est déterminé par la sainteté (cf. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des N. T.*, Munich, 1954, p. 10-15 et *passim*).

5° *S. Paul.* — A première vue, Paul n'a guère fait de place, dans sa théologie, à l'idée de pénitence et de conversion. Pour lui-même tout d'abord, il faut bien noter que l'événement du chemin de Damas n'est pas envisagé comme une conversion, mais comme une vocation. A ses yeux, le christianisme était la véritable continuation et l'accomplissement d'Israël. S'il y eut un déchirement, il reste qu'il vivait pour sa part, de façon exemplaire, cette poursuite du Judaïsme véritable que le Christ réalisait actuellement. Les tentatives anciennes et récentes pour expliquer l'événement du chemin de Damas selon le schéma des conversions modernes, préparées par une crise psychologique, sont vouées à l'échec (E. Pfaff, *Die Bekehrung des h. Paulus in der Exegese des 20. Jahrhunderts*, Rome, 1942; J. Munck, *La vocation de l'Apôtre Paul*, dans *Studia Theol.*, I, 1947, p. 131-145; L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, dans *Lectio divina*, XXXIII, Paris, 1962, p. 69 sq.).

Intégrant dans sa prédication aux païens des éléments du discours de propagande du Judaïsme hellénistique, il utilisera à l'occasion le verbe ἐπιστρέφω : c'est ainsi que en I Thess., I, 9, il résume la première partie de son discours missionnaire en ces termes : « vous vous êtes tournés vers Dieu, délaissant les idoles, pour servir le Dieu vivant et véritable » (cf. B. Rigaux, *S. Paul. Les épîtres aux Thessaloniciens*, dans *Les Études Bibliques*, Paris-Gembloux, 1956, p. 389 sq.). Que le verbe indique pour lui l'orientation fondamentale d'un comportement, c'est ce qui paraît dans un texte de l'épître aux Galates : « Maintenant que vous connaissez Dieu ou plutôt que vous êtes connus de lui, comment pouvez-vous revenir (ἐπιστρέφετε πάλιν) à ces éléments faibles et misérables dont vous voulez à nouveau vous faire les esclaves ». C'est dans le même sens que le verbe est utilisé dans II Cor., III, 16 pour décrire le changement d'orientation qui amènera Israël à reconnaître Jésus comme Seigneur.

L'usage des mots μετανοέω et μετάνοια n'est guère plus développé. En Rom., II, 4, il parle de la patience et de la bonté de Dieu qui veut amener les pécheurs à la pénitence. C'est là une idée chère à la tradition israélite et que le Judaïsme hellénistique avait souvent reprise (*Ep. Arist.*, 188; Sap., II, 23; Ez., XXXIII, 11; text. rabbin., dans W. Sanday-A. C. Headlam, *The Epistle to the Romans*, dans *I. C. C.*, Édimbourg, 5e éd., 1902, p. 56). Par ailleurs, Paul se sert encore de ce vocabulaire dans II Cor., pour désigner, cette fois, un changement de conduite de la part des chrétiens eux-mêmes.

Paul a reçu, par Tite, de bonnes nouvelles de la communauté. Celle-ci a pris les mesures nécessaires vis-à-vis du délit qu'elle avait trop longtemps toléré (II Cor., II); elle se soumet donc aux directives de Paul et reconnaît à nouveau son autorité. Évoquant sa lettre qui devait d'abord les attrister, Paul écrit qu'il se réjouit « non pas que vous ayez été attristés, mais que vous ayez été attristés de façon à vous repentir (ἐλυπήθητε εἰς μετάνοιαν); vous vous êtes attristés selon Dieu, en sorte que vous n'avez, de notre part, subi aucun dommage. Car la tristesse selon Dieu produit un repentir en vue du salut, que l'on n'a pas à regretter; mais la tristesse du monde œuvre pour la mort » (II Cor., VII, 9-10). On notera d'une part le lien entre tristesse et repentir et le fait que ce dernier implique un véritable changement de conduite; d'autre part, ce repentir est selon Dieu : il correspond aux vues de Dieu et est sans doute inspiré ou soutenu par Lui; il mène au salut et c'est pourquoi il n'y a pas à le regretter mais à s'en réjouir (cf. F. W. Grosheide, *De tweede brief aan de Kerk te Korinthe*, Kampen, 2e éd., 1959, p. 205 sq.). Dans le même sens également, Paul parle des chrétiens « qui ont péché précédemment et qui n'auront pas fait pénitence pour leur vie d'impureté, de débauche et de fornication » (II Cor., XII, 21). C'est donc bien le problème de la *poenitentia secunda*, de la conversion de chrétiens qui ont cédé au péché d'impureté qui apparaît ici : Paul la considère comme possible mais note implicitement sa difficulté. Mais il est clair que c'est là un aspect secondaire de la théologie paulinienne.

En fait, l'apôtre, poursuivant dans la ligne de la grande tradition évangélique, se meut à d'autres plans et utilise un vocabulaire nouveau. L'attention se porte sur le renouvellement qui s'opérant en Jésus doit aussi s'étendre au peuple. Paul utilisera surtout l'antithèse « mort et vie », et plus largement il insistera sur l'efficacité de l'union au Christ mort et ressuscité. Du côté de l'homme, il souligne fortement le rôle de la foi comme condition d'accueil; le chrétien est une créature nouvelle et son comportement, en conformité avec celui du Christ Jésus, exprimera cette nouveauté de vie (M. E. Boismard, *Conversion et vie nouvelle dans S. Paul*, dans *Lumière et Vie*, n° 47, 1960, p. 71-94; on ne retiendra guère l'opinion de M. E. Andrews, *Paul and repentance*, dans *J. B. L.*, LIV, 1935, p. 125).

6° *Les écrits johanniques et l'épître aux Hébreux.* — On observe une tendance identique chez Jean. Il néglige systématiquement, dirait-on, le vocabulaire juif de la pénitence. C'est la foi au Christ qui constitue la démarche initiale de l'homme qui aspire au salut et à la vie. La prédication du Baptiste lui-même ne parle pas particulièrement de la pénitence. Les antithèses lumière et ténèbres, mort et vie, mensonge et vérité, haine et amour, monde et Dieu, éclairent la condition de l'homme qui doit passer, en vertu de la foi et du baptême, à la condition nouvelle. On peut dire que les idées de repentir et de conversion sont présentes, mais assumées dans une perspective très neuve. Par contre, on voit apparaître chez Jean une sorte d'itinéraire de l'adhésion au Christ (Joa., IV, 1-42; IX, 1-38) (cf. D. Mollat, *La conversion chez Jean*, dans *Lumière et Vie*, n° 47, 1960, p. 95-114). Il faut noter par ailleurs que la mission des apôtres le jour de Pâques est présentée comme l'exercice du pouvoir de remettre les péchés (Joa., XX, 23; cf. Luc., XXIV, 47; Matth., XVI, 19; XVIII, 18); Luc, dans le passage parallèle, parlait d'appeler les hommes à la conversion; Jean insiste sur le pouvoir de purification radicale qui est confié aux apôtres par le Christ glorieux en vertu du don de l'Esprit-Saint (J. Giblet, *Les promesses de l'Esprit et la mission des apôtres*, dans *Irénikon*, XXX, 1957, p. 5-43).

Dans le christianisme, un problème important s'était posé assez rapidement concernant la situation de ceux qui étaient retombés dans le péché après avoir adhéré au Christ. Nous avons vu la question posée par Paul à propos de certaines fautes commises à Corinthe. Elle reparaîtra à maintes occasions. Dans les brèves

missives de la première partie de l'Apocalypse, la question est constamment soulevée (Apoc., II, 5, 16, 21 sq.; III, 3, 19); elle se retrouve également dans II Tim., II, 25 et II Petr., III, 9. A. Descamps a même cru pouvoir la retrouver assez largement dans l'évangile de Luc (*op. cit.*, 145-157). En général il s'agit de fautes fort graves, de déviations doctrinales ou de diverses formes d'immoralité. Dans l'Apocalypse, se retrouvent d'autres reproches : manque de charité fraternelle, manque de zèle et tendance à s'installer dans un certain confort. Il semble tout normal de considérer que la miséricorde divine continuera à s'exercer vis-à-vis des chrétiens qui feront pénitence.

L'exhortation comporte maintenant quelques traits nouveaux : et tout d'abord l'invitation à se souvenir des premiers dons et des œuvres accomplies; la conversion est un retour à la pratique première : « Souviens-toi donc d'où tu es tombé, repens-toi et reprends tes œuvres premières... » (Apoc., II, 5); « Rappelle-toi donc ce que tu as reçu et entendu, garde-le et repens-toi » (Apoc., III, 3). On retrouve les thèmes de la patience divine (Apoc., III, 21) et des châtiments qui ont une valeur d'avertissement et de purification : « Ceux que j'aime, je les reprends et les châtie » (Apoc., III, 19, citant Prov., III, 12). Mais la conversion qui implique des actes positifs et onéreux (Apoc., III, 18) est envisagée comme un acte à la fois de vigilance et de lucidité concernant la fin imminente du temps présent (Apoc., III, 3) et comme un acte de zèle et d'amour (ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον : Apoc., III, 19).

Par contre, l'Apocalypse connaît le cas de ceux qui, malgré les épreuves, ont refusé obstinément tout repentir (Apoc., IX, 20 sq.; XVI, 9, 11; et, dans une certaine mesure, II, 21-23).

Par contre, l'épître aux Hébreux pose un problème délicat, celui d'une incapacité pour le chrétien apostat de se convertir à nouveau. La question a préoccupé tous les commentateurs anciens et modernes (C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, II. Commentaire, dans *Études bibliques*, Paris, 1953, p. 167-178; M. Goguel, *La doctrine de l'impossibilité de la seconde conversion dans l'épître aux Hébreux et sa place dans l'évolution du christianisme*, Melun, 1931; C. E. Carlston, *Eschatology and Repentance in the Epistle to the Hebrews*, dans *J. B. L.*, LXXVIII, 1959, p. 296-302).

1. « En effet, pour ceux qui une fois furent illuminés, qui ont goûté le don céleste, qui sont devenus participants de l'Esprit-Saint, qui ont goûté la parole de bonté de Dieu et les forces du monde à venir et qui néanmoins ont failli (παραπεσόντας), il est impossible de les renouveler une seconde fois en vue de la pénitence (πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν), alors qu'ils crucifient pour leur compte le Fils de Dieu et le tournent en dérision » (Hebr., VI, 4-6). Ces paroles furent invoquées par les Montanistes et les Novatiens qui voulaient exclure toute possibilité de réconciliation pour certaines catégories de pécheurs (A. d'Alès, *L'édit de Calliste*. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne, Paris, 1914, p. 29, 197-208; J. Grotz, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Fribourg-en-Br., 1955). Beaucoup de commentateurs anciens et modernes ont été marqués par la hantise de cette interprétation. Disons d'abord que, de toute manière, il n'est pas question de limiter arbitrairement la puissance de sanctification du Seigneur. S'il y a impossibilité de renouveler le pécheur en vue de la pénitence, cette impossibilité est en lui, dépend de la situation où il s'est lui-même placé. Toute la pensée est conditionnée par l'opposition entre le monde présent et le monde eschatologique qui est déjà, dans une certaine mesure, celui auquel le chrétien avait eu accès. Par le baptême, il était entré dans la sphère de la lumière, il avait goûté au don céleste de l'Eucharistie; participant aux dons de l'Esprit, nourri de la belle et bonne parole de Dieu, on peut dire qu'il appartenait déjà au monde futur et à sa puissance (Hebr., VI, 4). Mais, par l'apostasie (sous la pression sans doute des persécuteurs), il est repassé dans la sphère de ce monde, il a rejoint ceux qui crucifient et bafouent celui qui est, en fait, le Fils de Dieu (cf. I Cor., II, 9). Mais sa situation est différente de ceux qui n'ont jamais cessé d'appartenir au monde. Ceux-ci ignorent encore ce qui fait la sphère eschatologique; ils sont dans une sorte d'ignorance, et on peut espérer encore qu'ils en viendront à découvrir leur péché et à se tourner vers le Sauveur. Tandis que l'apostat, qui a renié le Fils de Dieu, a choisi délibérément le monde qui pourtant est la sphère de la perdition. Quel espoir de salut serait possible? L'adhésion au Christ et toute l'initiation avaient amené un véritable renouvellement. Mais pour ceux qui ont renié ce qu'ils avaient ainsi découvert, et dans la mesure même où ils continuent à le renier (notez le jeu des participes aoriste et présent aux ℣. 5-6), il n'y a aucune autre éventualité de transformation, de pénitence et de salut. L'apostasie est proche du désespoir le plus absolu (Hebr., VI, 7 sq.).

2. Dans la parénèse de Hebr., X, 26 sq., on retrouve le même thème sous une forme un peu différente. Il s'agit de ceux qui « pèchent volontairement (ἑκουσίως) après avoir reçu la connaissance de la vérité ». Ce péché pleinement volontaire, puisque commis alors qu'on avait acquis une connaissance personnelle de l'ordre de la vérité, est le péché le plus grave. Celui qui le commet est exclu de la véritable liturgie, il ne peut bénéficier du sacrifice pour les péchés que le Christ, grand prêtre, a offert une fois pour toutes; il l'a connu et il l'a méprisé. Il n'y a plus, dès lors, que « la terrifiante attente du jugement inéluctable. Combien pire, vous le pensez bien, le châtiment qui revient normalement à celui qui a foulé aux pieds le Fils de Dieu, qui tient pour profane le sang de l'alliance qui le sanctifiait et qui outrage l'Esprit de grâce » (Hebr., X, 29).

3. L'évocation d'Ésaü, dont le cas est traité allégoriquement, offre une dernière occasion de reprendre la même doctrine. « Qu'il n'y ait aucun fornicateur ou profanateur, à l'instar d'Ésaü qui abandonna son droit d'aîné en échange d'un seul plat. Vous savez que, dans la suite, lorsqu'il voulut recueillir l'héritage de la bénédiction, il fut traité comme indigne : car il ne trouva pas de quoi faire pénitence, encore qu'il l'eût recherchée avec des larmes » (Hebr., XII, 16-17). Dans cette parénèse, l'auteur met donc en garde contre ceux qui méprisent et profanent les choses saintes (on peut discuter la question de savoir si le fornicateur doit être entendu ici au sens littéral [déviations sexuelles] ou au sens religieux [infidélité envers Dieu]). De toute façon, en cherchant à acquérir qu lques avantages immédiats, ceux qui agiraient de cette façon se trouveraient dans l'état d'Ésaü : ils seraient incapables de retrouver les conditions d'une véritable conversion, malgré leurs larmes (nous ne pensons pas qu'il s'agisse d'un changement de décision chez Isaac comme le voudraient Hering ou Osty) (ainsi Bonsirven, Spicq).

Ainsi donc, au moment où, en fonction notamment de la persécution, se pose le problème de l'apostasie, l'épître aux Hébreux l'envisage sous un angle bien particulier. Constatant que l'apostat s'est séparé, en pleine connaissance de cause, du Christ qui, par son sacrifice, assure seul le sacrifice valable pour les péchés et du même coup, le véritable culte, l'auteur conclut qu'il s'est exclu de la sphère du salut. Cette ligne de considérations ne limite en rien les possibilités infinies de la miséricorde divine (cf. Marc., X, 26 sq.). Elle

n'envisage pas non plus un système disciplinaire comme à Qumrân. On constate simplement, en vue de la parénèse, l'impossibilité d'un salut qui soit en dehors du Christ. On ne peut le renier et être amené à la conversion et au salut.

J. Giblet.

PENTATEUQUE. — Bien des éléments de l'exégèse du Pentateuque ont été traités ou seront traités dans ce *S pplément :* cf., en particulier, les articles déjà parus sur Abraham, Amarna, Ange de Yahweh, Archéologie biblique, Babylone et la Bible, Cadès, Canaan, Chaînes exégétiques (Octateuque), Critique biblique, Critique textuelle, Damas, Décalogue, Égypte et la Bible, Exode, Expiation, Fouilles et champs de fouilles, Genèse (décisions de la Commission biblique), Gressmann, Gunkel, Hammurapi, Hittites, Van Hoonacker, Hourrites, von Hügel, Hummelauer, Hyksos, Inscriptions, Israël, Kerub, Kuenen, Lévitique (organisation), Littéraires (genres), Loi israélite, Macpélah, Mader, Mambré, Mari, Mariage, Médecine, Médiation, Megiddo, Mésopotamie, Métrologie, Milieu biblique, Miracle, Moïse, Molok, Monnaie, Mythe, Nomisme, Nouvel An, Nouzi, Offrande, Onction, Oracle, Origines, Pains de proposition, Palestine, Pâque, Paradis, Parenté, Parfums, Patriarches.

Dans cet article, moins encore que dans les autres de ce même *Supplément*, il ne s'agit pas de commenter tous les textes. La présente étude concerne le Pentateuque pris comme un tout, quitte à analyser la manière dont a été composé ce tout au point de vue de la critique littéraire et historique. Cette composition peut être le résultat d'ajoutes ou de suppressions, puisqu'il s'agit de savoir si, parallèlement à un processus d'addition, il n'y a pas eu un processus de séparation d'autres éléments conservés dans la Bible. Le Pentateuque se présente comme une unité vivante dans le N. T. et la Mishnah. Il va faire l'objet d'une réflexion religieuse chez les Pères et les Rabbins, d'une analyse philosophique et théologique au Moyen Age, et d'une critique historique à l'époque moderne, obligée de confronter la Révélation à l'histoire littéraire, politique et culturelle. Les découvertes et travaux des XIX^e^ et XX^e^ s. ont renouvelé la connaissance de cette histoire.

D'où le plan suivant : I. Le Pentateuque à l'époque patristique. — II. Le Pentateuque à l'époque médiévale dans les écrits juifs et chrétiens. — III. L'exégèse des temps modernes. — IV. Le nouveau *status quæstionis*. — Conclusion.

I. PENTATEUQUE CHEZ LES PÈRES. — Le terme *Pentateuque* est relativement rare dans les écrits des Pères; on le trouvera quelquefois chez Origène (*In Ioa.*, II; *P. G.*, XIV, 192; XIII; *ibid.*, 444) ou chez Épiphane (*Adv. Hær.*, 33, 4; *De mens. et pond.*, 4, 5); Ptolémée l'emploie dans la *Lettre à Flora* (4, 1), Athanase dans la *Lettre à Marcellin* (5; *P. G.*, XXVII, 12). Chez les Latins, on rencontre d'abord Tertullien (*Adv. Marc.*, 1, 10), puis Jérôme (*Epist. LII ad Paulin.*, 8; *Præfatio in librum Josue; P. L.*, XXVIII, 461; cf. *ibid.*, 548); enfin Isidore de Séville (*Étymol.*, VI, II, 1-2; *P. L.*, LXXXII, 230). On pourrait sans doute ajouter encore quelques références, mais il resterait évident que les Pères n'emploient guère le mot « Pentateuque » et préfèrent parler de la « Loi », par opposition aux « Prophètes », comme le faisaient les Juifs et Jésus lui-même; surtout, ils s'intéressent moins à l'ensemble des cinq livres de Moïse qu'au texte particulier qu'ils doivent commenter. Aussi rechercher la pensée des Pères sur le Pentateuque, c'est dès l'abord risquer de la déformer; ceux d'entre eux qui emploient le terme n'exposent pas pour autant une vue générale sur les cinq premiers livres de la Bible. Par suite, l'exégèse patristique présente des différences selon qu'il s'agit d'un texte purement législatif, ou bien d'un texte concernant l'histoire d'Israël, ou encore « l'histoire du monde » (la création). Nous devrons ne pas oublier cette distinction.

Pour dégager les grandes lignes de l'exégèse patristique sur les cinq premiers livres de la Bible, il faudrait tenir compte d'une masse considérable de textes — bien que beaucoup ne nous soient pas parvenus — appartenant à des genres littéraires assez différents. Il y a d'abord les ouvrages théologiques, où l'on rencontre plutôt des citations venant à l'appui d'une thèse; d'autres ouvrages sont proprement exégétiques, mais les plus nombreux sont les commentaires homilétiques; il est bien certain que les nécessités de l'homélie, de la présentation de la Bible au peuple chrétien, ont très fortement influencé l'exégèse des Pères, qui sera moins œuvre de science que de foi et d'édification. Il est important de noter le climat spirituel des anciens commentaires bibliques, même chez un savant comme Origène, afin de ne pas majorer les témoignages patristiques dans les questions de critique littéraire ou historique : pour l'avoir oublié, la querelle sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque se trouve quelque peu faussée, et il semble que le mépris des modernes pour l'exégèse ancienne provient, en partie du moins, du même manque de sens historique. Une histoire de l'homilétique ancienne serait particulièrement nécessaire pour situer dans leur climat originel la plupart des commentaires patristiques de la Bible. Un tel ouvrage d'ensemble n'existe pas, mais on trouve d'excellentes monographies et études de détail; citons par exemple : H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950, spécialement, p. 131-138; M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris, 1947.

Un autre ouvrage d'ensemble retraçant l'histoire de l'exégèse ancienne serait également nécessaire pour mener à bien l'étude de la pensée des Pères sur les cinq premiers livres de la Bible. Naguère, G. Bardy (*supra*, t. II, col. 103) notait combien il serait urgent, mais aussi difficile, d'entreprendre une histoire complète de l'exégèse biblique et souhaitait, à tout le moins, des « monographies qui étudieraient les méthodes, les sources, l'influence des grands commentateurs de l'époque patristique ». Cette première partie du travail commence à s'accomplir : bon nombre de textes ont été réédités, traduits et présentés; les monographies et études de détail se sont multipliées; bien plus, des essais de synthèse ont déjà vu le jour, par exemple : G. Bardy, art. *Interprétation chez les Pères*, *supra*, t. IV, col. 569-591; Id., *L'exégèse patristique*, dans A. Robert et A. Tricot, *Initiation biblique*, 2^e^ éd., Paris, 1948, p. 409-419; J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950; du même auteur, on lira encore *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958, ch. III, p. 101-129, et *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris, 1961, p. 183-275. L'exégèse du livre de la Genèse chez Justin, Irénée et Tertullien est étudiée par G. T. Armstrong, *Die Genesis in der alten Kirche. Die drei Kirchenväter*, Tübingen, 1962. (Mais, J.-B. Bauer, *L'exégèse patristique créatrice des symboles*, dans *Sacra Pagina*, Paris-Gembloux, 1959, t. I, p. 180-186, n'apporte que quelques notes sur le symbolisme des animaux dans la Bible.)

L'exégèse patristique est un domaine où la recherche est en plein essor et les premiers résultats loin d'être définitifs. Dans cette situation, nous nous bornerons, en ce qui concerne le Pentateuque, à présenter les principaux thèmes mis en lumière jusqu'à présent, sans vouloir faire un travail exhaustif, et en sachant

que de nombreux textes anciens, même très significatifs, échapperont à notre attention.

I. Moïse. — Dans la vie religieuse et la pensée du peuple juif, Moïse a un rôle prépondérant; de même la pensée patristique, qui est pour l'essentiel une méditation de l'Écriture, donnera une place considérable à Moïse; aussi peut-on grouper autour de ce personnage biblique quelques traits de l'exégèse ancienne du Pentateuque. Très souvent, jusqu'ici, on s'est borné à considérer, chez les Pères, Moïse comme écrivain, comme auteur de la Loi. Nous reprendrons cette question; mais, pour rendre compte d'une façon plus complète et plus juste de la pensée patristique, il faudra encore considérer Moïse comme modèle et comme prophète.

1° *Moïse auteur du Pentateuque.* — Les chrétiens, d'une façon générale, ont gardé et accepté la tradition juive selon laquelle le Pentateuque a été rédigé par Moïse. Aussi les Pères citent-ils très souvent les textes des cinq premiers livres de la Bible sous le nom de Moïse; de même les Apologistes, qui arguent de l'antiquité des livres bibliques, supposent que Moïse est le plus ancien écrivain. Par contre, les affirmations explicites, présentant Moïse comme l'auteur du Pentateuque, sont relativement rares dans la littérature patristique et pas toujours très nettes. Des raisons apologétiques ont conduit, à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^ s., à rassembler les témoignages anciens en faveur de l'authenticité mosaïque du Pentateuque : aux théologiens d'alors, bien peu de textes ont échappé, et l'on peut considérer comme à peu près exhaustive la liste que fournit l'un d'entre eux, E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 228-234; cf., du même auteur, l'art. *Pentateuque*, dans *D. B.*, v, 73-76 (l'auteur reconnaît sa dette envers G. Hoberg, *Moses und der Pentateuch*, Fribourg-en-Br., 1905).

a) Tertullien. — Le texte le plus ancien se trouve dans l'*Apologétique*, ch. XIX, 1-2; c'est le début du fragment de Fulda, qui, selon J.-P. Waltzing, *Le codex Fuldensis de Tertullien*, Paris, 1914-1917, p. 470-482, est certainement œuvre de Tertullien. « Ce qui donne l'autorité aux Écritures, c'est leur antiquité très haute. En effet le premier prophète, Moïse qui a raconté la création du monde et la multiplication du genre humain, et puis l'effroyable déluge, vengeur de l'iniquité de cet âge lointain, commençant par le passé grâce à son esprit prophétique, et poursuivant son récit jusqu'à son temps; qui a ensuite, par ses propres actes, mis au jour les figures des événements futurs; Moïse chez qui la succession des temps, mise en ordre depuis les origines, a fourni la chronologie du monde, est trouvé antérieur d'environ quatre cents ans à l'époque où le fameux Danaüs, le plus ancien chez vous, émigrait à Argos... C'est par ce Moïse aussi que Dieu envoya aux Juifs la Loi qui leur est propre » (trad. J.-P. Waltzing, *op. cit.*, 474 sq.).

On retrouve les mêmes idées dans *Adv. Marc.*, I, 10, où Moïse est présenté comme celui qui, le premier, « paraît avoir honoré le Dieu du monde dans le temple de ses écrits »; et également, *De Anima*, 28. Mais si l'argument est emprunté à l'histoire littéraire, le souci de Tertullien est de prouver la supériorité du christianisme. De même S. Cyrille d'Alexandrie (*Contra Julianum*, I; *P. G.*, XVIII, 708) parlera de Moïse écrivain en voulant prouver qu'il est plus ancien que tous les sages de la Grèce.

b) Origène. — On cite d'Origène un passage de l'homélie XIII, 2 sur la Genèse, qui affirme simplement que Moïse est à l'origine de la Loi : « Moïse était serviteur de son Père, lui qui avait creusé *(foderat)* le puits de la Loi; David, Salomon, les prophètes et d'autres étaient serviteurs de son Père, eux qui avaient écrit *(scripserant)* les livres de l'Ancien Testament » (trad. L. Doutreleau, *Sources chr.*, vol. 7, p. 217).

Dans ce texte, il est évident que Moïse est mis à part et n'est pas considéré comme écrivain. Il paraît difficile d'autre part de rapprocher ces deux phrases du *Comment. sur S. Jean* (II; *P. G.*, XIV, 192 B : Γέγραπται γὰρ καὶ ἐν τῇ Πεντατευχῳ, et XIII; *ibid.*, 444 B : τῆς Πεντατεύχου Μωϋσεώς) et de dire avec E. Mangenot (*op. cit.*, p. 230) : « Il est clair que le grand docteur d'Alexandrie tenait Moïse pour l'auteur du Pentateuque. En tête des Écritures qui sont multiples, et qui parlent de Jésus-Christ, il nomme le Pentateuque, plus loin, il appelle le Pentateuque de Moïse. » Il n'y a ici, en réalité, que l'écho de la tradition commune aux Juifs et aux chrétiens. Tout pareillement, dans le commentaire sur l'Hexaéméron attribué à Eustathe d'Antioche, mais qui lui est postérieur (F. Zœpfl, *Der Kommentar des Pseudo-Eustathios zum Hexaëmeron*, Münster-i.-W., 1927), où l'on reconnaît, sur l'autorité de Josèphe, que le récit de la création du monde est l'œuvre de Moïse.

c) Textes divers. — Parfois les Pères, dans leur présentation d'un commentaire sur un livre ou un passage du Pentateuque, indiquent que le texte a été écrit par Moïse; ainsi, Basile de Césarée (*Homél. sur l'Hexaéméron*, I, 1), Grégoire de Nysse (*Explicatio apologetica ad Petrum fratrem in Hexaemeron*, *P. G.*, XLIV, 61), Procope de Gaza (*Comment. in Gen.*, *P. G.*, LXXXVII, 24; Id., *Comment. in Deut.*, *ibid.*, 893-894), Théodore de Mopsueste (dans E. Sachau, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*, Leipzig, 1869, p. 1-8). Aucun de ces auteurs ne s'arrête cependant à une question proprement historique; sur ce point qui leur importe peu, ils suivent la tradition; Jean Chrysostome (*Ad Stagirium a dæmone vexatum*, 2, 6; *P. G.*, XLVII, 457) ou Isidore de Péluse (*Epist.*, IV, CLXXVI; *P. G.*, LXXVIII, 1268) se situent sur le même plan. Tous ces textes, souvent allégués, ne disent finalement rien de plus que les citations bibliques présentées comme paroles de Moïse.

d) Jérôme et Junilius. — Jérôme considère le Pentateuque comme œuvre de Moïse (cf. *P. L.*, XXVIII, 461 et 548); la voix de la tradition est ici la plus forte, mais Jérôme, qui est un exégète, ne se montrera pas toujours aussi affirmatif. Junilius qui, vers 542, a traduit et remanié un ouvrage de Paul de Nisibe (sous le titre *Instituta regularia divinæ legis*, lib. I, c. VIII; *P. L.*, LXVIII, 28) restera au contraire fidèle à la tradition, tout en remarquant que le nom de Moïse ne figure pas dans les titres des cinq premiers livres bibliques, et que Moïse parle de lui à la troisième personne.

e) Augustin. — S. Augustin utilise l'identité entre les cinq livres de Moïse et la Loi pour trouver des symboles de celle-ci dans les cinq pierres que David ramassa dans le torrent avant le combat contre Goliath (*Serm.* XXXII, 5-7; *P. L.*, XXXVIII, 198-199) ou dans les cinq portiques de la piscine de Bézatha (*Serm.* CXXIV, 3; *ibid.*, 687). De toute façon, il s'agit de textes homilétiques où l'évêque d'Hippone est assez loin de la critique historique.

f) Isidore de Séville. — Dans les *Étymologies* (lib. VI, c. I, 4-5; *P. L.*, LXXXII, 229, et c. II, 1; *ibid.*, 230) Moïse est présenté comme l'auteur du Pentateuque.

Ce sont là les textes anciens les plus explicites, et ils résument parfaitement la tradition la plus courante.

Si l'on considère l'ensemble des témoignages recueillis dans les ouvrages des Pères en faveur de l'authenticité mosaïque du Pentateuque, il est clair, qu'une fois replacés dans leur contexte, peu de textes viennent *ad rem* pour une question de critique historique; ou bien le rôle de Moïse comme écrivain est

rappelé dans un but apologétique, ou bien on évoque la place exceptionnelle de Moïse comme fondateur du Peuple de Dieu, d'où il apparaît comme l'auteur de la révélation faite à ce Peuple, comme l'auteur de la Loi qui gouvernait le Peuple de Dieu.

De plus, pour être exacte, une argumentation sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque doit tenir compte des traditions divergentes que les Pères ont également accueillies, ainsi que des hésitations de ceux d'entre eux qui ont fait œuvre d'exégèse à proprement parler. E. Mangenot passe très vite sur cet aspect (*op. cit.*, p. 287-288) : évidemment les arguments pour l'authenticité mosaïque, après les réserves que nous avons déjà faites, s'en trouvent encore relativisés : Moïse auteur du Pentateuque n'est plus qu'une donnée traditionnelle parmi d'autres.

Sur l'autorité du *IV^e livre d'Esdras* (XIV, 18-47) ou d'après une tradition entrée dans cet ouvrage, bon nombre de Pères ont admis que les livres saints, perdus au moment de la captivité de Babylone, ont été reconstitués au temps d'Artaxercès. On trouvera les textes concernant cette tradition réunis par M.-J. Lagrange, *Les sources du Pentateuque*, dans *Rev. Bibl.*, VII (1898), p. 26-27, ou mieux par J. Touzard, art. *Moïse et Josué*, dans *Dict. Apol.*, t. III, col. 697-698. On retiendra en particulier : Irénée, *Adv. Hær.*, III, XXI, 2; *P. G.*, VII, 948-949, ou *Sources chr.*, vol. 34, p. 354; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 22; *P. G.*, VIII, 893 ou *Sources chr.*, vol. 30, p. 152; Jean Chrysostome, *In epist. ad Hebræos*, homil. VIII, 4; *P. G.*, LXIII, 74; Pseudo-Athanase, *Synopsis Scripturæ Sacræ*, XII (il s'agit probablement d'un écrit du V^e s., cf. *D. T. C.*, I, 2166); *P. G.*, XXVIII, 332; Pseudo-Léonce de Byzance, *De Sectis* (cet écrit doit se situer entre 581 et 607; cf. Altaner, *Précis de Patrologie*, adapté par H. Chirat, p. 705), *Actio secunda*, VIII; *P. G.*, LXXXVI, 1212; Tertullien, *De cultu fem.*, I, III, 2; Jérôme, *De perpetua virginitate Beatæ Mariæ adversus Helvidium*, VII; *P. L.*, XXIII, 190; Isidore de Séville, *De ortu et obitu Patrum*, 60; *P. L.*, LXXXIII, 146. Les Pères ont admis cette tradition, sans pour autant nier que Moïse soit l'auteur du Pentateuque, mais ils reconnaissent par ce fait que les cinq premiers livres de la Bible ne viennent pas directement de Moïse; et même un homme comme S. Jérôme est prêt à reconnaître de légères modifications apportées à l'œuvre de Moïse. Cependant, là encore, il ne s'agit pas, le plus souvent, de critique historique; on utilise dans un but théologique un argument fourni par la tradition; pour Irénée, par ex., il s'agit de prouver « l'inspiration » de la version des Septante : « Il n'est nullement surprenant que Dieu ait agi ainsi : lors de la captivité du peuple, sous Nabuchodonosor, les Écritures furent corrompues; après soixante-dix ans, les Juifs revinrent dans leur pays; or, dans la suite, à l'époque d'Artaxercès, roi de Perse, Dieu inspira Esdras, prêtre de la tribu de Lévi, pour le faire se souvenir de toutes les paroles des Prophètes antérieurs et lui faire restituer au peuple la législation jadis donnée par l'intermédiaire de Moïse » (trad. Sagnard, *Sources chr.*, vol. 34, p. 355).

Si, dans l'ensemble, les Pères considèrent Moïse comme l'auteur du Pentateuque, c'est dans un sens assez large. Mais surtout, sauf quelques exceptions, ce n'est pas une question qu'ils se sont posée; par suite les citations, plus ou moins détachées de leur contexte, n'ont guère de valeur et ne nous apprennent pas grand'chose sur la pensée des Pères, si bien que parmi tous les textes déjà cités nous ne voyons pas apparaître l'ouvrage de Grégoire de Nysse, tout entier consacré à Moïse. Si les Pères ne se sont guère arrêtés au rôle de Moïse comme auteur sacré, c'est avec complaisance, et des manières les plus diverses, qu'ils ont présenté le fondateur du Peuple de Dieu comme modèle à imiter et à suivre.

2° *Moïse comme modèle.* — Dans toute la littérature patristique, Moïse est présenté comme le modèle de la vie chrétienne et de la sainteté; le fondateur du Peuple de Dieu est toujours le chef qu'il faut suivre, le « phare » qu'il faut regarder; S. Augustin dira : « Moïse est celui que nous aimons, que nous admirons, et que nous imitons autant que nous le pouvons » (*Contra Faust.*, XXII, 69). Parmi les innombrables textes où les Pères font l'éloge de Moïse et le proposent en exemple, nous choisirons la *Vie de Moïse* par Grégoire de Nysse; c'est en effet, dans la littérature patristique, l'œuvre la plus considérable consacrée à Moïse, et d'autre part cet ouvrage est devenu facilement accessible grâce aux travaux du P. J. Daniélou (*Grégoire de Nysse. La Vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu. Introduction, texte critique, traduction*, 2^e édit., Paris, 1955 [*Sources chr.*, vol. 1 *bis*]; *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, 2^e édit., Paris, 1954; *Moïse, exemple et figure chez Grégoire de Nysse*, dans *Cahiers Sion.*, 1955, p. 386-400).

Dans toute son œuvre, Grégoire de Nysse attache une importance particulière au personnage de Moïse. La *Vie de Moïse* a été préparée par diverses esquisses, que l'on rencontre dans le *Panégyrique de S. Basile* (*P. G.*, XLVI, 789 B-809 A) et dans le *Traité sur les Psaumes* (*P. G.*, XLIV, 456 D-457 C); elle présente aussi de nombreux parallèles avec le *Commentaire sur le Cantique.*

La *Vie de Moïse* commence par une ἱστορία, c.-à-d. un résumé des événements rapportés dans l'Exode et les Nombres, concernant Moïse et son œuvre. Il ne s'agit cependant pas d'histoire au sens moderne du mot, mais bien d'exégèse, d'interprétation du texte biblique en vue de l'édification du lecteur. Il s'agit d'une exégèse littérale, édifiante, qui prolonge la *haggada* juive et précède les récits hagiographiques; c'est bien en effet l'intention qui a guidé Grégoire : « La raison pour laquelle la vie de ces âmes saintes (les personnages de l'Ancien Testament) a été écrite en détail n'est-elle pas de diriger dans la voie du bien, par l'exemple des justes des temps anciens, la vie de leurs successeurs » (trad. J. Daniélou, p. 5).

Dans cette exégèse littérale, outre son caractère édifiant, on met l'accent sur le merveilleux, ce qui entraîne le rejet des explications naturalistes; ainsi « une nuée conduisait le peuple par l'effet de puissance divine. Ce n'était pas une nuée de nature ordinaire. En effet, elle n'était pas formée de vapeurs ou d'exhalaisons résultant de l'épaississement de l'air par les vapeurs à cause de leur nature humide et de sa compression par le vent, mais elle était quelque chose de plus grand et qui dépassait l'entendement humain » (*ibid.*, p. 14). D'autre part, on supprime les détails choquants, si l'on ne peut en donner une interprétation favorable. On sent ici le point faible de cette méthode d'exégèse : pour les Anciens, toute la Bible est Parole de Dieu, sans distinction (cf. Th. Camelot, *Clément d'Alexandrie et l'Écriture*, dans *Rev. Bibl.*, 1946, p. 242-248) et cependant certains textes paraissent ne pas avoir de sens recevable pour les chrétiens; aussi une autre méthode sera-t-elle nécessaire pour dégager le sens du texte biblique; la seconde partie de l'ouvrage de Grégoire de Nysse va précisément mettre en œuvre cette autre manière de faire.

Cette seconde partie s'intitule θέωρια : c'est « la reprise en un sens allégorique du commentaire édifiant donné dans l'ἱστορία » (J. Daniélou, *Moïse, exemple...*, p. 275). Il s'agit d'un véritable traité de la perfection, et Grégoire le présente comme tel dans sa conclusion : « Voilà donc, ô homme de Dieu, Césaire, le bref exposé

que je te présente au sujet de la perfection de la vie vertueuse, où j'ai décrit la vie du grand Moïse comme un exemplaire de la beauté de la vertu, afin que chacun de nous, par l'imitation de ses œuvres, transcrive en soi l'image de cette beauté qui nous a été proposée. Que Moïse en effet ait réussi à réaliser la perfection possible, quel témoin plus digne de foi en pourrons-nous trouver que la voix divine qui lui dit : « Je t'ai connu avant tous » — et aussi le fait qu'il soit appelé par Dieu même « ami de Dieu »... Donc puisque nous avons découvert la perfection par tout ce que nous avons dit (à propos de Moïse), il est temps, homme généreux, de te tourner vers le modèle et transportant ce que la contemplation spirituelle des événements historiques nous a montré à ta propre vie, d'être reconnu par Dieu pour son ami et d'être tel en réalité » (*ibid.*, p. 134-135).

On ne peut présenter plus nettement Moïse comme modèle de sainteté. Pas à pas, l'auteur a suivi la vie de Moïse et tiré de chacun des événements l'application concernant la vie vertueuse. Ainsi la naissance de Moïse, qui coïncide avec le décret du Pharaon, c.-à-d. de l'ennemi, ordonnant la mise à mort des enfants mâles, doit être comprise de la naissance spirituelle à laquelle préside la liberté, naissance qui mécontente l'ennemi (cf. p. 32-33); ou encore : « le coffre fait de joncs tressés ensemble, dans lequel Moïse est déposé, représente l'éducation, qui résulte des diverses disciplines. Elle maintient au-dessus des agitations de la vie celui qu'elle porte » (*ibid.*, p. 33-34).

Ces exemples ne suffisent pas à montrer l'originalité de Grégoire de Nysse, pour qui la vie de Moïse figure l'histoire de tout homme en quête de la perfection; comme Moïse, qui est né en Égypte, est passé par la contemplation du Sinaï et demeura toujours en marche vers la terre promise, celui qui recherche la perfection, après s'être arraché au péché pour s'approcher de Dieu, doit progresser sans cesse vers une purification plus grande.

L'ouvrage de Grégoire de Nysse nous permet de saisir dans la pensée patristique le courant concernant la valeur exemplaire de Moïse; on trouvera des textes provenant de la tradition syrienne dans R.-M. Tonneau, *Moïse dans la tradition syrienne*, dans *Cahiers Sion.*, 1955, p. 245-265; et pour la tradition latine dans A. Luneau, *Moïse et les Pères latins*, *ibid.*, § I et II, p. 282-296; ce courant exégétique doit beaucoup à Philon d'Alexandrie.

Moïse n'a pas été proposé comme modèle seulement dans le domaine de la sainteté; nous avons déjà fait allusion aux apologistes : pour eux, Moïse est le plus ancien écrivain, et ses livres ont été pillés par les auteurs grecs. Clément d'Alexandrie reprend cette thèse, mais il va plus loin; dans les *Stromates*, I, après avoir rappelé la vie de Moïse jusqu'à la sortie d'Égypte (c. 23), il le présente comme le parfait conducteur de peuple et futur modèle des Grecs (c. 24) dans l'ordre de la tactique et de la stratégie; puis comme l'inspirateur de Platon (c. 25); enfin comme le maître de Platon en dialectique (c. 28). Cette exégèse correspond bien au caractère de Clément d'Alexandrie, qui veut décrire la vie chrétienne dans le monde hellénique; elle souligne en même temps l'immense rôle « exemplaire » de Moïse pour les premiers chrétiens.

Cependant, en ne recherchant que la valeur exemplaire de Moïse, on laisse de côté un certain nombre de textes où les événements vécus par Moïse ne sont pas seulement des symboles de la vie religieuse et spirituelle, mais des annonces, des figures, des « types » de la réalité historique vécue par le Christ et l'Église. Dans la littérature patristique, Moïse n'est pas seulement un modèle, mais aussi un prophète.

3° *Moïse prophète.* — Le titre de « prophète » donné à Moïse apparaît dans l'*Épître* du Ps.-Barnabé (VI, 8, 10, 13); il s'agit d'un développement sur l'entrée en terre promise comme figure du baptême : deux fois le titre de « prophète » sert à désigner Moïse, et, en VI, 13, la citation d'Ex., XXXIII, 3 est présentée comme venant du « Prophète » (de même en Barn., XIV, 2). Cette épître, que l'on date des environs de 130, nous a conservé des textes plus anciens : selon P. Prigent (*Les testimonia dans le christianisme primitif. L'épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, 1961, p. 84-90), le passage Barn., VI, 8-19, où se trouvent groupées les mentions concernant Moïse prophète, utiliserait largement un ancien midrasch chrétien, représentant vraisemblablement une des premières catéchèses baptismales.

S. Justin dans la *Première Apologie* donne souvent à Moïse le titre de « prophète » (*I Apol.*, XXXII, 1; XXXIII, 6; XLIV, 1; LIV, 5, 7; LIX, 1; LXII, 2; cf. Fl. Hofmans, *De profeet Mozes in de Apologie van Sint Justinus Martelaar*, dans *Eph. Theol. Lov.*, XXX (1954), p. 416-439); mais dans le *Dialogue avec Tryphon*, on ne trouve qu'une référence (XCVII, 1).

Théophile d'Antioche donne à Moïse le titre de « prophète » (*A Autolycus*, II, 35; III, 18) et a vraisemblablement influencé Tertullien (*Apolog.*, XIX, 1, 4; *Adv. Marc.*, I, 10). Clément d'Alexandrie considère Moïse comme « prophète » (*Stromates*, I, 24; IV, II, 2; XCIII, 1; V, LXXXVIII, 4). L'écrit du IIIe s. attribué à S. Justin et intitulé *Cohortatio ad Græcos*, IX, voit en Moïse le « premier des prophètes ». Eusèbe de Césarée (*H. E.*, I, VI, 1) présente comme « prophétie faite par Moïse » la disparition des chefs du peuple juif à l'époque de la naissance du Christ. S. Augustin affirme que Moïse a prophétisé (*Contra Faust.*, XVI, 23) et, d'une façon plus précise, que « Moïse est ministre de l'ancienne Alliance et prophète de la nouvelle Alliance» (*In Psalm.*, LXXXIX, 1).

Le titre de prophète est assez souvent attribué à Moïse dans l'ancienne littérature chrétienne, surtout jusqu'au début du IIIe s., mais si l'expression elle-même se fait ensuite plus rare, la pensée demeure identique; Moïse apparaît de plus en plus comme « type », figure, annonce du Christ; on ne lui donne plus guère le titre de prophète, peut-être pour éviter la confusion avec ceux qui sont habituellement désignés par ce nom, mais, plus que les Prophètes, Moïse a annoncé le Christ en vivant, en figure, la vie et l'œuvre du Sauveur. Le Ps.-Barnabé présente (ch. XII, 5) plusieurs événements de la vie de Moïse, où celui-ci « fait une figure de Jésus » (Μωϋσῆς ποιεῖ τύπον τοῦ Ἰησοῦ); de même (*ibid.*, 2) : « L'Esprit parla au cœur de Moïse, lui inspirant d'exécuter une figure (τύπον) de la croix » (cf. Justin, *I Apolog.*, XLV, 3-5; voir encore Ps.-Barn., XII, 6, 10); il est difficile de situer exactement les sources utilisées par le Ps.-Barnabé dans ce chapitre XII (cf. P. Prigent, *op. cit.*, p. 116-126), mais on peut admettre qu'il s'agit d'interprétations qui devaient être courantes vers la fin du Ier s. : la présence des mêmes thèmes — et des mêmes expressions parfois — chez d'autres auteurs suppose une source commune et ancienne.

Chez S. Irénée, Moïse et son œuvre sont considérés, d'une façon générale, sous un aspect prophétique; nous citons un passage de la *Démonstration de la prédication apostolique* qui montre dans l'histoire de l'Exode une action du Verbe de Dieu lui-même : « C'est lui (le Verbe de Dieu) qui, dans le buisson, s'entretint avec Moïse et dit : « De vision certaine, j'ai vu les souffrances de mon peuple qui est en Égypte et je suis descendu les délivrer. » C'est lui qui montait et descendait pour délivrer les affligés, nous arrachant au pouvoir des Égyptiens, c.-à-d. à toute idolâtrie et impiété et nous sauvant de la mer Rouge, c.-à-d. de

la confusion meurtrière des gentils et nous délivrant de l'amère agitation de leur blasphème. Car cela était la répétition de ce qui nous concerne aujourd'hui, le Verbe de Dieu montrant alors à l'avance en type les choses à venir, tandis que maintenant c'est en vérité qu'il nous arrache au cruel esclavage des gentils; et dans le désert, il a fait jaillir avec abondance un fleuve d'eau d'un rocher, et, le rocher, c'est lui; et il a produit douze sources, c.-à-d. la doctrine des douze apôtres. Et les incrédules, il les a fait mourir et disparaître dans le désert, mais ceux qui croyaient en lui étaient devenus enfants pour la malice, il les a introduits dans l'héritage des pères, et, cet héritage, ce n'est pas Moïse, mais Jésus, qui, après en avoir hérité, en fait héritier, lui qui aussi bien nous délivre d'Amalec par l'extension de ses mains et nous conduit et nous fait monter dans le Royaume du Père » (trad. L.-M. Froidevaux, *Sources chr.*, vol. 62, p. 105-106).

Ce texte, tout à fait remarquable, dépasse de beaucoup les attestations que nous avons relevées jusqu'ici concernant Moïse prophète. Tout d'abord, nous trouvons réunis les principaux types d'exégèse :

— l'exégèse littérale : Irénée rapporte des événements historiques, et ce chapitre se situe dans un résumé de toute l'histoire du Salut, à partir de l'Écriture;

— l'exégèse spirituelle, symbolique ou allégorique, suivant le lien qui unit le texte et son interprétation; ainsi, les Égyptiens signifient « idolâtrie et impiété »; la mer Rouge est la « confusion meurtrière »; les douze sources, la doctrine des Apôtres;

— l'exégèse typologique ou théologique qui met en lumière le lien existant entre les deux testaments, et permet de pénétrer davantage le mystère du Salut réalisé par le Christ. C'est là que Moïse et son œuvre ont une valeur prophétique.

En second lieu, il faut remarquer qu'Irénée trouve le point de départ de son interprétation dans l'œuvre du Verbe de Dieu, et non dans l'œuvre de Moïse; celle-ci est prophétique, parce qu'en Moïse le Verbe agissait et accomplissait déjà le Salut, et parce qu'il y a correspondance entre l'œuvre du Christ et l'histoire de l'Exode. Il n'y a pas identité, car les plans sont différents : les événements de l'Exode sont des figures matérielles de la réalité spirituelle du Salut; l'eau dans le désert est figure de la doctrine des Apôtres, par exemple. On découvre ainsi un mouvement fondamental de l'exégèse chrétienne : à partir de la réalité vécue par le Christ et les chrétiens, les événements de l'ancienne alliance prennent leur sens; ce mouvement entrera en composition avec l'exégèse typologique juive où le passé est « projeté » en avant pour décrire les espérances messianiques (cf. J. Guillet, *Thèmes bibliques*, Paris, 1951, p. 9-25).

Le texte de S. Irénée que nous avons cité met en évidence l'importance qu'a dans l'exégèse patristique le rôle prophétique de Moïse. S. Justin, selon qui tout homme porte en lui une semence du Logos (*I Apolog.*, XLIV, 46; *II Apolog.*, X, 13), n'ignore pas l'activité du Verbe, antérieure à l'incarnation; de même Clément d'Alexandrie souligne l'unité des deux testaments et la valeur prophétique de l'Ancien (cf. C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris, 1944, p. 226 sq.); mais, pour Justin comme pour Clément, la perspective est plus philosophique que chez Irénée, pour lequel le centre de la théologie et le point de départ de toute exégèse est le Verbe incarné et sauveur.

Dans la littérature patristique, les textes sont innombrables concernant Moïse et son œuvre comme annonces ou figures du Christ et du Salut. A. Luneau a recueilli quelques exemples fournis par la tradition latine (*art. cité*, § III, p. 296-303); Grégoire de Nysse ne s'est pas arrêté à la seule valeur exemplaire de Moïse : l'exégèse typologique lui est familière (cf. J. Daniélou, *Moïse, exemple...*, p. 276-282).

Cette enquête, rapide et fort incomplète, nous permet d'avoir une vue d'ensemble sur l'exégèse des Pères, car aucun d'entre eux n'a pu négliger la figure de Moïse. Aussi pouvons-nous faire trois remarques qui seront valables, d'une façon générale, pour toute l'exégèse patristique du Pentateuque :

— Les Pères ne regardent pas le Pentateuque en historiens ou en critiques; il ne faut donc pas invoquer sans précaution leur témoignage dans des questions qui se sont posées à notre époque dans un climat de recherches historiques et critiques; en contrepartie, pour les Pères, tout le texte biblique est Parole de Dieu au même titre et, par suite, dans leur exégèse nous aurons l'impression d'une certaine confusion, où l'essentiel paraît mal dégagé de l'accessoire;

— même quand ils parlent de sens littéral, les Pères lisent la Bible et l'expliquent en vue de l'instruction et de l'édification des fidèles;

— la clef de l'Ancien Testament, c'est le Nouveau; c'est la base de l'exégèse ancienne.

En bref, l'exégèse patristique est tournée vers un double but : enseigner et édifier. Pour atteindre ce but, les procédés sont divers. L'exégèse littérale suffit pour présenter comme modèle un « saint » de l'Ancien Testament, mais le plus souvent il faudra recourir au symbolisme, à l'allégorie; pour enseigner les mystères du Salut, l'exégèse sera typologique, mais le symbole et l'allégorie ne seront pas exclus. Par suite, chez un même auteur, dans un même texte, divers procédés d'exégèse se trouveront réunis : J. Daniélou l'a bien montré à propos de Clément d'Alexandrie et d'Origène (*Typologie et allégorie chez Clément d'Alexandrie*, dans *Studia patristica*, vol. IV, Berlin, 1961, p. 50-57; *Origène comme exégète de la Bible*, *ibid.*, vol. I, Berlin, 1957, p. 280-290); nous avons, pour notre part, emprunté un exemple à S. Irénée. En conséquence, il est assez illusoire de vouloir classer les Pères selon leurs méthodes exégétiques, même si l'on arrivait à préciser le sens des mots, typologie et allégorie en particulier; cela est déjà difficile, car la terminologie des anciens est complexe et peu ferme (cf. H. de Lubac, *Typologie et allégorisme*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, XXXIV (1947), p. 180-226; H. Clavier, *Esquisse de typologie comparée dans le Nouveau Testament et chez quelques écrivains patristiques*, dans *Studia patristica*, vol. IV, p. 28-49; W. Den Boer, *Hermeneutic problems in early Christian literature*, dans *Vigiliæ christ.*, I (1947), p. 150-167). L'insuffisance du classement selon les méthodes exégétiques se manifeste dans le fait que l'on reconnaît aujourd'hui que les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche sont bien loin d'être contradictoires (J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu?*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, XXXIV (1947), p. 257-302). Il semble que l'étude de l'exégèse patristique, spécialement pour l'Ancien Testament, doive commencer par situer le mieux possible le but poursuivi par chacun des auteurs anciens, mais vis-à-vis de ces buts les textes bibliques présentaient parfois des difficultés spéciales, ou au contraire suggéraient l'interprétation qui sera développée; c'est pourquoi nous devons maintenant présenter l'exégèse du Pentateuque chez les Pères suivant la nature du texte biblique.

II. La Loi. — Par Loi, nous entendons tous les textes du Pentateuque qui organisaient et réglaient la vie des Juifs; qu'il s'agisse des sacrifices, du sabbat, des jeûnes, des ablutions ou de toute autre prescription, le problème posé est toujours le même : la Loi est Parole de Dieu et garde toute sa valeur; mais pour

être chrétien il faut dépasser la Loi si l'on vient du judaïsme, ou ne pas se mettre à « judaïser », si l'on vient de la gentilité. Jésus a souvent abordé les problèmes posés par cette situation de continuité et de rupture avec la Loi; en Matth., v, 17-48 par exemple nous avons une exégèse de la Loi par Jésus, mais c'est la première fois qu'une telle exégèse est faite, comme le soulignent les expressions : « Vous avez appris... mais moi je vous dis... »; S. Paul, qui n'a jamais renié ses origines juives, a lutté contre les judaïsants. Mais si, dès les origines du christianisme, la rupture avec la Loi juive, comme juive, est assez nette, il n'en reste pas moins que le judaïsme aura une influence profonde sur la vie des premiers chrétiens (cf. M. Simon, *Verus Israel*, Paris, 1948, p. 356 sq.). Cela revient à dire que la signification de la Loi juive est un problème qui demeurera longtemps posé aux chrétiens et que les essais de réponse seront assez variés et nombreux. Nous allons étudier quelque exemples.

1° *La lettre du Pseudo-Barnabé* (éd. citée : *Les Pères apostoliques*, I-II, *Doctrines des Apôtres, Épître de Barnabé*, par H. Hemmer, G. Oger et A. Laurent, Paris, 1907). — On voit habituellement dans cet écrit une interprétation allégorique des doctrines et surtout des commandements de l'Ancien Testament. La réalité est plus complexe, et depuis l'ouvrage, déjà cité, de P. Prigent, on peut discerner les sources employées par le Ps.-Barnabé, et par suite différentes positions théologiques et différentes méthodes exégétiques vis-à-vis de la Loi ancienne : celle du Ps.-Barnabé lui-même, celle des *Testimonia* anticultuels, et celle des *midrashim* chrétiens, utilisés les uns et les autres dans cette épître.

a) Position personnelle du Ps.-Barnabé. — Le cadre général de l'exposé du Ps.-Barnabé est la nécessité de s'avancer plus avant dans la connaissance des commandements du Seigneur, afin de progresser dans la connaissance parfaite (I, 1-II, 4). L'auteur justifie ses interprétations des prescriptions et enseignements de l'Ancien Testament en affirmant que la Loi donnée aux Juifs n'a pas été comprise par eux et ne pouvait pas l'être : d'une part, ils étaient aveuglés par le péché (IX, 4), et d'autre part la Loi est une prophétie dont le sens restait caché jusqu'à ce qu'il soit manifesté dans le Christ (XIV, 1-3). La polémique anti-juive est accentuée, puisqu'il n'y a guère de différence entre les païens et les Juifs dans leur compréhension matérielle de la Loi (XVI, 2). C'est une réponse théologique à la question posée par la place de la Loi juive dans la vie chrétienne : le Ps.-Barnabé refuse la Loi dans sa matérialité, d'une façon absolue, et interprète le texte biblique par rapport au Christ; il use alors de typologie et d'allégorie, en empruntant à ses sources. C'est une position originale, marquée par la polémique anti-juive, mais qui ne rejette rien du texte biblique; l'Ancien Testament est expliqué par le Nouveau, mais le meilleur et le pire peuvent se côtoyer et tous les genres exégétiques se rencontrer.

b) La théologie des Testimonia anticultuels. — Le Ps.-Barnabé illustre sa thèse à l'aide d'exemples pris à diverses sources, en particulier à un recueil de *Testimonia* de la polémique anticultuelle; il s'agit de citations bibliques, généralement empruntées aux Prophètes et aux Psaumes, réunies pour exprimer les exigences spirituelles du véritable culte qui doit être rendu au Seigneur. P. Prigent (*op. cit.*, p. 217) caractérise ainsi ce recueil : « Barnabé emprunte souvent ses citations scripturaires à des florilèges... Le phénomène nous a apparu le plus évident dans le cas des citations anticultuelles. Il est vraisemblable que Barnabé dépend ici d'un seul recueil, tant l'intention qui a présidé au groupement des textes semble constante : l'histoire d'Israël n'est, depuis le don de la Loi, qu'une suite ininterrompue d'infidélités, c'est une parenthèse dans l'histoire du Salut; Israël s'est attaché à la lettre des commandements sans comprendre que l'obéissance qu'ils demandaient était d'ordre spirituel. La théologie de ce recueil de *Testimonia* se révèle par là extrêmement proche des positions d'Étienne (donc des hellénistes) et de certains *logia* de l'Évangile selon Thomas. » L'accent polémique est très net, et ce que proposent ces *Testimonia*, c'est en somme un autre culte rendu à Dieu, tout spirituel, et l'abandon absolu du culte « matériel ». Cette position, qui a certains antécédents dans le judaïsme, a été suivie par des Judéo-chrétiens qu'il faut situer vraisemblablement dans la « région d'Édesse ». Nous sommes en face d'une position qui est bien proche du rejet de la Loi juive, erreur qui sera le fait des gnostiques par exemple, mais non du christianisme orthodoxe; et ici le Ps.-Barnabé modère la théologie du recueil qu'il utilise, en voyant dans le Christ la véritable interprétation de la Loi. Ces *Testimonia* anticultuels auront une très grande influence et seront utilisés par Justin, Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, mais, comme chez le Pseudo-Barnabé, sans entraîner le rejet de la Loi ancienne.

c) La théologie des midrashim chrétiens. — Le Ps.-Barnabé utilise enfin des traditions midrashiques chrétiennes, qui sont des paraphrases ou même de petits commentaires du texte biblique; certains relèvent peut-être du genre homilétique, comme ces fragments de catéchèse baptismale que l'on croit discerner en VI, 8-19 et XI. Avec P. Prigent (*op. cit.*, p. 218), on peut ainsi caractériser ces traditions : « La théologie y est fort différente de celle des *Testimonia* : l'interprétation est constamment typologique et, en conséquence, la polémique anti-juive est beaucoup moins apparente. Ces *midrashim* devaient certainement être réservés par les communautés chrétiennes à un usage interne (catéchétique ou liturgique). En effet, ils témoignent fréquemment d'un vif intérêt pour les sacrements ». Ce sont les plus anciens essais d'exégèse chrétienne que nous connaissions : la pointe polémique est moins nette que chez le Ps.-Barnabé lui-même, et il n'y a pas le refus total de la Loi juive que manifestent les *Testimonia;* cette Loi est interprétée à partir de la réalité chrétienne, soit selon une méthode typologique (VI, 8 sq.), soit selon une méthode allégorique (VII), qui tend parfois vers le jeu de mots.

La lettre du Ps.-Barnabé nous révèle ainsi trois positions vis-à-vis de la Loi, qui permettent de distinguer différentes exégèses utilisant les mêmes procédés. Avec le Ps.-Barnabé, la volonté d'interprétation spirituelle favorisera l'allégorisme; les *Testimonia* refusent la Loi et à la limite suppriment toute exégèse; les *midrashim*, moins absolus dans l'opposition anti-juive, mettront en lumière les rapports existant entre les faits des deux Testaments, tout en ayant recours au symbole et à l'allégorie; on peut dire tout de suite que cette exégèse sera la plus suivie chez les Pères.

2° *Saint Justin* (*Dialogue avec Tryphon*, édit. et trad. de G. Archambault, 2 vol., Paris, 1909). — S. Justin, dans le *Dialogue avec Tryphon*, fait une large place à la question des préceptes de l'ancienne Alliance (ch. XVIII à XLIV). Pour lui, Dieu a donné la Loi aux Juifs à cause de leur péché : « C'est bien à cause de vos injustices à vous et de celles de vos Pères que Dieu, pour vous marquer d'un signe, vous a prescrit d'observer le sabbat et vous a imposé toutes les autres ordonnances » (XXI, 1; cf. XXII, 1, 11; XXIII, 2; XXVII, 3-4, etc.).

Le chrétien est soumis à une autre Loi, aussi l'ancienne n'a-t-elle aucun intérêt pour lui : « Pourquoi parlé-je encore de circoncision tandis que Dieu té-

moigne pour moi? Qu'est-il besoin de ce baptême, à moi qui suis baptisé par l'Esprit-Saint ? » (XXIX, 1). D'ailleurs, beaucoup ont été justifiés sans s'être soumis aux prescriptions légales (XXVII, 5). Les préceptes anciens n'étaient que pour un temps (XL, 1), mais la Loi ancienne n'a pas perdu toute signification, et une exégèse typologique permet de la découvrir (XL sq.).

On peut dire, semble-t-il, que S. Justin voit un certain développement dans l'histoire sainte : la Loi ancienne est dépassée et devenue inutile, mais cependant il ne faut pas la rejeter, car elle annonçait la Nouvelle. C'est une position différente de celles que nous avons rencontrées dans l'Épître du Ps.-Barnabé, mais qui souligne la continuité et la rupture entre les deux Alliances; elle s'exprime dans une exégèse typologique des textes de l'Ancien Testament.

3° *Ptolémée* (*Lettre à Flora*, texte, traduction et introduction par G. Quispel, *Sources chr.*, vol. 24, Paris, 1949). — La signification de la Loi juive faisait question chez les hétérodoxes également; un document gnostique du IIe s. entièrement consacré à ce sujet ne peut pas être négligé, d'autant plus que Ptolémée, dans cette *Lettre à Flora*, devant le même problème que les orthodoxes et usant parfois de procédés exégétiques semblables, est arrivé à une réponse fort différente.

De prime abord, Ptolémée distingue dans la Loi trois parties. « La première partie doit être attribuée à Dieu lui-même et à son activité législative; la seconde à Moïse, non en tant qu'il fut inspiré par Dieu lui-même, mais en tant que, poussé par des considérations personnelles, il ajouta quelques commandements; la troisième aux Anciens du peuple, qui dès le début paraissent avoir introduit d'eux-mêmes quelques préceptes dans le corps de la Loi » (p. 51-53). Que Moïse ait ajouté à la Loi, c'est prouvé par la discussion de Jésus avec les Pharisiens sur le divorce; et l'apport des traditions des Anciens, par la discussion sur le « Corban ». Cette division met en lumière l'élément authentique (ἀληθὲς) que renferme la Loi; celui-ci se divise de nouveau en trois : la « législation pure » (c'est le Décalogue); la « partie mêlée de mal et d'injustice » (la loi du talion); la « partie typique et symbolique » (les sacrifices, la circoncision, le sabbat...). Ces distinctions permettent de faire un tri dans la Loi, et pratiquement d'en rejeter une partie. On remarquera aussi que Ptolémée n'interprète pas la Loi ancienne à partir du Christ : le Fils abolit ce qui était imparfait dans la Loi, c'est tout son rôle; Ptolémée n'a aucun sens du développement de l'histoire sainte; enfin quand il s'agit de donner la signification de la partie typique et symbolique de la Loi, Ptolémée a une exégèse purement morale, sans aucune référence au Salut, à l'inverse des exégèses typologiques ou allégoriques que nous avons rencontrées jusqu'ici; G. Quispel propose d'appeler *éthique* l'exégèse de Ptolémée (p. 35).

Cette interprétation de la Loi juive est à peu près équivalente à celle qui était sous-jacente aux *Testimonia* anticultuels utilisés par le Ps.-Barnabé. L'exposé de Ptolémée est séduisant; il paraît présenter la rupture et la continuité entre les deux Testaments; en réalité il ne le fait pas, puisqu'il rejette une partie de la Loi ancienne, et n'interprète pas ce qu'il en garde à la lumière du Christ, mais à partir de principes à priori. D'où vient cette différence? G. Quispel, qui s'étonne de sa découverte (p. 24), a montré que cette exégèse de la Loi juive n'est qu'une application de la théologie de la gnose valentinienne. Une autre explication ne semble guère possible, et une fois encore on peut constater qu'une exégèse n'est pas caractérisée par la méthode mise en œuvre, mais par les conceptions religieuses et la théologie de son auteur. Ainsi contrairement à F.-M. Sagnard (*Intérêt théologique d'une étude de la gnose chrétienne*, dans *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, XXXIII (1949), p. 162-169), qui affirme que « les gnostiques valentiniens sont partis des mêmes principes que Justin pour interpréter la Loi », on saisit la radicale différence qui sépare l'orthodoxe du gnostique.

4° *Clément d'Alexandrie*. — Dans l'œuvre de Clément d'Alexandrie on pourrait trouver un grand nombre de textes concernant l'exégèse de la Loi juive. Nous ne retiendrons que le ch. XVIII des *Seconds Stromates* (*Sources chr.*, vol. 38, p. 96 sq.), qui à première vue ne semble pas différer de l'exégèse « éthique » de Ptolémée. Clément veut en effet montrer l'excellence de la Loi de Moïse, qui a inspiré les Grecs, et qui manifeste une sagesse admirable. Donnons un exemple : « La Loi dit : si quelqu'un, ayant récemment construit une maison, n'y a pas encore achevé son installation, ou si quelqu'un ayant travaillé une jeune vigne n'a pas encore recueilli de son fruit, ou si quelqu'un étant fiancé à une jeune fille ne l'a pas encore épousée, ceux-là, la loi qui est humaine, ordonne de les renvoyer de l'armée; mesure digne de la sagesse du général, de peur que, tiraillés par l'objet de nos convoitises, nous ne servions dans la guerre sans aucun zèle...; mesure humaine aussi parce que, tenant compte des incertitudes des combats, elle estime injuste que l'un ne tire pas profit de ses propres travaux tandis que l'autre recueille, sans supporter de fatigues, les biens de ceux qui ont peiné » (p. 98-99).

A la différence de Ptolémée, Clément n'opère aucun tri dans les préceptes de la Loi juive; mais comme chez Ptolémée la référence au Christ n'apparaît pas dans ce chapitre des *Stromates*. Cependant, ici Clément se situe en philosophe plutôt qu'en théologien, et il faut se demander quelle place il donne, de façon générale, au Christ. Or il est bien évident que le Christ est au centre de toute sa pensée (cf. C. Mondésert, *op. cit.*, p. 187 sq.). D'ailleurs le fait même de rechercher dans la Loi ancienne le modèle des vertus du « gnostique chrétien » est une preuve que, malgré les apparences, l'exégèse de Clément diffère de celle de Ptolémée. Finalement, dans ce chapitre des *Stromates*, Clément donne une exégèse littérale (cf. le texte cité plus haut), et le plus souvent allégorique, de la Loi juive, en respectant les deux principes fondamentaux : toute la Loi est Parole de Dieu; la Loi ancienne et la Loi nouvelle sont en relation réciproque.

A partir de quelques exemples nous avons pu constater que, chez les Anciens, les textes de la Loi juive pouvaient être interprétés de diverses manières : exégèse typologique, allégorique, littérale, éthique; le même texte peut être aussi expliqué de diverses façons : Origène en donne de nombreux exemples. D'autre part la méthode exégétique ne permet pas de faire très nettement le départ entre les orthodoxes et ceux qui le sont pas. Enfin l'exégèse proposée par un auteur dépend de ses conceptions religieuses et de sa théologie. Il semble qu'il faille conclure, du moins en ce qui concerne les textes législatifs du Pentateuque, que l'exégèse est une expression de la théologie, et non une recherche d'ordre plutôt historique. Cette exégèse dépend de la place reconnue au Christ comme centre de l'histoire religieuse, comme « révélateur » de la volonté du Père, comme réunissant en lui toute l'œuvre du Salut, comme seule voie pour aller à Dieu. Autrement dit, l'exégèse de la Loi ancienne est chez les Pères, pour une bonne part, une véritable théologie morale; par là on en saisit l'importance : c'est la vie chrétienne qui est en jeu.

III. L'HISTOIRE D'ISRAËL. — L'interprétation des textes concernant l'histoire d'Israël ne posait pas

autant de difficultés que la Loi proprement dite. L'exégèse des Pères a ici sa source dans l'Ancien Testament lui-même : les livres bibliques les plus récents comportent souvent des « relectures » des anciens récits : par exemple le Second Isaïe, voyant le retour d'exil comme le nouvel Exode, met en lumière la signification religieuse des récits conservés par les traditions anciennes; le judaïsme a connu la même méthode d'interprétation. Bien plus les auteurs du Nouveau Testament, les évangélistes spécialement, ont sans cesse devant les yeux les figures et les événements de l'histoire d'Israël pour décrire la vie et l'action de Jésus, si bien qu'il apparaît comme certain que Jésus lui-même s'est présenté en référence à l'histoire du Peuple de Dieu.

Les Pères ont suivi d'une façon générale cette ligne exégétique si ancienne; aussi nous trouvons-nous, pour ainsi dire, dans le domaine propre à l'exégèse typologique, où l'Ancien Testament est figure, type du Nouveau; mieux, la révélation du Christ permet de saisir le sens véritable des événements anciens, où la réalité restait voilée, manifestée seulement en image.

Les études actuelles prêtent une attention particulière à l'exégèse patristique des textes concernant l'histoire d'Israël, à partir soit d'un personnage, soit d'un événement, soit d'un thème; pour donner quelques exemples on peut citer les articles de J. Daniélou et de B. Botte, dans *Abraham, Père des croyants*, *Cahiers Sion.*, 1951, p. 160-187; ceux de A. Luneau, R.-M. Tonneau, J. Daniélou, dans *Moïse, l'homme de l'Alliance*, *Cahiers Sion.*, 1955; de G. Bardy, M. Hayek, P. Hervé de l'Incarnation, dans *Élie le Prophète*, vol. I, *Études carmél.*, 1956, p. 131-207; G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique*, dans *Rev. Bibl.*, XXXV (1926), p. 496-509; XXXVI (1927), p. 25-45; F. J. Dölger, *Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe*, dans *Ant. und Christ.*, II, (1930), p. 63-69; Id., *Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe*, *ibid.*, p. 70-79; Per Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Upsal, 1942. Nous ne nous étendrons pas sur ce sujet; cependant nous pouvons proposer les remarques suivantes.

Les récits de l'histoire d'Israël n'ont pas été interprétés uniquement selon une méthode typologique, l'allégorie intervient également. D'autre part les Pères ne se sont pas limités à présenter l'histoire d'Israël comme figure de l'œuvre du Christ, ils en ont également dégagé la valeur exemplaire. La *Vie de Moïse* par Grégoire de Nysse donne des exemples de ces divers aspects; de même les homélies d'Origène.

Pour trouver en résumé l'exégèse ancienne des textes bibliques concernant l'histoire d'Israël, on peut se référer au livre XII du *Contra Faustum* de S. Augustin. Dans cet ouvrage, l'histoire d'Israël commence à la Création et se poursuit, à travers les textes prophétiques, au-delà du Pentateuque. D'autre part il s'agit d'un écrit de controverse, et S. Augustin explique clairement le but qu'il poursuit : « Nous allons démontrer que les prédictions (des prophètes) concernent le Christ, que par elles se trouve apporté un appui considérable pour prouver et assurer notre foi, qu'ils ont mené une vie tout à fait en rapport avec leur prophétie. »

Parmi ces trois points, le premier justifie à peu près tous les développements de ce livre du *Contra Faustum :* il oblige en effet à rechercher dans tout l'Ancien Testament les « annonces » du Christ. Par suite, cette exégèse se présente comme un recueil d'exemples en faveur d'une thèse à démontrer; ainsi ce « manuel de typologie » est en réalité une argumentation théologique fondée de cette façon : les Apôtres ont affirmé que tout ce que nous lisons dans les Écritures a été accompli dans le Christ; que c'est de lui qu'elles ont été écrites, selon le témoignage du Christ lui-même; par suite celui qui ne peut montrer que le Christ a été annoncé par les prophètes juifs ne comprend rien, car ni les Apôtres, ni le Christ, ni les Livres saints ne peuvent mentir (*op. cit.*, XII, 6). L'exégèse de S. Augustin apparaît doublement théologique : en raison du but poursuivi par l'auteur, en raison de l'emploi de cette exégèse dans les Écritures elles-mêmes.

Comment Augustin va-t-il réaliser sa démonstration? Il sait que tout l'Ancien Testament a été « dit » du Christ, ou à cause de lui, mais que cependant certaines prophéties sont présentées en allégorie ou en énigme; il reste que les rapports entre les deux Testaments sont, de façon générale, assez manifestes pour que l'on puisse saisir le sens de l'ensemble et par suite interpréter les passages obscurs (*op. cit.*, XII, 7). Augustin va donner ensuite de nombreux exemples des figures du Christ dans l'Ancien Testament; souvent les rapports peuvent nous paraître fort lointains et artificiels. Ici encore la méthode exégétique n'est pas caractéristique, mais il apparaît nettement que le texte de l'Ancien Testament compte moins en lui-même que la position théologique d'Augustin vis à-vis de Fauste, et que le Nouveau Testament qui donne leur sens aux réalités anciennes.

Il faut noter enfin l'importance spéciale des commentaires du ch. XII de l'*Exode*, qui rapporte la célébration de la Pâque juive; c'était le thème ordinaire de la prédication chrétienne pour la fête de Pâque. Les trois volumes d'*Homélies pascales* publiées dans la collection *Sources chr.* (vol. 27, 36, 48, Paris, 1950, 1953, 1957) mettent en évidence, comme l'écrit l'éditeur P. Nautin, que « pour un chrétien, expliquer la Pâque ancienne, c'est parler du Christ rédempteur, dont l'agneau était la figure, du baptême annoncé par l'onction de sang que les Hébreux faisaient sur les portes de leurs maisons, et de l'Eucharistie qui est notre repas pascal. Toute la doctrine du salut, c.-à-d. l'essentiel de la doctrine chrétienne, était impliquée dans cette occasion » (*Sources chr.*, vol. 36, p. 9).

Du point de vue des méthodes employées pour l'interprétation des livres saints, l'exégèse patristique diffère peu, qu'il s'agisse des textes concernant l'histoire d'Israël ou qu'il s'agisse de la Loi. Mais si, vis-à-vis de la Loi, un dépassement s'imposait de la part des chrétiens, face à l'histoire d'Israël, c'est la continuité entre les deux Testaments qui guide l'exégèse et que manifeste la typologie; dans le premier cas il fallait mettre en évidence la nouveauté du christianisme; dans le second, l'unité de l'œuvre salvifique de Dieu.

IV. L'HISTOIRE DU MONDE. — Il est vrai, et le *Contra Faustum* de S. Augustin en donne un exemple, que les Pères n'ont souvent pas considéré de manière différente les premiers chapitres de la Genèse et les récits concernant l'histoire d'Israël; l'exégèse typologique ou allégorique s'applique très bien aux figures d'Adam, d'Abel, de Caïn, de Noé; à l'œuvre de la création, au déluge... Mais la distinction que nous avons proposée permet de mettre en valeur un fait important : il s'agit du nombre considérable des commentaires sur l'œuvre des six jours. Ce fait mériterait une étude approfondie; nous nous limiterons à un rapide inventaire de la tradition ancienne, et nous essaierons d'en dégager la signification.

1° *Les commentaires de l'hexaéméron jusqu'au V^e siècle.* — Le plus ancien commentaire de l'Hexaéméron qui nous soit conservé se trouve dans le *second livre à Autolycus* (X-XXXII) de Théophile d'Antioche († vers 185) (*Sources chr.*, vol. 20, p. 122-185). L'auteur veut prouver la supériorité intellectuelle des chrétiens, et pour cela expose leur enseignement, en parti-

culier dans les domaines où la comparaison avec les païens est possible.

C'est vraisemblablement au IIe s. également, et dans le même climat apologétique, qu'il faut situer les auteurs dont Eusèbe de Césarée nous a conservé les noms : « De ces ouvrages voici ceux que nous avons connus : ...ceux de Maxime sur la question maintes fois agitée chez les hérétiques : *D'où vient le mal et que la matière est créée*, ceux de Candidus *sur l'Hexaéméron*, ceux d'Apion sur le même sujet » (*H. E.*, V, XXVII; *Sources chr.*, vol. 41, Paris, 1955, p. 73). Eusèbe signale encore un commentaire *sur l'Hexaéméron* de Rhodon, un adversaire de Tatien (*H. E.*, V, XIII, 8; *ibid.*, p. 44).

Au début du IIIe s., nous rencontrons le *Traité sur l'Univers* auquel renvoie l'auteur de l'*Elenchos contre toutes les hérésies;* nous connaissons encore ce traité par une brève analyse de Photius, une allusion de Jean Philopon, et un extrait conservé dans les *Sacra Parallela* (cf. P. Nautin, *Hippolyte et Josipe*, Paris, 1947, p. 71-79; B. Botte, *Note sur l'auteur du De universo attribué à S. Hippolyte*, dans *Rech. de Théol. anc. et méd.*, XVIII (1951), p. 5-18).

Les apologies laissent place aux commentaires. Dans le catalogue des œuvres d'Hippolyte, Eusèbe de Césarée (*H. E.*, VI, XXII; éd. cit., p. 122) commence par les deux ouvrages : *Sur l'Hexaéméron*, *Sur ce qui suit l'Hexaéméron*. S. Jérôme (*De viris illustribus*, 61; éd. Richardson, dans *Texte und Untersuchungen*, XIV, 1, Leipzig, 1896, p. 35) semble remplacer le second ouvrage mentionné par Eusèbe par un *commentaire sur l'Exode*, et il parle en outre d'un *commentaire sur la Genèse*. De toute façon, sur le début de la Genèse, il ne nous reste que quelques fragments (cf. R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (fragments tirés des chaînes)*, dans *Studi e Testi*, nº 201, Rome, 1959, p. 25-26).

Clément d'Alexandrie a peut-être commenté le début de la Genèse dans ses *Hypotyposes*, que nous ne connaissons que par la mention d'Eusèbe (*H. E.*, VI, XIII, 12; éd. cit., p. 104). Origène avait écrit *12 livres sur la Genèse* (cf. Eusèbe, *H. E.*, VI, XXIV, 2; éd. cit., p. 124), dont il ne reste que des fragments (cf. R. Devreesse, *op. cit.*, p. 26 sq.). Dans la version latine de Rufin, nous avons conservé *16 homélies sur la Genèse* parmi lesquelles la première porte sur la création (trad. dans *Sources chr.*, vol. 7). L'existence d'autres homélies sur la Genèse est certaine selon R. Devreesse (*op. cit.*, p. 28, n. 1). Parmi les papyrus de Toura on a découvert une importante partie d'un commentaire de Didyme *sur la Genèse* (L. Doutreleau, *Que savons-nous aujourd'hui des papyrus de Toura?*, dans *Rech. Sc. Rel.*, XLIII, 1955, p. 163).

Eustathe d'Antioche († avant 337) a probablement écrit un commentaire sur l'Hexaéméron (cf. M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille, 1948, p. 84-85), mais celui qu'on lui attribue (*P. G.*, XVIII, 707-794) lui est postérieur (E. Zoepfl, *op. cit.*).

Eusèbe d'Émèse († vers 359) a sans doute rédigé des *Questions sur l'Ancien Testament*, qui faisaient une place spéciale aux premiers chapitres de la Genèse; nous ne possédons que des fragments (E.-M. Buytaert, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse. Étude critique et historique*, Louvain, 1949; mieux, R. Devreesse, *op. cit.*, p. 55 sq.).

Basile de Césarée († 1er janv. 379) a laissé *9 homélies sur l'Hexaéméron* (texte grec, introduction et traduction par St. Giet, Paris, 1949, *Sources chr.*, vol. 26). Le succès de ces homélies fut tel que vingt ans après la mort de leur auteur, elles étaient déjà traduites en latin et utilisées par S. Augustin (E. Amand de Mendieta et Stig Y. Rudberg, *Eustathius. Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée*. Édition critique dans *Texte und Untersuchungen*, LXVI, Berlin, 1958).

Grégoire de Nysse, pour continuer et défendre l'œuvre de son frère Basile, et aussi pour répondre aux difficultés qu'ont toujours soulevées les premiers chapitres de la Genèse, composa un ouvrage *sur la Création de l'homme* (*P. G.*, XLIV, 123-246; trad. par J. Laplace, *Sources chr.*, vol. 6, Paris, 1943) et un autre *sur l'Hexaéméron* (*P. G.*, XLIV, 61-124). En outre deux *homélies sur la création de l'homme* ont été attribuées à Basile ou à Grégoire; en réalité, il faut distinguer une forme longue (*P. G.*, XXX, 9 A-61 D), plus tardive, et une forme brève (*P. G.*, XLIV, 257 A-297 A), originale, mais la critique n'en a pas encore déterminé l'auteur d'une façon certaine.

Deux séries d'homélies de Jean Chrysostome fournissent chacune un commentaire sur l'Hexaéméron; 8 sur les *9 homélies sur la Genèse* données au cours du carême 386 se rapportent aux premiers chapitres de ce livre biblique (*P. G.*, LIV, 581-630); quant à la série des 67 homélies que l'on date de 388 (*P. G.*, LIII-LIV, 580), elles constituent un *commentaire* complet *du livre de la Genèse*.

On connaît de Sévérien de Gabala († après 408), *6 homélies sur l'Hexaéméron* (*P. G.*, LVI, 429-500; cf. J. Zellinger, *Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala*, Münster-i.-W., 1916).

Théodore de Mopsueste († 428) a commenté le livre de la Genèse (cf. R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, dans *Studi e testi*, nº 141, Rome, 1948, p. 5-26; R.-M. Tonneau, *Théodore de Mopsueste. Interprétation (du Livre) de la Genèse (Vat. Syr. 120, ff. I-IV)*, dans *Le Muséon*, LXVI, 1953, p. 45-64; R. Devreesse, *Les anciens commentateurs...*, p. 174 sq.). Quelques éléments de la pensée de Théodore de Mopsueste sur le début de la Genèse se retrouvent dans la *Controverse avec les Macédoniens* (éd. F. Nau, *Patr. Orient.*, IX, 5 (1913), p. 637-667).

Les importantes *Questions sur l'Octateuque* de Théodoret de Cyr († vers 460) doivent être signalées, mais les travaux de ce genre abondent dans la littérature patristique (G. Bardy, *La littérature patristique des « Quæstiones et responsiones » sur l'Écriture sainte*, dans *Rev. Bibl.*, 1932-1933).

Chez les Latins, nous signalerons d'abord le *De fabrica mundi*, qui est probablement une œuvre de Victorin de Pettau (*C. S. E. L.*, XLIX, p. 3-9; *P. L.*, V, 301-316); le *De opificio Dei* de Lactance (*C. S. E. L.*, XXVII, p. 3-64; *P. L.*, VII, 9-78). Citons aussi le *Traité sur la Genèse* qu'il faut peut-être attribuer à Priscillien (*C. S. E. L.*, XVIII, p. 62-68).

S. Jérôme a laissé des *Quæstiones hebraicæ in Genesim* (*P. L.*, XXIII, 935-1010).

Beaucoup plus remarquables sont les *6 livres sur l'Hexaéméron* rédigés par S. Ambroise, à partir de 9 homélies données durant la semaine sainte 386, selon P. Courcelle (*Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris, 1950, p. 101-102), contre J.-R. Palanque qui proposait l'année 387. Cet ouvrage de S. Ambroise se trouve dans *C. S. E. L.*, XXXII, 1, p. 3-261, ou *P. L.*, XIV, 123-274.

S. Augustin est revenu plusieurs fois sur les premiers chapitres de la Genèse; d'abord vers 388, dans les *Deux livres De Genesi contra Manichæos;* puis, en 393-394, il tenta une nouvelle explication, qu'il interrompit après le commentaire de Gen., I : c'est le *De Genesi ad litteram imperfectus liber;* de 401 à 415 furent rédigés les *12 livres, de Genesi ad litteram*, qui traitent les trois premiers chapitres de la Genèse; ces trois ouvrages se trouvent en *P. L.*, XXXIV, 173-486. Mais il faut encore ajouter les derniers livres des *Confessions*, qui constituent un véritable commentaire de l'œuvre de la création; le *De Civitate Dei* fournirait

de nombreux éléments; enfin on pourrait retrouver l'écho des grands ouvrages de S. Augustin dans ses *Sermons*, et le *De catechizandis rudibus* montre la place qu'avaient les premiers chapitres de la Genèse dans la catéchèse chrétienne.

Parmi les écrits en langue syriaque, nous possédons un bref commentaire de S. Éphrem (vers 306-373) sur la Genèse (R.-M. Tonneau, *Sancti Ephræmi Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, Louvain, 1955, dans *C. S. C. O.*, vol. 152 [texte] et 153 [trad. lat.]); il faut citer aussi les Hymnes sur le Paradis (E. Beck, *Des heiligen Ephräm des Syrers Hymnen de Paradiso et contra Julianum*, Louvain, 1957, dans *C. S. C. O.*, vol. 174 [texte] et 175 [trad. allem.]; cf. R. Lavenant, *Trois hymnes de S. Éphrem sur le Paradis*, dans *L'Orient Syrien*, v, 1960, p. 33-46). On a attribué à tort à Éphrem ou à son école l'ouvrage intitulé *La Caverne aux trésors;* il s'agit d'un dialogue entre un Juif converti et un Juif endurci (C. Bezold, *Die Schatzhöhle*, Leipzig, 1883); la rédaction de cet ouvrage doit se situer aux environs de 350, et l'on peut déceler des retouches nestoriennes datant du VI^e^ s. (A. Gœtze, *Die Schatzhöhle. Überlieferung und Quellen*, Heidelberg, 1922; Id., *Die Nachwirkung der Schatzhöhle*, dans *Zeitschrift für Semitistik*, vol. II, 1924, p. 51-94; vol. III, 1924, p. 53-71; 153-177).

Narsaï (399-503) a laissé de nombreuses homélies (Mingana, *Narsaï Doctoris syri homiliæ et carmina*, Mossoul, 1905); quelques-unes commentent le début de la Genèse (cf. Ph. Pignoux, *Homélie de Narsaï sur la création d'Adam et d'Ève et sur la transgression du commandement*, dans *L'Orient Syrien*, VII, 1962, p. 307-336; Id., *Homélie de Narsaï sur la création du monde*, *ibid.*, p. 477-506; Id., *Homélie de Narsaï sur le mot « au commencement » et sur l'essence divine*, *ibid.*, VIII, 1963, p. 227-250).

J.-J. Overbeck (*S. Ephræmi Syri, Rabulæ episcopi Edesseni, Balæi aliorumque opera selecta*, Oxford, 1865, p. 74-104) avait édité cinq homélies syriaques parmi lesquelles deux concernent la création du monde et la chute d'Adam. Elles ont été étudiées et traduites en français par T. Jansma (dans *L'Orient Syrien*, v, 1960, p. 159-182, 253-292, 385-400). Il s'agirait « d'œuvres d'un auteur grec qui a vécu dans la sphère d'influence de l'exégèse antiochienne, à une époque se situant entre la publication de l'*Interprétation du livre de la Création* de Théodore de Mopsueste, et la fermeture de l'École des Perses à Édesse en 489 ».

Jacques de Sarug (vers 450-521), dont l'orthodoxie est encore discutée, a laissé un nombre considérable d'homélies, parmi lesquelles sept constituent un commentaire de l'Hexaéméron (T. Jansma, *L'Hexaéméron de Jacques de Sarug*, dans *L'Orient Syrien*, IV, 1959, p. 3-42; 129-162; 253-284).

Le traité *De Deo* de l'arménien Eznik de Kolb (*Patr. Orient.*, XXVIII, Paris, 1959, p. 409 sq.), composé entre 441 et 448, n'est pas un ouvrage exégétique, mais présente des éléments sur la signification du récit de la création.

A cette liste déjà longue, on pourrait encore ajouter; mais à côté des ouvrages importants cités jusqu'ici, il faut rappeler que la littérature homilétique pourrait fournir un grand nombre de textes, qui sont la preuve que sans cesse les premiers chapitres de la Genèse ont été commentés et présentés aux chrétiens. Nous retiendrons deux textes qui montrent que le récit de la création faisait vraiment partie de l'enseignement habituel : ce sont la *Démonstration de la Prédication apostolique*, de S. Irénée (ch. IV-XVII), et l'exemple de catéchèse que S. Augustin donne dans le *De catechizandis rudibus* (cf. J. Daniélou, *L'histoire du Salut dans la catéchèse*, dans *La Maison-Dieu*, n° 30 [1952], p. 19-35). L'attention particulière au début du Livre de la Genèse ne s'est pas arrêtée au V^e^ s.; tout au cours des périodes suivantes les ouvrages sur ce sujet se multiplient, mais en perdant de plus en plus leurs attaches avec la prédication et la vie chrétiennes.

2° *Signification des commentaires de l'Hexaéméron.* — Les anciens commentaires de l'Hexaéméron ont fait l'objet de diverses recherches; on s'est peu intéressé cependant à la pensée religieuse et à la théologie dont ils sont l'expression (M.-P. Cruice, *Essai critique sur l'Hexaéméron de S. Basile*, Paris, 1844; P. Duhem, *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. II, Paris, 1914 : *La cosmologie des Pères de l'Église*, p. 393-504). Les commentaires sur l'Hexaéméron se présentent sous des formes très diverses : intégrés à des ouvrages apologétiques, en série d'homélies, dans les commentaires sur la Genèse ou les Questions sur le texte sacré. De même toutes les méthodes exégétiques sont plus ou moins représentées; la première homélie d'Origène est assez remarquable de ce point de vue : les textes de la Genèse sont mis en rapport avec ceux du Nouveau Testament, ce qui permet à l'auteur d'indiquer que « c'est dans son Verbe que Dieu fit le ciel et la terre »; par contre les ténèbres qui couvraient la terre à l'origine symbolisent le Diable; une notation d'exégèse littérale ensuite : « Dieu appelle la lumière : Jour, et les ténèbres : Nuit »; le sens « spirituel » enfin permet d'expliquer « pourquoi Dieu a dit : ce fut un jour, et non pas ce fut le premier jour. C'est parce que le temps n'existait pas avant le monde, mais qu'il a commencé à partir des jours suivants. »

Mais nous savons déjà qu'il ne faut pas uniquement se fier aux différences dans la méthode exégétique pour distinguer les auteurs, mais plutôt se demander quelle pensée religieuse a voulu s'exprimer à travers le commentaire du texte scripturaire. On rejoint d'ailleurs la question que pose le nombre assez considérable des explications de l'Hexaéméron : pourquoi les Pères semblent-ils avoir porté un intérêt particulier à ces premiers chapitres de la Bible? Là encore le problème est d'ordre théologique. Il n'est pas suffisant d'invoquer l'influence de la liturgie sur la prédication. Il est bien vrai que très tôt, la Création et le Déluge ont été considérés comme des figures du baptême (Tertullien, *De Baptismo*, III-IV). Il est assez probable qu'à l'origine la prière eucharistique donnait une plus grande place à la bénédiction de louange au Dieu Créateur (cf. J.-P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la « bénédiction juive » et de l' « eucharistie » chrétienne*, dans *Rev. Bibl.*, LXV, 1958, p. 371-399). Il est sûr qu'au IV^e^ s., la liturgie du Carême empruntait beaucoup aux livres historiques de l'Ancien Testament : par suite les lectures liturgiques furent l'occasion de commentaires de l'Hexaéméron. Tous ces faits d'histoire liturgique posent de nouvelles questions : pourquoi cette liaison entre baptême et création? pourquoi la catéchèse de l'Église se développe-t-elle sous la forme d'une histoire? S. Ambroise, qui avait grand souci d'éducation morale et spirituelle des catéchumènes, reprend cependant l'histoire des Patriarches (*De myst.*, I, 1). Encore une fois nous sommes renvoyés à la recherche d'une réponse théologique.

D'autres faits peuvent encore nous y contraindre. Cette attention spéciale aux premiers chapitres de la Genèse n'a pas attendu le IV^e^ s. pour se développer, et elle est probablement antérieure aux organisations liturgiques. Le témoignage de la *Démonstration de la prédication apostolique*, ouvrage de S. Irénée, suffit pour affirmer que, dès la fin du second siècle, l'enseignement chrétien se présentait sous cette forme d'une histoire du Salut. Bien plus, ces résumés de foi que sont les symboles énumèrent les grands événements de l'histoire du Salut en commençant par la mention du

Dieu Créateur. Enfin il y a cette insistance des premiers apologistes sur les questions soulevées par le début du livre de la Genèse. Ce courant de pensée, dont Théophile d'Antioche est pour nous le plus ancien témoin, se développera et se maintiendra même dans les homélies, et à plus forte raison dans les *Commentaires* et les *Quæstiones*. Ainsi les homélies de S. Basile sont loin d'être des improvisations, mais elles constituent un véritable traité; quant à Grégoire de Nysse, tout en voulant compléter et défendre l'œuvre de son frère, il reprend la polémique contre les idées stoïciennes (E. Corsini, *Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'Hexaéméron de Grégoire de Nysse*, dans *Studia Patristica*, vol. I, p. 94-103). Dans cette ligne, on peut entrevoir déjà qu'un des motifs de l'intérêt des Pères pour les premiers chapitres de la Genèse se trouve dans l'opposition qui sépare la Bible des philosophies.

Si apparemment le but principal de Théophile d'Antioche, lorsqu'il rapporte et commente les premiers chapitres de la Genèse, est de prouver la supériorité des auteurs sacrés, on s'aperçoit assez vite qu'il en vient à un exposé de la foi. Comme le remarquait G. Bardy (*Sources chr.*, vol. 20, Introd., p. 21) : « Théophile essaie de donner une démonstration positive, ou mieux encore un enseignement dégagé de toute controverse. » Ainsi Dieu est présenté comme Créateur et n'agissant pas comme les hommes (*A Autol.*, II, 13); Dieu agit par son Verbe *(ibid.)*; Dieu est spirituel, invisible, mais il se manifeste par son Verbe (*ibid.*, II, 22). Les premiers chapitres de la Genèse sont aussi l'occasion d'affirmer le Dieu Trinité et son action dans le monde qu'il a créé; par le fait même les hommes se trouvent situés dans une histoire, c.-à-d. dans un mouvement temporel qui a une origine, qui se développe d'une façon successive et qui est tendu vers un but. Cette conception « historique » s'est dégagée également dans la réflexion sur le fait de la Rédemption : le témoin le plus ancien et le plus explicite est pour nous S. Irénée, qui a longuement développé le thème de la « récapitulation ». Mais, avant l'*Adversus hæreses*, dès les premières exégèses typologiques de S. Paul, l'originalité du christianisme vient bien de cette conception historique du Salut (O. Rousseau, *Les Pères de l'Église et la théologie du Temps*, dans *La Maison-Dieu*, n° 30 [1952], p. 36-55; Id., *La typologie augustinienne de l'Hexaéméron et la théologie du Temps*, *ibid.*, n° 65 [1961], p. 80-95). On ne peut songer à entreprendre une étude détaillée de la théologie de l'histoire; il suffit de reconnaître que nous touchons là le centre de la révélation chrétienne, et de constater la place qui revient alors aux premiers chapitres de la Genèse, afin de donner, semble-t-il, la raison de l'intérêt que les Pères ont porté à ces textes bibliques, et de déterminer par là le souci qui les guidera dans leur exégèse; vues sous cet angle, beaucoup de leurs interprétations qui nous paraissent curieuses, insignifiantes, subtilités sans intérêt, retrouveraient leur valeur. L'exemple le plus typique est ce mystérieux commentaire de l'Hexaéméron qui se trouve à la fin des *Confessions* de S. Augustin. P. Courcelle (*op. cit.*, p. 13 sq.; 247 sq.) accuse trop la distinction entre les livres biographiques et les livres théologiques dans les *Confessions*. Chr. Mohrmann (*Observations sur les Confessions de S. Augustin*, dans *Rev. des Sc. Rel.*, XXXIII, 1959, p. 360-371) note au contraire la continuité de l'ouvrage augustinien : « c'est un livre d'inspiration biblique », « une œuvre de pleine maturité qui reflète l'image de la théologie augustinienne si profondément biblique ». Déjà, M. Wundt (*Augustins Konfessionen*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, LXXII, 1923, p. 185 sq.) avait souligné le rapport entre la manière dont Augustin conçoit la catéchèse et l'ordonnance des *Confessions;* P. Courcelle a montré (*op. cit.*, p. 92-106) quelle influence ont eue chez Augustin les sermons d'Ambroise sur l'Hexaéméron. Cela porte à croire que tout l'ouvrage d'Augustin est théologique; la base de la méditation est l'histoire des actions de Dieu : celle qui a fait naître le chrétien Augustin, comme celle qui a fait naître le monde. En tout cas, si l'on considère dans leur ensemble les traités anciens sur l'Hexaéméron, il est impossible de ne pas sentir combien la pensée religieuse qu'ils supposent s'accorde avec le dessin d'Augustin dans son autobiographie théologique.

Tout en tenant compte de cette originalité de l'exégèse chrétienne, il reste que les commentaires sur l'Hexaéméron ont été spécialement marqués par les influences étrangères (pour les rapports avec l'hellénisme, voir F. E. Robbins, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago, 1912; pour les rapports avec le rabbinisme : A. Levene, *The early Syrian Fathers on Genesis*, Londres, 1951). D'autre part il semble s'être constitué assez rapidement un fond commun d'interprétations, dans lequel les auteurs ont ensuite puisé, sans toujours beaucoup d'intelligence et de cohérence; T. Jansma (*art. cit.*, p. 278) émet cette hypothèse au terme d'une comparaison entre les écrits des auteurs grecs et syriaques sur l'Hexaéméron et Jacques de Sarug. Il est difficile d'expliquer autrement la parenté entre tant d'auteurs si divers.

Conclusion. — Il est tout à fait remarquable que dans l'Ancien Testament, hormis le Psautier, ce sont les livres historiques, et spécialement ceux du Pentateuque, qui ont été les plus utilisés et les plus commentés par les chrétiens. Si le christianisme était une philosophie ou une éthique, il est probable que, dans la Bible, les livres de Sagesse auraient davantage eu la faveur. Mais le christianisme est une révélation de Dieu dans une histoire et c'est cette histoire qu'il importe de connaître. On saisit par là la place considérable du Pentateuque dans l'exégèse ancienne, mais en même temps on met en relief un caractère particulier de cette exégèse : elle est animée par le souci pastoral — les Pères sont pour la plupart des évêques ayant la charge du Peuple chrétien — de la Parole de Dieu qui doit être présentée à tous. Ceci distingue profondément l'exégèse ancienne de l'exégèse moderne, et implique de ne pas invoquer le témoignage des Pères pour des questions qu'ils ne se posaient pas. En replaçant dans le climat où elle est née l'interprétation des textes bibliques par les Pères, on peut en découvrir la richesse derrière les méthodes exégétiques employées. Leurs commentaires sont en effet l'expression du mystère chrétien et les témoins de l'édification de l'Église.

J.-P. Bouhot.

II. L'ÉPOQUE MÉDIÉVALE. — Les auteurs médiévaux ont tenu à ne pas perdre l'héritage des Pères. Si leur attention est plus portée sur l'Évangile, le N. T., les Psaumes ou le Cantique, le Pentateuque n'est pas pour autant oublié. Voir U. Chevalier, *Répertoire...*, *Biobibliographie*, 2 vol., 1894-1899; Hurter, *Nomenclator literarius...*, 3e éd., 5 vol., 1903-1913; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe s.*, 2 vol, 1933-1934; surtout F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Ævi* [10 200 nos], 7 vol., Madrid, 1950-1962. Et qu'il me soit permis de remercier ici le R. P. H. Barré pour l'aide apportée à mon travail.

I. Les Œuvres. — 1° *VIIIe-XIe siècles.* — Au VIIIe s. Bède le Vénérable (673-735) consacre 4 livres à l'*Hexaemeron* (Stegmüller, n° 1598; les numéros entre parenthèses renverront à cet ouvrage où l'on trouvera les indications essentielles) et un opuscule *De sex ætatibus mundi* (1600), où il touche aux premiers chapitres de la Genèse; il en reprend des éléments dans

sa troisième *Épître* à Plegwyn (1599), sur le *De sex ætatibus sæculi*. Il traite de points plus particuliers de l'Exode et des Nombres dans *Ep. 14 ad Accam de mansionibus filiorum Israel* (1601) et le *De tabernaculo et vasis ejus ac vestibus sacerdotum* (1602). Dans ses œuvres se sont glissés (cf. H. Weisweiler, *Die handschriftliche Vorlagen zum Erstdruck von Ps.-Beda in Psalmorum librum Exegesis*, dans *Biblica*, XVIII, 1937, p. 197-204) des commentaires des cinq livres Genèse-Deutéronome (1647-1651), un *De opere sex dierum* (1652), des *Quæstiones* sur la Genèse, dépendantes de S. Jérôme, Isidore et Augustin (1653-1654), et sur les quatre autres livres (1655-1658). Wicbodus, abbé de Périgueux vers 778, compose aussi un *Liber quæstionum super librum Genesis cap. 1-3* (8376; cf. *Rev. bibl.*, 1933, p. 24-26, où G. Bardy l'identifie au Pseudo-Bède), un autre sur l'Exode et beaucoup d'autres livres de l'A. T. (8377). On est moins sûr des dates de Strabo de Cambridge, peut-être frère de Bède, qui commente la Genèse (7962), et de Winitharius de S.-Gall qui touche à certaines questions du Pentateuque dans son *Liber Peritimologiarum* (8383), et rédige aussi des *Dicta de quinque libris Moysi* (8384) ainsi que quatre commentaires sur Genèse-Nombres (8385-8388).

La renaissance carolingienne se fait sentir au IXe s. et est marquée en notre domaine par trois noms. Claude de Turin, mort vers 827, compose trois livres sur la Genèse (1949-1950), quatre sur l'Exode (1950), un *Leviticus, liber informationum litteræ et spiritus* (1951); un commentaire des Nombres serait perdu. Raban Maur († 856), outre un *Glossarium* (7019), donne quatre livres sur la Genèse (7021); il commente les bénédictions des patriarches (7021, 1), la Pâque et l'agneau pascal (7023, 1 et 2). On peut lui reconnaître sept livres sur le Lévitique (7024), quatre sur les Nombres (7025), quatre sur le Deutéronome (7029). D'autres sur le Pentateuque doivent être attribués à un Pseudo-Raban Maur ou à Walafrid Strabon († 849), abréviateur du maître (8316-8320). Enfin Paschase Radbert († 865) reprend les bénédictions des patriarches (6260).

Mais d'autres œuvres doivent être mentionnées. Alcuin († 804) qui rédige *281 interrogationes et responsiones in Genesim* (1085) et peut-être le *De benedictionibus Jacob* (3409-3410; voir *infra*). Angelomus de Luxeuil († 855) commente la Genèse (1334). Auxilius (vers 895) traite 137 questions sur ce même livre (1558). Fréculfe de Lisieux (vers 850) a probablement une Genèse (2331) tandis que Gymnasius (date incertaine) travaille l'Exode au dire d'Albert le Grand (3061). Haimo d'Auxerre (vers 840-865) a peut-être commenté le Pentateuque (3064), Jean Diacre (vers 880) l'a certainement fait (4428-4432). A l'évêque Prudentius Galindo Trecensis on ne doit pour le Pentateuque qu'un florilège sur certains préceptes (7015). Il n'est pas sûr qu'une Genèse doive être attribuée à Wernbert de S.-Gall, mort en 884 (8345).

Le Xe s. est plus pauvre. Remi d'Auxerre († 908) appartient plutôt à l'âge précédent et laisse une œuvre abondante sur le Pentateuque : deux Genèse (7194-7195), et peut-être un ensemble Genèse-Deutéronome (7196-7200, le dernier paraît sûr). A l'archevêque Bruno de Cologne († 965) est parfois attribué un Pentateuque que d'autres attribuent à Bruno de Segni. On ne sait trop à quelle date référer le Ps.-Haimo de Halberstadt et ses gloses sur quelques versets du Pentateuque (3074) et le *De decem tentationibus populi Israel in deserto* (3411) du Pseudo-Jérôme; le *De benedictionibus Jacob* (3409-3410) de ce dernier semble devoir être attribué à Alcuin († 804). Remi de Trèves vers 1000 clôt la période en commentant l'ensemble Genèse-Deutéronome (7251), ainsi que Aelfric le Grammairien, auquel on devrait un *Compendium historiarum V. T. et N. T.* et un Heptateuque (939-940).

Le XIe s. est dominé par les interprétations de Pierre Damien, l'évêque d'Ostie, qui meurt à Faenza en 1072. On lui doit les ouvrages suivants : *Expositio mystica historiarum libri Gen.* I-XXXVIII, 12 (6599), *De Decalogo et decem Ægypti plagis* (6600), *De quadraginta duabus Hebræorum mansionibus* (6601); à un disciple reviennent des *Testimonia* sur l'ensemble *Genèse-Deutéronome* (6602). Mais à Anselme de Canterbury (1033-1100) on doit un *Hexaemeron* (1350). A côté d'eux il convient de citer Erhard de Lünebourg (Pentateuque [2248]), Ferreus Cassinensis (*Glossa in librum Exodi* [2272]), Hermann Contractus (*De sex mundi ætatibus* [3238]), Jean de Nivelles (*Allegationes V. T. et N. T.*, 4834). C'est aussi l'époque du commentateur juif de la Genèse Isaac ben Jesus († 1057).

2° *XIIe siècle.* — Comme on peut s'y attendre, c'est le XIIe s. qui va témoigner de l'efflorescence des études en Occident, sans oublier les travaux parallèles de l'Orient, comme celui de Bar Šalibi. Les noms les plus célèbres sont ceux d'Arno de Reichersberg (vers 1100-1175, *Hexaemeron* [1438]), de Rupert de Deutz († 1129, Genèse-Nombres [7549-7553]), d'Abélard († 1142, *Hexaemeron* [6376]), *Planctus Dinæ, filiæ Jacob, Planctus Jacob super filios suos* (6376, 1 et 2), de Bruno d'Asti († 1123, Genèse-Deutéronome [1842-1846]), Hervé du Bourg († 1150, Genèse et Deutéronome [3252-3253]), Pierre Lombard († 1160, *Accessus ad Gen., Ex., Lev., Num., Deut.* [6625-6633]; un Pseudo-Pierre Lombard commente les cinq livres), et des Victorins : Hugues († 1141, *De arca Noe mystica* [3792], *De Arca Noe morali* [3791], *Genesis* [3793], *Allegorica super Genesim* [3794], *Glossa historica et moralis in Genesim* [3795], *Exode-Deutéronome* [3796-3799], *Institutiones in Decalogum* [3800]); Richard († 1173, *Allegoriæ V. T. et N. T.* [7316], *Exceptiones* [7317-7318], *Declarationes nonnularum difficultatum Scripturæ* [7319], *De differentia sacrificii Abrahæ a sacrificio beatæ Mariæ Virginis* [7319], *Expositio brevis et compendiosa super tabernaculo fœderis* [7320]; *Benjamin major* [7324], *Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi fœderis* [7321]) et enfin André († 1175, Genèse-Deutéronome [1295-1299]). On peut leur joindre Nicolas de Paris († 1180) qui commente Ex., XIV, 4-XV, 5 (6007).

Mais une foule d'autres œuvres doivent être enregistrées. Albert de Siegburg, de date non précise, fait des glossaires (1066, 1068, 1070) et c'est peut-être le même Albert qui compose une *Glossa super Genesim-Ecclesiasticum* (1072), conservée à l'Université d'Innsbrück. Anselme de Laon († 1117) se contente d'une *Glossa in Genesim* en plus de sa *Glossa interlinearis* (1356). Arnaud de Bonneval (mort après 1156) s'inspire de S. Ambroise pour son *De operibus sex dierum* (2251). Gaufrid de Clairvaux commente Genèse-Deutéronome (2400-2404). Geroch de Reichersberg († 1169) commente deux fois le cantique de Moïse (2480, 2482) et ces commentaires de cantiques seront fréquents. Gilbert d'Auxerre (évêque de Londres jusqu'en 1134) dit *Universalis*, glose les cinq livres (2536-2540), Gottfried de Viterbe († 1191) fait un *Pantheon de universo V. T. et N. T.* (2610), tandis que Guibert de Nogent († 1124) ne traita du Pentateuque que la Genèse, en dix livres (2740), ainsi que Guillaume de Melrose († après 1170, Genèse [2967]). Guillaume de Conches († 1154) rédige un *De opere sex dierum* [2880]. D'Honorius d'Autun (vers 1090-1155) on a un *Hexaemeron* (3566) et un *De decem plagis Ægypti spiritualiter* (3567), de Hugues de Rouen († 1164) un *Hexaemeron* également (3603). Hugues de Romonte à Amiens commente tout le Pentateuque (3602). Joachim de

Flore († 1202) annonce une autre époque et a des préoccupations qui dépassent l'exégèse dans sa *Concordia V. T. et N. T.* (4010), dans ses traités *Contra Judæos* (4028), dans son *Tractatus in expositionem vitæ et regulæ beati Benedicti* (4026). Dans ses œuvres se glissent un *De septem temporibus V. T. et N. T.* (4035) et un Joachimite commente la prophétie sur Amalec (4116). L'anglais John Serlo († 1160) commente le Pentateuque (4962). C'est ce que fait Odon de Morimond († 1161) à la même époque (Genèse-Deutéronome [6124-6128]), auquel on doit de plus un *De significatione numerorum* (6122) et des *Expositiones variorum locorum sacræ Scripturæ* (6123). Osbert de Gloucester (vers 1150) rédige des *Quæstiones in Pentateucum* (6230) et traite de certains points dans un ouvrage plus vaste (Gen.-Apoc. [6229]). Deux des Ps.-Paterius, Bruno le Moine (vers 1100) et le bénédictin Alulfus († 1141), commentent le Pentateuque (6317 et 6320). Au chanoine de Notre-Dame de Paris Pierre le Chantre († 1197) on doit non seulement une Glose (6445), mais un *Verbum abbreviatum* (6447) et un commentaire des cinq livres (6454-6458). Pierre de Celle († 1183) s'intéresse au tabernacle : *De tabernaculo Moysi* (6539), *Mosaici tabernaculi mystica et moralis expositio* (6538), même dans son *Liber de panibus Scripturæ divinæ* (6537). Pierre le Mangeur (mort entre 1179 et 1198) consacre de nombreux chapitres de son *Historia scholastica* aux cinq livres (6543-6548). Célèbre par son *Itinerarium de locis sanctis*, le moine du Mont-Cassin Pierre Diacre (mort après 1140) compose un *De Rebecca et Isaac* (6607) et un *De Moyse et via trium dierum* (6608).

D'un genre un peu différent, la *Responsio de salute primi hominis* (6965, 1) de Philippe de Harvengt († 1183), la *Chronica universalis* (7145), le *Philippicus, sive De interpretatione hebræorum nominum* (7146), l'*Epitome V. T.* (7147) et les *Digesta* sur le Pentateuque (7148) de Radulf Niger († 1200). Mais nous retrouvons les commentaires avec celui de Radulf de Flaix (vers 1157) sur le Lévitique (7093), ceux de Renauld de Saint-Éloi sur les cinq livres (7159-7163), de date imprécise, et ceux de Richard de Préaux (vers 1131) : deux sur la Genèse (7294 sq.), et un sur Exode, Lévitique, Nombre, Deutéronome (7286-7289). Richard de Cluny (vers 1170) touche au Pentateuque dans son *Antikeimenon ex utroque testamento* (7261) ainsi que Richard Barré dans son *Super Biblia* (7257; avant 1202). De Robert Bridlington (mort vers 1180) on a un *Hexaemeron* (7371) et un Pentateuque, Genèse-Deutéronome (7272-7276). Robert de Krikelade († 1188) commente les quatre premiers livres et, plus en détail, les mariages de Jacob, les bénédictions de Jacob et de Moïse (7446-7451). A Robert de Langres († 1110) on doit des gloses sur le Lévitique (7460), à Serlo de Savignac († 1158) des *Dicta* sur des passages de l'Exode (7625), à Thierry de Chartres (mort vers 1150-1155) un *Hexaemeron* (7981). Herudus de Clairvaux, de date incertaine, aurait commenté Lévitique et Deutéronome. N'oublions pas enfin que ce siècle est celui du célèbre commentateur juif Rashi, Salomon ben Isaac, qui naît à Troyes et y meurt en 1105 après avoir étudié à Worms et Mayence. Ses œuvres auront de l'influence et seront même traduites en latin à partir du XVI^e^ s. C'est aussi le siècle d'Abraham Ben Meïr Ibn Ezra de Tolède († 1167) et de son Pentateuque (858, 2).

3° *XIII^e^ siècle.* — Le XIII^e^ s. ne sera pas moins fécond. Ses préoccupations toutefois ne sont plus tout à fait les mêmes et beaucoup des grands noms de l'époque n'apparaissent pas parmi les commentateurs du Pentateuque. C'est à un Pseudo-Thomas qu'on doit trois Genèse (8024-8026), des *Postillæ* sur le Pentateuque (8023, 2) et des *Glossæ marginales in Bibliam*, dont l'Exode et le Lévitique (8023, 1). S. Bonaventure ne donne qu'un *Hexaemeron* (1772). C'est aussi un pseudo-Albert le Grand qui commente le Pentateuque, sauf les Nombres (1010-1013), voire tout l'ensemble (1009).

Outre des *Concordantiæ morales Bibliorum* (1382), Antoine de Padoue († 1231) commente les cinq livres (1383-1387). Mais les plus grandes œuvres sont celles de Stephen Langton († 1228; cf. B. Smalley, *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton*, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1930, p. 153 sq.) et de Hugues de Saint-Cher († 1263). Le premier rédige une *Historia scholastica, expositio litteralis* (7710-7714) et une *Expositio moralis* (7731-7735). Il compose aussi plusieurs séries d'œuvres sur l'A. T., deux séries de *Libri historiales* (7744-7748, 7766-7768, cette dernière ne traitant que de la Genèse et de l'Exode et d'authenticité douteuse), et deux séries d'*Expositiones morales* sur les mêmes livres (7781-7785 et 7791-7795; cf. 7744 sq. avec explication mystique). Hugues de Saint-Cher rédige également une *Historia scolastica* (3607-3611) et des commentaires sur Genèse-Deutéronome (3631-3639, deux sur l'Exode, le Lévitique, Nombres et Deutéronome); dans celui sur Josué on trouve des renvois au Pentateuque (3641). Nous ajouterons à ces grandes œuvres le nom de Pierre de Tarentaise, devenu le pape Innocent V († 1276) : *Postillæ super Pentateuchum* (6859), une Genèse et peut-être un Exode.

Les autres œuvres ont moins d'ampleur. Alexander Neckam († 1217) traite ici et là du Pentateuque dans son *Glossarium bibliæ, Gen.-Apoc.* (1162), ses *Exceptiones Bibliæ Gen.-Apoc.* (1162, 1), sa *Summa* (1162, 2) et son *De naturis rerum* (1172). Alexandre de Dol († 1250) rédige un *Summarium biblicum cum glossis* (1175-1176) et un *Summarium biblicum cum commentario* (1179-1182) où la Genèse joue son rôle. D'Andréas Suneson, archevêque de Lund, mort en 1228, on a un *Hexaemeron* (1332) et de Barthélemi de Bragance († 1270) des gloses sur la Genèse et le Lévitique (1576). Du saxon Benoît Stendel (date imprécise), il y aurait à Weimar et Erfurt des manuscrits sur les cinq livres (1702-1706). Didace de Lausanne commente, vers 1282, le Pentateuque (2067) et Guillaume d'Altona († 1265) les quatre premiers livres (2771-2774). Le célèbre Guillaume d'Auvergne n'aborde que de biais le Pentateuque dans les *Extracta quædam de libro de universo* (2799). Guillaume le Breton donne des glossaires, des répertoires et des prolégomènes à la Genèse (2824-2825). Guillaume de Milton († 1257), élève de Alexandre de Halès, commente les cinq livres (le dernier est perdu, 2927-2931), l'anglais Guillaume Messelechus (vers 1295), les quatre premiers (2970-2974); Élinand de Perseigne (mort après 1229), l'Exode (3141); Henri de Gand (mort en 1293), Genèse I-II (3174).

Tandis que Jacques de Vitry († 1244) ne donne que des *Sermones de opere sex dierum* (3997, 1), Johannes de Erdenberch (vers 1283) commente tout le Pentateuque (4154-4159), ainsi que Jean Halgrin d'Abbeville († 1239, 4532-4536). De Johannes de Herduch (vers 1262) on a un *In Genesim et plures alios Bibliorum libros* (4547). Jean de Limoges (mort après 1251) rédige un *Morale somnium Pharaonis* (4766), Jean de Peckham († 1292), un *Collectarium sacræ Bibliæ* (4841), Jean de La Rochelle († 1245), un *Introitus in Pentateucum* (4889) et un commentaire des Nombres (4890). Nicolas de Gorran (mort vers 1295; 5741-5746), Nicolas de Tournai (vers 1239; 6013-6017) et Odon de Cambridge († 1220; 6057), commentent les cinq livres et un autre commentaire se glisse dans les œuvres (5747) du premier. Odon de Châteauroux se contente d'un *Introitus* aux cinq

livres (6066-6069, la Genèse manque), Nicolas de Hanapis († 1291) d'un *De exemplis sacræ Scripturæ* (5815), et Pierre de Blois († 1212) d'un *De divisione et scriptoribus sacrorum librorum* (6430) qui lui vient en réalité d'Isidore de Séville. Pierre Jean Olivi († 1298) fait une Genèse (6684) et un Exode maintenant perdu (6685). Ce sont surtout des *Allegoriæ* (6776) que rédige Pierre de Poitiers († 1205) sur Exode-Nombres (6780-82), mais on lui doit aussi un *Accessus ad Genesim* (6777) et aux Nombres (6782, 2), enfin un *Compendium historiæ in genealogia Christi* (6778, 2). A la même époque, Pierre de Riga, à Reims († 1209), fait une *Aurora* depuis la Genèse jusqu'aux Maccabées (6823). Plus tard Richard de Wilton († 1239) fait une Genèse (7355), le célèbre Robert Grossetête († 1253) une *Concordantia Bibliæ cum Patribus* (7398), un *Correctorium* depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse (7398, 1), un *Hexaemeron* (7399), outre d'intéressantes traductions d'apocryphes comme le Testament des XII Patriarches (7398, 2) et du livre de Joseph et Aseneth. Robert de Sorbon († 1274) rédige des Gloses (7486) et Thomas de Docking (mort après 1269) des *Correctiones* (8092), un Deutéronome (8094) et un *De præceptis Decalogi* d'après le Deutéronome (8095).

4° *XIV^e siècle.* — Le XIV^e s. garde le même rythme. Mais, ici encore, les plus grands noms du siècle ne sont pas ceux qui donnent le plus au Pentateuque. Duns Scot († 1308) commente la Genèse (4445), J. Wicliff († 1384) traite plutôt de l'Exode dans *De mandatis divinis* (5067) et *De statu innocentiæ* (5067, 1). Gilles de Rome, plus proche du siècle précédent, fait un *Hexaemeron* (908) et un *De arca Noe* (909). Pierre Auriol († 1322) rédige peut-être une *Postilla litteralis in Pentateucum*, Genèse et Exode (6417) et, certainement, un *Compendium sensus litteralis totius sacræ Scripturæ*, mais où le Pentateuque n'a pas la meilleure part (6422). L'exégèse du siècle est dominée par le nom de Nicolas de Lyre († 1349) auquel on doit : un commentaire des cinq livres (5829-5833), des *Libri historiales Veteris Testamenti* (5895) et des *Moralia* sur les cinq livres (5929-5933).

Beaucoup d'autres noms et d'autres titres doivent être retenus. André de Pérouse commente la Genèse (avant 1342: cf. Stegmüller, 1330). D'Arnaud Fradet vers 1309-1329 on a des *Postillæ abbreviatæ in Genesim* (1434). Barthélemy de Bari commente le Pentateuque vers 1327 (1568). De Barthélemy Fiadoni de Lucques († 1326) on a un *Hexaemeron* (1587). Dominique Grenier de Toulouse († 1347) commente les cinq livres (2166-2170). L'œuvre d'Eckhardt († 1327) est moins directement exégétique (*Opus propositionum, prologus, Gen., Ex.*, 2197; *Opus tripartitum, Tabula prologorum et tabula auctoritatum, Gen.*, 2200) mais, par trois fois, il revient sur la Genèse (2201, 2202, *Liber parabolarum Genesis*, 2203) et une fois sur l'Exode (2204). Engelbert de Admont († 1331) étudie *De causis longævitatis ante diluvium* (2240). De François de Bellune (vers 1340) on a une Genèse (2298) et de François de Meyronnes (vers 1323), une autre Genèse, en réalité des *Flores ex libris S. Augustini super Genesim* (2311). L'anglais Guillaume Herbert, mort en 1333, traite du Deutéronome (2894). Henri Heinbuch de Langenstein (de Hesse, † 1397) commente Gen., I, 1-III, 19 à Vienne (3188), mais toute une série de manuscrits traitent de ce sujet (3189-3196). On est moins renseigné sur la Genèse de Hermann de Schilditz († 1357; cf. 3243). De Jacques Folquier (vers 1345) on a un *Viridarium Gregorianum Gen.-Apoc.*, 3882). Jacques de Lausanne († 1322) a laissé une Genèse (3894-3895) et des *Moralitates* sur les cinq livres (3896-3903). John Baconthorp (mort vers 1348) commente les cinq livres (4168-4172), son compatriote John Goodwyck († 1360), la seule Genèse (4501). De l'italien Jean Genesius Quaya de Parma (mort après 1383), on a un *Rosarium in Genesim* (4479) et un *Hexaemeron* (4480). Nous citerons en passant le *Mammotrectus* (*Gen.-Apoc.*, 4776) et le *Prologus* (*Gen.-Macc.*, 4778) de Johannes Marchesinus le Bisontin, rédigé au début du siècle. Vers 1366, John de Tynmouth fait un Pentateuque (5020) et, à peu près à la même époque, Johannes Longus de Utino († 1363) rédige une *Compilatio librorum historialium totius Bibliæ* (5025). Vers 1390, John d'York fait une Genèse (5130) et Matthieu d'Évreux, un Pentateuque (5532). A Nicolas Bovet († 1360), on doit une Genèse (5692) et à son prédécesseur Nicolas Trivet († 1330), anglais qui passa à Paris avant de mourir à Londres, une Genèse, un Exode, un Lévitique et un *De computo Hebræorum* (6033-6036). Un autre anglais, Osbert Peckenham, compose un *Introitus ad Bibliam* (6232). Le poitevin Pierre de Bressuire († 1362) traite du Pentateuque dans son *Reductorium morale* (6425) et dans la *Tabula* qui le résume (6426, 1). De Pierre de Bruniquel, évêque en Istrie de 1312 à 1328, on a un *Liber super historiis V. T. et N. T.* (6435-6436), disposé par ordre alphabétique. Parallèlement, Pierre de la Palu († 1342) et Poncio Carbonel (vers 1336) font un commentaire des cinq livres (6742-6746, 6985) et ce dernier une *Expositio super Genesim* (6985). Thomas Jorz († 1370) commente Genèse et Exode (8133-8134) et Thomas de Straversham (vers 1341), Exode-Deutéronome (8180-8184), tandis qu'un autre anglais, Thomas Sperman, au début du siècle, n'avait commenté que la Genèse (8174). Citons, pour finir cette revue du siècle, Richard de Maidstone († 1396) sur le Cantique de Moïse (7279) et surtout Thomas Waleys († après 1349), avec ses commentaires (Gen.- Deutéronome, 8237-8240) ses *Moralitates* sur les Nombres et la *Tabula* de ses œuvres que fit un Anonyme (8260).

5° *XV^e siècle.* — Nous trouverons au XV^e s. une série à peu près aussi longue. En tête de liste, nous mettrons l'évêque d'Avila Alphonse Tostato († 1455) et ses *Opera* sur les cinq livres (1184-1188), les chartreux Denys († 1471 : commentaire des cinq livres, plus une *Epilogatio in Pentateucum*, 2072-2077) et Henri de Hesse († 1427, Genèse-Exode, 3143-3144), sans oublier le franciscain Jean Michel Gallus (vers 1490, Genèse-Deutéronome, plus un *De mansionibus Israelitarum*, 4783-4789), les sermons de Savonarole († 1498, sur la Genèse, l'arche de Noé, l'Exode I-VI et des parties du Lévitique, 3470-3473), et enfin le *Dialogus de Genesi* (5701) du célèbre Nicolas de Cues.

Voici maintenant les autres œuvres, dans l'ordre alphabétique de Stegmüller. Andreas Biglia († 1435) fait une Genèse et un *Hexaemeron* (1284-1285), le hongrois Andreas Nicolaï († 1464), une Genèse (1294), le vénitien Andreas, docteur de Paris (vers 1474), une Genèse (1333), Guillaume Abselius de Breda († 1471) commente Gen., VI, 14 (2763). Vers 1485, Guillaume de Aquisgrano rédige un Prologue à la Genèse (2806). Guillaume l'évêque († 1418) commente les 16 premiers chapitres de la Genèse (2886), Henri de Kœsfeld († 1410) le livre de l'Exode (3185). Jacques Legrand de Toulouse († 1422) donne deux Genèse, dont l'une en français (3976-3977), Jacques Perez de Valence, vers 1490, un Exode (3982). Jean Argyropoulos († 1486) traite de la Genèse d'après S. Basile (4161). Le polonais Jean Brasicator de Frankenstein († 1446) commente le Pentateuque (4261) ainsi que John Capgrave († 1464, Genèse-Deutéronome, 4283-4287). Jean Gawer († 1438) s'occupe de l'Exode (4476), ainsi que Johann de Gmunden († 1442, une *Lectura* perdue, 4492). Johann Grœssel de Titmaning, autre viennois († 1467), fait une Genèse (4508) ainsi que Johannes Gualteri (4523 : vers 1474). Jean de Hagen (*Johannes de Indagine*, mort en 1475) commente Genèse-Deutéronome (4601-4605) et

l'écossais John Listaer, le Pentateuque vers 1419 (4768). Johann Schlitpacher de Weilheim († 1482) s'occupe *De divisione Scripturæ* (4945) et de toute l'histoire de l'A. T. (Gen.-II Macc., 4946), plus spécialement de l'arche de Noé (5056). Jean de Ségovie fait, vers 1450, une *Concordantiæ partium sive dictionum indeclinabilium totius Bibliæ* où il s'attache à la Genèse (4961). Johannes Wenck de Herrenberg († 1460) comme Johannes Zachariæ († 1428) commentent Genèse-Exode-Lévitique (5059-5061, 5131-5133). Martin-Alphonse de Cordoue, vers 1470, donne un *Hexaemeron* (5467), Nicolas d'Alsenz (vers 1495), un Exode (5666), Nicolas Coch († 1451), une Genèse (5700), Nicolas de Kreuznach († 1491), un Lévitique (5825). Paul de Burgos († 1435) est surtout à retenir pour ses *Additiones 1-1100 ad postillam Nicolai de Lyra* (6329) et son *De nomine Tetragrammato* (6330). Pierre Aubœuf († 1430) fait un Exode (6433), Pierre de Rossi († 1498), tout un Pentateuque (Genèse-Deutéronome, 6838). De Reginald Langham, vers 1410, on a des lectures sur l'Exode (7177), de Robert Rosse († 1420), une Genèse, un Exode et un Lévitique (7480-7482), de Rudolph Fabri de Rüdesheim († 1482), l'ensemble Genèse-Deutéronome (7521-7525), de Stanislas de Zawad († après 1485) et de Thomas de Maldonia († 1404), une Genèse (7699, 8151). Thomas Netter Waldensis († 1430) commente Genèse-Lévitique (8154-8156). Winandus de Stega vers 1440 travaille *In libros Moysi* (8382) et Wolfgang Haindl de Schwadorf vers 1458-1472 compose divers commentaires et *Quæstiones* sur l'Exode (8396-8398).

Werner Rolevinck, chartreux mort en 1502, fait le lien avec le XVI^e^ s. et rédige un *Fasciculus temporum, omnes antiquorum chronicas complectens* (8352). La même année meurt Johannes Nannius de Viterbe, dominicain, qui commente Genèse et Deutéronome (4824-4825). On peut encore considérer Augustin Steuchus de Gubbio († 1548) comme faisant la transition dans ses études sur la Genèse (1509) et Petrus de Irorusqui (vers 1557), sur le Pentateuque (6619). Mais déjà deux noms annoncent une époque nouvelle : Luther vers 1512-1513 fait des lectures sur la Genèse (5478) et Thomas de Vio, cardinal Cajétan, compose vers 1530-1531 des commentaires des cinq livres (8207-8211).

Cette énumération des œuvres médiévales est cependant fort incomplète, car elle ne comprend pas les œuvres anonymes, dont d'ailleurs F. Stegmüller a maintenant achevé de publier le recensement. Elle ne comprend pas non plus les œuvres d'auteurs de date incertaine. Il faut les mentionner les uns et les autres.

Alain de Lynn traite de la Genèse dans l'*Elucidarium Scripturæ* (954). Le bénédictin Amalaricus, évêque de Spire, fait un Pentateuque (1226), le vénitien Candidianus Bolani, un Gen., I-III (1891), Dominique Gori, une Genèse (2165, 1), Georgius Brituliensis, un Exode (2448), Gérard de Hoio, des *Correctiones* sur la Genèse et l'A. T. (2462-2463). Guillaume de Rive blanche *(de alba Ripa)* s'intéresse aux nombres et au livre qui porte ce nom (2766-2769). Henricus Trojani se rattache à la glose morale d'Hugues de Saint-Victor sur la Genèse (3226). C'est S. Grégoire que suit Richard de Lille (7272, 1). De Nicolas Stenophordius et de Robert de Stockton on a une Genèse (6011, 7487), de Jacques de Zutphania, un Exode (4000), de Pierre Wilhymleyd, une *Tabula septem custodiarum* commençant à la Genèse (6942). Enfin d'un certain Guillaume Swarbey on aurait peut-être une Genèse et un Exode conservés à Cambridge (3042-3043).

6° *Anonymes.* — Des anonymes nous ne retiendrons ici que les ouvrages consacrés principalement au Pentateuque, laissant de côté les *de bestiis, allegoriæ, concordiæ, concordantiæ, concordantiæ morales, collectaria, compendia, correctoria, deflorationes, dictionaria, distinctiones, figuræ, glossaria, historiæ, quæstiones, repertoria, tabulæ, vocabularia...*, de caractère plus général. Le Pentateuque, surtout la Genèse, y a toujours sa part d'ailleurs. Nous retiendrons ici le groupement des manuscrits par leur lieu de dépôt comme l'a fait Stegmüller. A Arras, on a un *Deut., XXXIV, 24* (8417); à Assise, une Genèse incomplète (8457); à Barcelone, une Genèse, un Exode, un Lévitique, des *Sententiæ de libro Levitico expositæ* (8550-8553), une *Expositio decem præceptorum*, un Nombres et deux Deutéronome (8554-8557); à Bâle, un ensemble Genèse-Deutéronome (8617-8621), un *Sex opera dierum* (8669); à Brunswick, une Genèse et un Exode (8833-8834); à Breslau, un *Exode-Daniel, mystice* (8855) et un Octateuque (8858); à Bruges, une Genèse-Deutéronome (et la suite) sous forme d'*historia* (8861-8865); à Bruxelles, *Quædam exceptiones de expositione Numeri I, 1-VIII, 5* (8909), une *Interpretatio nominum hebraicorum* (8900) et un *Aliqualis lucidarius super omnes libros* qui commence par la Genèse (8906); à Cambridge, un *De operibus sex dierum et de pœnitentia* (8930), un *De sex civitatibus ad quas homicida fugerit* (8940), un *De paradiso et quattuor fluctibus Gen.* (8941), un fragment *De sacrificio Abraham*, un *De scalada Jacob*, un *Sententiæ de libro Numeri*, un *De XII mansionibus* (8942-8944); à Canterbury, un *Solatium fidelis animæ*, basé sur les premiers chapitres de la Genèse (8987); à Carcassonne, un *De septem diebus creationis et septem ætatibus* (9005); à Copenhague, deux anonymes sur la Genèse, en tout ou en partie (9474-9475), deux sur l'Exode, trois sur le Lévitique dont deux partiels, un sur les Nombres (partiel), un sur le Deutéronome (9476-9482); à Cracovie, une Genèse, I-XIII, une Genèse, I-XVI et une *Glossa* sur la Genèse (9499-9501); à Dijon, un *De sex ætatibus mundi* (9066) du XIII^e^ s.; à Dilai, en Espagne, une Genèse (9072); à Durham, un Exode (9077); à Einsiedeln, un *De Joseph Ægyptiaco* (9154) et un *De creatione* (9166); à Erlangen, un Exode (9225) et une *Expositio Decalogi* (9226); à Florence, outre un *Principium biblicum* traitant de Gen., I, 7 (9230), un *De quatuor sensibus sacræ Scripturæ* traitant de Gen., II (9231), un Deutéronome et un Lévitique (9233-9234); à Gotha, des *Quæstiones* sur Gen., I, 1-6 (9281) et deux Genèse (9282-9283); à Graz, un *Principium Genesis* (9288); à La Haye, un *Summarium Gen.-Deut.* (9304); à Innsbruck, deux ouvrages *De sex ætatibus mundi* (9332 et surtout 9335); à Karlsruhe, une *Quæstio de nomine Moysis* et un *Glossarium* spécial pour les cinq livres (9388-9392); à Laon, des *Moralitates super Ex., I, 16* (9536); à Leyde, une Genèse et des *Quæstiones* sur la Genèse et les livres historiques de l'A. T. (9549-9550); à Londres, un *De Patriarchis* (9623), un *Lévitique* (9624), un *De decem plagis et de decem præceptis* (9630), un ensemble Genèse-Exode-Lévitique (9659-9661), une Genèse partielle (9662, de I, 1 à XVII, 14), un Exode partiel (9663, I, 1 à VIII, 1), des *Quæstiones et responsiones in Gen.-Josue* (9667), une *Chronica* de la Genèse aux Rois (9681), un *De his quæ continentur in Levitico* (9705); à Lund, une *Expositio vocabulorum rarorum Bibl. Gen.-Ex.* (9724); à Luxembourg, trois Genèse, dont une partielle (ch. XIII-XIV), deux Exode, un Lévitique, un Nombres et un Deutéronome (9736-9743), plus trois manuscrits sur les interprétations patristiques des Nombres (9747-9748; 9750); à Maihingen, des *Figuræ Vet. Test.* où la Genèse joue son rôle (9764); à Manchester, une Genèse (9774); à Metz, un *De paradiso (Gen. II, 2-VIII), historice, allegorice, moraliter, anagogice* (9784) et un *De decem præceptis, sive de quadruplici lege* (9785); à Milan, des *Introitus* sur Genèse, Exode, Lévitique (9800-9802), outre un *Summarium totius*

Bibliæ et un Gen.-Est., plus livres sapientiaux (9815-9816); à Mons, un Lévitique (9821), un *De benedictionibus filiorum Jacob* (9822), une *Prophetia Balaam* (9823), un *Canticum Moysis II (Deut., XXXII)* et une *Benedictio Moysis in fine Deut. (XXXIII) super filios Israel* (9825); à Montserrat, un *Introitus in Exodum* (9831); au Mont-Cassin, des *Quæstiones in Genesim* (9833-9834), outre des *Quæstiones V. T. et N. T.* (9836) et un commentaire des 14 premiers chapitres de la Genèse (9853); à Munich, des *Introitus* sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome (9867-9871), un *Canticum Moysis* (Deut., XXXII; 9934), des *Quæstiones in Genesim* (9935), cinq livres sur la Genèse, probablement composés en Italie vers 700 (9962); à Naples, un *Principium biblicum* qui touche peu au Pentateuque (10026); à Novare, des *Allegoriæ* sur le Pentateuque et autres livres historiques (10032); à Orléans, un Deutéronome (10038) venant de l'abbaye de Fleury (S.-Benoît-sur-Loire); à la Bodléienne d'Oxford, un *Genèse-Ruth* (10061), un *Hexaemeron* (10067), un Lévitique-Nombres-Deutéronome (10154-10156), une Genèse partielle (cf. XXIV-XLIX; 10157), un *Tractatus in Exodum* (10158), un *Tractatus de decem præceptis Decalogi* (10160); à Oxford également, mais dans les Collèges, un Exode (10171) à Balliol et un Pentateuque à Corpus Christi (10172-10176). A Padoue, on a plusieurs Genèse (10206 et 10208), un Exode (10209) et un Pentateuque entier (10219-10223).

Pour Paris, il convient de distinguer les différentes bibliothèques. Dans le fonds propre de la Bibliothèque Nationale, on trouve un ensemble de *Quæstiunculæ* sur le Pentateuque (sauf Nombres, 10267-10270), deux séries de *Quæstiones*, l'une sur Gen., Lev., Num. et Deut. (10301-10303), l'autre sur Genèse et Exode (10321-10322), une *Recapitulatio (defloratio)* sur Genèse et Exode, I-XXVIII, 15 (10377-10378), une *Commemoratio Geneseos*, I, 1-IX, 6 (10404), un *Versus de decem plagis* (10238; voir aussi 10448), un *De vestibus sacerdotum* (10347) et un sermon sur Ex., IV, 20 (10249). Mais d'importants fonds s'y sont agrégés. De S.-Germain-des-Prés, sont venus des *Exceptiones Pentateucon* (et livres suivants, 10427), un Lévitique et un Nombres (10466-10467), plus des études de détail (*De urbibus refugii* [10468], *De oblationibus duodecim tribuum* [10469], *De tabernaculo*, etc. [10475]), des résumés du Pentateuque, *Continentia Deuteronomii* (10492) ou des livres historiques commençant par la Genèse (10493-10494). Du fonds de S.-Victor, sont venus une *Postilla in Glossam ordinariam Gen., I, 1-XLIX, 12* (10501), des *Prolegomena Gen.* (10504) et une *Genèse I, 1-IV, 23* (10533). Le fonds de la Sorbonne possédait un ensemble Genèse-Deutéronome (début perdu), sauf Nombres (10575-10578), un autre Deutéronome (10579), une Genèse d'après Nicolas de Lyre (10597), un *Principium in Gen.* (10625), un *Principium in Num.* (10637) et un Pentateuque, Genèse-Deutéronome (10634-10636, 10638-10639). Dans les Petits fonds, il y a un commentaire de la Genèse, I, 1-V, 31 (10676), et dans les Nouvelles Acquisitions un *De operibus sex dierum* (10679) et une Genèse (10680). A la bibliothèque de l'Arsenal, il y a une *Explanatio Gen.* (10694), un Exode-Lévitique-Deut. (10696-10698), une Genèse complète (10712) et une Genèse, I-III (10711), un *De duodecim filiis Jacob* (10720) et un *Summarium Gen.-Deut.* (10721). A la Bibliothèque Mazarine, il y a un Pentateuque (10731-10735), un Pentateuque incomplet (Gen.-Deut., 10786-10788) et deux commentaires incomplets, l'un de Gen., XLIX, 1-L, 25, l'autre de Ex., I, 1-XXXIV, 1 (10784-10785). Enfin à la Bibliothèque Ste-Geneviève, il y a une *Elucidatio* d'après S. Jérôme, traitant du Pentateuque et autres livres (10833).

A Pise, au séminaire, il y a un *De historia Vet. Test.* commençant à la Genèse (10860). A Pommersfelden (Franconie), des *Notabilia circa Genesim* (10876), un *De 42 mansionibus* (10877), une Genèse (10882). Une Genèse et un Exode de Prague sont des *Excerpta* des commentaires de Nicolas de Lyre joints à des gloses d'autres docteurs (10912-10913), mais on y trouve deux autres Genèse (10947 et 10949). A Rome, en dehors de la Bibliothèque Vaticane, on a un *Tractatus Exodi* d'après Augustin et Origène (10973) et un *De Tabernaculo* (10976). Parmi les Anonymes de la Vaticane il y a un *Introitus in Vet. Test.* (11450), une Genèse et un *Correctorium Gen. I, I-XVI, 16* qui viennent peut-être de Gérard de Hojo (11472-11473), une Genèse, I, 1-II, 9 (11499, 1), une Gen., XXVII, 37-XLIX, 26 (11508), une Gen., I, 1-XLVIII, 17 (11563).

A Rouen, il y a une Genèse (10997), un *Prol. Gen.* (10998) et une *Expositio in operibus sex dierum super Gen., I, 1-I, 31* (10999), plus des fragments sur les Nombres (10982). A Salisbury, on trouve un *De vestimentis sacerdotalibus* (11007) et une Genèse (11008). Salzbourg a un *Principium in Gen.* et des fragments sur la Genèse (11010-11011). Riche en anonymes, S.-Gall conserve une *Glossaria Vet. Test.*, un *De arca fœderis*, un *In Genesim ad spiritum*, des fragments sur Exode et livres suivants, un *De plagis Ægypti* (11036-11040), plus des *Quæstiones in Gen., cap. I-III* (11054). Stockolm a une *Explicatio Decalogi* (11085). Tarragone a un ensemble Exode-Lev.-Num. (11110-11112), plus des *Excerpta* tirés de l'Histoire scolastique de Pierre le Mangeur (11113). A Tours, on trouve une glose sur l'Exode (11197, XII^e s.), des *Prolegomena Gen.* (11207). Venant de Clairvaux, on trouve également à Troyes (11246), ainsi qu'une Genèse (11296), des *Versus super Exodum VII, I-XVIII, 12* (11304), des *Excerpta diversorum doctorum super Gen., Exod.* et livres suivants (11315-11316), des *Exceptiones* pour la Genèse, l'Exode (11321-11322: cf. 11328), le Lévitique (11329), une *Postilla super Gen.* (11331), un Lévitique, VIII-XXVII (11332), un Exode-Num.-Deut. (11338-11340). Turin a un *Introitus in Num.* (11125), *in Ex.*, (11131), un *Principium* sur les Nombres et le Deutéronome (11138-11139). A Upsal, outre un commentaire sur l'Histoire scolastique de Pierre le Mangeur, il y a un commentaire Genèse-Num. où Osée est inséré (11385-11389), un commentaire de Deut., V, 7-XI (11384), un folio sur Gen., I, 1 (11413, XIV^e s.), des *Præfigurationes* tirées de la Genèse et des livres suivants (11429), enfin un *De præceptis Decalogi* (11430). Varsovie a un commentaire des cinq livres (11625-11629). Venise possède un commentaire sur les cinq livres à base de textes patristiques (11579-11583) et des *Quæstiones in Gen.*, du XII^e s. (11594). Viterbe a des *Glossæ marginales* (11608) sur l'Exode et livres suivants, analogues à celles du pseudo-Thomas d'Aquin. A la Bibliothèque Nationale de Vienne on trouve un *De decem tentationibus Israel* (11638), un commentaire des cinq livres, du XII^e s. (11656-11660), deux Genèse et deux Exode du XV^e s. (11685-11686 et 11694-11695), un *De mansionibus* sur Num., XXXIII (11688), une Genèse du XIV^e s. venant de Prague (11709), une *Expositio litteralis (lectura textualis) in Exodum* (11711) ainsi qu'un *Exod., I, 1-XXXIII, 23, expositio mystica* (11712). A Wolfenbüttel, outre un Anonyme sur la Genèse et les autres livres historiques (11725), il y a un Pentateuque (11729) et une Genèse (11730); à Worcester, un Exode (11746); à Würtzbourg, un *Glossarium Gen.* (11759).

II. L'EXÉGÈSE MÉDIÉVALE. — Ce recensement est fait d'après le répertoire de F. Stegmüller et ne saurait être complet. Mais on voit déjà la masse des œuvres que l'historien de l'exégèse devrait dominer. Il le fait dans des conditions particulièrement difficiles puisque beaucoup de ces œuvres ne sont pas publiées et doivent être travaillées sur manuscrit.

Certains médiévistes se sont mis courageusement au travail et ont déjà pu déterminer les voies d'approche, l'angle de vision qui fut celui de ces commentateurs occidentaux du Pentateuque. Déjà trois œuvres d'ensemble ont paru, chacune avec leur caractère : le P. C. Spicq, en 1944, a publié une *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age;* en 1952, Miss B. Smalley a donné une seconde édition de *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford; 1re éd., 1940); enfin le P. H. de Lubac a entrepris une œuvre considérable, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture* (Paris, 1959-1961, trois volumes publiés; cf. les recensions de P. Grelot, dans *R. B.*, 1961, p. 423-427; F. Montagnini, dans *Parole di Vita*, VII, 1962, p. 419-422). On y trouve les orientations générales des recherches exégétiques dans l'Occident médiéval. Il faut tenir compte également de A. Vaccari (*Verbum Domini*, IX, 1929, p. 212 sq.; *Biblica*, XVIII, 1937, p. 450-457, *Esegesi d'altri tempi;* et XXVI, 1945, p. 52-99, à propos du Psautier de Remi d'Auxerre), B. Bischoff (*Sacris erudiri*, VI, 231 sq.), M. L. Laistner (*Some Early Medieval Commentaries on the Old Testament*, dans *Harvard Theol. Rev.*, XLVI, 1953, p. 30 sq.; *A Monument to St. Jerome*, Harvard, 1952, et ses nombreuses études sur Bède), R. E. McNally, J. de Ghellinck, Dom J. Leclercq, M.-D. Chenu (par ex., *Histoire et allégorie au XIIe s.*, dans *Festgabe Lortz*, 1957), R. Wasselinck (*L'influence des « Moralia » de S. Grégoire*, thèse de Lille, 1950). Pour tout travail, il conviendra de se reporter aux *Indices* de bibliographie du P. Nober dans *Biblica*.

1° *Exégèse chrétienne.* — Les problèmes posés à la réflexion des auteurs médiévaux sont très loin de nos problèmes critiques. D'une part, ils veulent garder vivant l'héritage patristique et la manière dont la personne du Christ est éclairée par les textes bibliques, approche indispensable du mystère de salut pour les nations. D'autre part, ils rencontrent l'exégèse juive sur un nouveau terrain; celle-ci s'est affermie et fortifiée au cours des siècles et a reçu une sorte de consécration avec Maïmonide, qu'ils affrontent aussi sur le terrain philosophique. Les Latins ne peuvent ignorer les juifs occidentaux comme Rashi et Ibn Ezra. Paschase Radbert et Agobard avaient consulté les rabbins juifs. Un traité étudié récemment par A. M. Landgraf (*Ein frühscholastiker Traktat zur Bibelexegese der Juden*, dans *Biblica*, XXXVII, 1956, p. 403-409) complète ses *Écrits théologiques de l'École d'Abélard*, Louvain, 1934, où est publiée l'*Ysagoge in theologiam* avec ses citations hébraïques. L'auteur anonyme traite de plusieurs passages du Pentateuque, à côté de textes prophétiques; la valeur de la Loi est reconnue (comme l'affirmait le cardinal Humbert, mort en 1061, qui allait plus loin; cf. K. H. Kandler, *Evangelium nihil aliud quam expositio legis...*, dans *Neue Zeitschrift für Syst. Theol.*, IV, 1962, p. 1-10), mais cette loi est analysée en fonction de ses insuffisances. Alors que le judaïsme trouve sa vitalité dans la fidélité au Pentateuque et analyse avec Maïmonide les fondements religieux rationnels de sa Loi (*Mishneh Torah*, voir plus loin), les chrétiens retiennent les événements qui leur donnent un cadre général d'histoire du salut (déjà chez Scot Érigène). Cette histoire va de la Loi au Christ et on aura tendance à ne retenir comme valable dans les articles de la Loi que le sens spirituel, plus ou moins allégorique; on y retrouve en figure la structure de la doctrine et des institutions chrétiennes. D'où la doctrine fondamentale de la pluralité des sens de l'Écriture. Raban Maur donne une place spéciale à l'Exode dans le Pentateuque car il y retrouve les sacrements de l'Église (*P. L.*, CVIII, 9-244) et Remi d'Auxerre excusera l'union d'Abraham et d'Agar en faisant appel à la *charitas* (*P. L.*, CXXXI, 87); mais ces auteurs en général tendent à ne voir dans le Pentateuque que des événements terrestres, les *terrena* dont parle Étienne Langton quand il écrit : *Qui vero solam historiam sequebantur, scilicet antiqui veteris synagogæ, sola terrena expectabant*, comme si le littéralisme de l'exégèse juive ne laissait pas entrevoir une théologie sous-jacente à cette histoire. *Historia... in superficie litteræ continetur*, disent les *Allegoriæ in universam scripturam* (*P. L.*, CXII, 849). Pour trouver le sens religieux du Pentateuque, on fait donc appel à l'allégorie et, si un contrôle sérieux manque, on aboutit aux curieux symbolismes des Joachimites. Ces interprétations joachimites ne furent pas reçues, même dans l'Église chrétienne, car elles avaient leur source dans une ecclésiologie où l'Église vivante ne se reconnut pas. « Sans le voir peut-être ou sans le dire aussi nettement, Joachim sait aussi que son troisième âge, compris comme un troisième état terrestre, n'a pas d'attaches traditionnelles. Comment donc faire admettre que la promesse faite par Jésus aux Apôtres de leur envoyer l'Esprit de vérité concernait, en réalité, au-delà de la Pentecôte, la date lointaine qui marquerait l'avènement de ce troisième état? » (de Lubac, *Exégèse médiévale*, II, 500). Les exégètes chrétiens médiévaux reconnaissent que le Christ a achevé la Loi en fondant une Église organique qu'anime l'Esprit-Saint. D'où le sens spirituel qu'ils cherchent dans l'Écriture et qu'ils opposent au sens littéral, lequel ne débouche pas sur cette réalité de la vie de l'Esprit qu'ils connaissent de par leur vie dans l'Église. Mais cette recherche du sens spirituel n'est pas sans régulation : les réalités vécues, sacramentaires et spirituelles, appuyées sur la tradition patristique, elle-même appuyée sur l'exégèse philonienne, justifient leur recherche et déjà la circonscrivent plus qu'on ne croirait. Augustin et Isidore ont même transmis au Moyen Age les sept règles de Tyconius qui limitent les sens « mystiques » à donner à l'Écriture et à la Loi. Les sens tropologique et anagogique visent deux autres aspects de la vie de l'Esprit dans l'Église : directives morales présentes, aperçus sur la vie future en Dieu. D'où la doctrine des quatre sens de l'Écriture chez les exégètes médiévaux. Mais la classification peut varier et S. Thomas (*S. T.*, Ia, I, 10) fait une place à la distinction de S. Augustin entre sens historique, étiologique, analogique et allégorique (*De utilitate credendi*, III).

2° *Exégèse juive.* — Ce n'est donc pas une allégorie imaginative qui guide les exégètes médiévaux, mais une allégorie réglée par une tradition vivante et des réalités spirituelles vécues. Évidemment elle sera maniée avec plus ou moins de bonheur et, en ce qui concerne le Pentateuque, l'ignorance où l'on était, depuis l'époque judaïque, des conditions sociales de l'ancien Israël, obligeait à ne guère retenir que les étapes de l'histoire du salut et l'aspect sacramentaire par lequel Dieu donne les signes de sa grâce. Il faut remarquer que l'exégèse juive, avec le midrash halachique, se trouve dans des conditions parallèles. Après Philon, le judaïsme s'est réorganisé à Jamnia sur la base légale pharisienne. La Loi doit être interprétée pour les besoins d'une société vivante à laquelle de nouveaux problèmes se posent. C'est la vie de cette communauté, en fonction de ses bases traditionnelles : élection d'Israël et don d'une loi écrite dont certains préceptes remontent au-delà de Moïse jusqu'à Abraham (circoncision), qui va être la régulation de cette interprétation. Aqiba pose certaines règles dès le IIe s., puis viendra la riche floraison talmudique jusqu'à Saadia et Maïmonide. A l'époque de ce dernier, le Talmud est fixé suivant la tradition mésopotamienne et Saadia a contribué à affermir son autorité en défendant les traditions « rabbanites » contre les Qaraïtes. Mais, tout en ayant consacré la majeure partie de ses

efforts à ces traditions, *Mishnah* et *mishneh*, Maïmonide donne une place beaucoup plus large encore que Saadia à la réflexion rationnelle et philosophique. Dans son *Guide des égarés*, qui nous est devenu accessible grâce à la traduction annotée de S. Munk (1856; 2e éd., Paris, 1960), il fait un effort puissant pour rationaliser la Torah sans lui ôter son caractère sacré, bien au contraire. Or, pour cela, il recourt à l'allégorie. L'allégorie est l'arabe *mṯl*, משל dans la traduction hébraïque d'Ibn Tibbon, évoquant l'un et l'autre une idée de « similitude » (communication de G. Vajda; voir aussi M. H. Goshen Gottstein, dans *Tarbiz*, xxx, 4, 1961, p. 385-395). « Il faut savoir que la clef pour comprendre tout ce que les Prophètes ont dit et pour le connaître dans toute sa réalité, c'est de comprendre les allégories et leur sens et d'en savoir interpréter les paroles » (trad. Munk, I, 17). Maïmonide distingue plusieurs espèces d'allégories; le premier exemple qu'il donne est l'échelle de Jacob (*ibid.*, 20). Dans ce *Guide des égarés*, adressé à quelqu'un qui est tenté d'abandonner la foi juive, la régulation de la recherche allégorique n'est plus tirée de la vie de la communauté juive, mais de principes métaphysiques et rationnels : « C'est donc cette doctrine générale qui forme le contenu de toute cette allégorie, je veux dire que l'homme ne doit pas suivre sa seule nature animale, c.-à-d. sa matière; car la matière immédiate de l'homme est aussi la matière immédiate des autres animaux » (*ibid.*, 21). Dans l'étude de vocabulaire qui va suivre, il montrera : 1. que le *ṣlm*, l'image de Dieu, n'implique pas sa corporification; — 2. que l'homme se distingue des autres êtres parce qu'il a la « compréhension intellectuelle »; — 3. que le mot d'Élohim est « homonyme, s'appliquant à Dieu, aux anges et aux gouvernants régissant les États » (37); — 4. que l'homme était à l'image d'Élohim par la raison qui discerne le vrai du faux tandis que, par la chute, il a acquis la connaissance des opinions probables, distinction de l'intelligence et du probable empruntée à Aristote (cf. 41). Maïmonide étudie ainsi une série de termes et d'images du Pentateuque. Après une seconde partie surtout philosophique et une troisième où il commence par Ézéchiel et Job, il revient encore souvent au Pentateuque. Il y montre au ch. xxiv que Dieu ne peut « mettre à l'épreuve », au sens littéral; en demandant à Abraham le sacrifice d'Isaac, cette « épreuve n'a d'autre but et d'autre objet que de faire connaître aux hommes ce qu'ils doivent faire ou ce qu'ils doivent croire », en l'occurrence « faire savoir jusqu'à quelle limite doivent s'étendre l'amour et la crainte de Dieu » (III, 192). Son adversaire Nahmanides (Moïse ben Nahman ou Ramban), né à Gérone vers 1195, entendit repousser cette intrusion de la philosophie et basa son commentaire sur une mystique dérivée de la Cabbale : celle des Sephirot ou Émanations divines (cf. Jacob Newman, *The Commentary of Nahmanides on Genesis chapters I-VI, 8*, Leyde, 1960; voir aussi G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, tr. fr., Paris, 1950, p. 189), mais il appuyait son exégèse littérale sur Rashi et Ibn Ezra. On trouvera d'importants textes sur l'interprétation juive de la loi au Moyen Age dans I. Heinemann, *La loi dans la pensée juive, de la Bible à Rosenzweig*, Paris, 1962.

Les exigences rationnelles pesaient donc non seulement sur les Mutekallemim arabes, mais sur les penseurs juifs, comme elles allaient peser sur l'Occident latin. Il est possible que Byzance y ait été moins sensible dans la splendeur de sa civilisation et sa certitude que la Jérusalem céleste était descendue sur terre dans la gloire du Christ Cosmocrator.

3° *Recherche du sens littéral.* — Mais sur le plan de l'exégèse du Pentateuque ces exigences rationnelles allaient se concrétiser dans une recherche méthodique du sens littéral. Les controverses sur Gen., I, 26; XXVI, 4; XLIX, 10; Deut., XXI, 23 entre juifs et chrétiens la rendaient nécessaire; cf. B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, Paris-La Haye, 1960, p. 222 sq. Voir aussi J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish Gentiles Relations in Medieval and Modern Times*, Oxford Univ. Press, 1961. Les recherches sémantiques de la première partie du *Guide des égarés* en sont un témoignage. Miss Smalley et le P. Spicq ont attiré l'attention sur le renouveau des études philologiques du XIIe s., aussi bien chez les Juifs du nord-ouest de la France que chez les Victorins de Paris. Le développement des études philosophiques a montré que la vie spirituelle de l'Église ou la vie juridique des communautés juives n'étaient plus suffisantes pour assurer la régulation de la pensée dans l'interprétation des textes bibliques. Mais la logique et la métaphysique étaient par elles-mêmes insuffisantes pour déterminer le sens des textes. De longs tâtonnements commençaient, qui vont entraîner des précisions théologiques et exégétiques. Avec S. Thomas, le sens littéral se dégage du sens des mots « pris à la lettre » pour devenir le sens pensé par l'auteur inspiré. S. Thomas eut des prédécesseurs au XIIe s., ainsi Hugues de Saint-Victor (cf. B. Smalley, *op. cit.*, 101).

Il ne s'agissait pas d'abandonner le sens spirituel, comme l'a montré H. de Lubac. Roger Bacon sera sur ce point aussi ferme que Hugues de Saint-Victor dont il s'inspire, car c'est le sens des réalités spirituelles vécues dans l'Église : la Bible perdrait son actualité vitale si on l'abandonnait. La valeur des mots utilisés dans la Bible ne doit pas être restreinte aux réalités sensibles et humaines à partir desquelles ils ont été forgés dans la littérature de l'Israël historique, mais ils doivent être pris avec leur signification de réalités divines pour lesquelles les auteurs inspirés les avaient employés. Dans certains livres, comme les livres de sagesse, spécialement le Cantique qui fait l'objet de tant de commentaires, l'analogie est facile à saisir. Elle l'est beaucoup plus difficilement dans le Pentateuque qui se présente avec toute l'épaisseur d'un sens historique indéniable, peu transparent à l'allégorie. Aussi l'outil allégorique, manié plus savamment dans l'école, risque-t-il d'aboutir à des résultats artificiels. L'Arche de Noé devient le thème fondamental d'une architecture théologique très élaborée chez Hugues de Saint-Victor (cf. de Lubac, *op. cit.*, II, 405, 420) et un *status perfectionis* chez Richard (*Benjaminus Minor*, I, 1), le Tabernacle, un édifice spirituel chez Pierre de Celle (J. Leclercq, *La spiritualité de P. de Celle*) et un symbole de l'Église chez E. Langton. Les grappes de raisin, portées sur une perche par les envoyés de Moïse (Num., XIII, 23), représentent le Christ porté par les deux Testaments (ou les deux peuples), aussi bien chez Bède dépendant des Pères (voir de Lubac, II, 353, note 9) que chez Ambroise Autpert, Odon de Cluny et Pierre Damien. E. Langton, malgré de vives objections (B. Smalley, 261), défendra avec force le symbolisme de la passion du Christ dans la couleur rouge de la vache immolée pour les eaux lustrales en Num., XIX, 1 sq.

Mais, au nom de la même objectivité (de Lubac, II, 334) qui fait maintenir à ces auteurs l'exigence d'un sens spirituel, afin de garder sa vie au texte qui alimente et même garantit la vie des croyants dans l'Église du Christ, ces hommes vont chercher à préciser les méthodes et techniques qui permettent d'établir solidement devant les exigences rationnelles ces différents sens. Comme le P. de Lubac l'a montré, ces quatre sens tendent à devenir les diverses applications du texte de la Révélation aux différentes activités de l'intelligence humaine. Le spirituel devient théologie, la tropologie, la morale, et l'anagogie, la mys-

tique avec ses techniques de la contemplation. Ce n'est pas seulement dans son commentaire de l'Ecclésiaste que Hugues de Saint-Victor estime nécessaire un *novum quoddam expositionis genus* afin d'obtenir un approfondissement *secundum contemplationis incrementum* (de Lubac, II, 433 sq.). Dans son *Didascalion*, les trois jours de la lumière invisible de la création deviennent des jours mystiques qui se compénètrent, *quibus interius spiritualis vitæ cursus distinguitur* (*ibid.*, 498). Et S. Bernard affirmera l'identité mystique entre l'âme et l'Église.

C'était la technique du sens littéral, conçu généralement comme le sens historique, exprimant les réalités sensibles et matérielles vécues par les personnages bibliques, qui allait se révéler comme la plus délicate. Ici, derechef, Église chrétienne et synagogue juive allaient s'affronter, prétendant toutes deux être le vrai Israël répondant aux promesses faites aux Patriarches. Le terrain de la Torah pouvait paraître au juif un terrain encore plus solide que les Prophètes; c'est peut-être pour ces textes que les chrétiens du Moyen Age devaient le plus souvent invoquer le principe paulinien : *Littera occidit, spiritus autem vivificat.* Ceci d'autant plus que l'exégèse littérale juive allait faire, au XII^e^ s., de remarquables travaux, en particulier dans le nord-ouest de la France. Certains seront traduits en latin dès le XIII^e^ s. En Espagne, la *Fazienda de Ultramare* dépend en maints passages plus du texte hébreu que de la Vulgate (M. Tozar, *La plus ancienne adaptation castillane de la Bible*, dans *Sepharad*, XXII, 1962, p. 251-295, surtout p. 265-267). En tout cas, des auteurs comme André de Saint-Victor les connaissent et sont parfois si influencés par eux qu'on les accuse de judaïser, surtout quand ils font place à l'exégèse juive des prophéties messianiques.

Ces travaux ont été étudiés par L. Rabinowitz (*The Social Life of the Jews of Northern France in the XII-XIV Centuries as reflected in the rabbinical Literature of the Period*, Londres, 1938), judicieusement utilisé par B. Smalley (149-156). Les principes avaient été posés par Maïmonide, qui donnait une exégèse à la fois rationnelle et religieuse : « Tout récit dans la Loi a un but qui est en rapport avec un enseignement religieux » (Smalley, 295, sans référence). « Les dispositions générales des commandements ont nécessairement une raison et ont été prescrites en vue d'une certaine utilité » (Munk, III, 207)... « ou produire une opinion saine, ou détruire une opinion erronée, ou donner une règle de justice, ou faire cesser l'injustice, ou former l'homme aux bonnes mœurs, ou le préserver de mœurs dépravées » (*ibid.*, 248). Les détails eux-mêmes ne sont pas inutiles; le lecteur, s'il avait été témoin, en verrait la nécessité (Munk, III, 431 sq.). Mais il ne faut pas en chercher les raisons. « Selon moi, tous ceux qui se donnent la peine de chercher des raisons pour quelques-unes de ces dispositions de détail font preuve d'une grande folie » (*ibid.*, 209) et Maïmonide rappelle la tradition juive suivant laquelle « Salomon connaissait la raison de tous les commandements, à l'exception de ceux relatifs à la vache rousse » (*ibid.*, 205). Beaucoup de ces détails sont justifiés par la nécessité de lutter contre l'idolâtrie; c'est ainsi que Maïmonide explique la prohibition de se raser les coins de la chevelure ou de porter des tissus de matière hétérogène (III, 285; cf. *Mishneh Torah, Abodah Zarah*, XII, § 7). Dans ses études, S. Langton appliquera semblable principe pour la cuisson du chevreau dans le lait de sa mère (cf. Smalley, 305). Rappelons enfin que l'effort rationnel de Maïmonide n'exclut pas le miracle, quoiqu'il ait soin d'en montrer l'intelligibilité et se préoccupe de sa preuve : « Tous les miracles sont certains pour celui qui les a vus; mais, pour la postérité, le récit en devient une simple tradition, et, pour celui qui l'entend, il est facile de le démentir. » On sait qu'il est impossible et inimaginable qu' « un miracle soit certifié et constaté par tous les hommes dans le cours des siècles. Or, un des miracles rapportés dans le Pentateuque, et même un des plus grands, c'est le séjour de quarante ans que firent les Israélites dans le désert, où ils trouvèrent la manne tous les jours... Tous ces miracles étaient manifestes et visibles. Or, Dieu savait que dans l'avenir, il arriverait à ces miracles ce qu'il arrive aux traditions, et qu'on penserait qu'ils séjournaient dans un désert voisin des lieux habités, où l'homme peut séjourner, et semblable à ces déserts qu'habitent aujourd'hui les Arabes... C'est pourquoi, pour lever tous ces doutes, le récit de tous ces miracles a été confirmé par l'énumération de ces stations (c.-à-d. Num., XXXIII), afin que les générations futures les vissent et reconnussent la grandeur du miracle par lequel l'espèce humaine a pu séjourner dans ces lieux pendant quarante ans » (Munk, III, 430 sq.). Albert le Grand subit l'influence de Maïmonide dans l'exégèse de Job; on a moins de traces d'influence pour le Pentateuque.

L'exégèse de Rashi (Salomon bar Isaac, 1040-1105) « manque de méthode scientifique » (d'après M. Liber, dans *Jewish Encyclopedia*, X, Londres, 1907, p. 324-328), mais n'en est pas moins un vigoureux effort d'exégèse littérale où l'hébreu se mêle à la langue franque avec, pour appui, les grammaires des juifs espagnols Menahem Ben Saruq et Dunash Ibn Labrat. Son élève, Joseph Kara, vers 1130-1140, s'éloigne davantage de l'exégèse midrashique : « Quiconque est ignorant du sens littéral de l'Écriture et tend vers le midrash du verset est comme un homme qui se noie et s'attache à une paille pour se sauver », dit-il dans un passage traduit par B. Smalley (*op. cit.*, 151). Le petit-fils de Rashi, Samuel ben Meir, dit Rashbam, raconte que son grand-père, s'il en avait eu l'occasion, aurait trouvé nécessaire d'écrire d'autres commentaires plus en accord avec le sens littéral dont de nouveaux exemples apparaissent chaque jour (*ibid.*). Rashbam expliquait parfois les institutions par des coutumes franques, ainsi le repas offert par Jacob pour lui acheter son droit d'aînesse; ce qu'un autre exégète juif, Joseph Bekor Shor, considère comme une erreur. Miss Smalley note que ce dernier suggère la possibilité d'une double narration dans la Genèse et parle plutôt de « l'auteur du livre » de la Genèse que de Moïse; il aurait ainsi ouvert le problème critique qu'Ibn Ezra va reprendre. Il estime qu'en Gen., XIX, 26 la femme de Lot a été recouverte par un flot de lave, que Moïse, en Ex., IV, 20, est tombé malade et qu'en Ex., VII, 20 les eaux n'ont été changées en sang que pour un moment. Le caractère assez rationalisant pris par cette exégèse explique probablement le déclin de l'école à la fin du XII^e^ s. Mais il est probable que c'est à des tenants de cette école que s'adressa André de Saint-Victor quand il parle de ce que « disent » ou « affirment » les *Hebræi*. Si on peut douter de l'influence sur lui d'un Éliezer de Beaugency, la similitude d'interprétation de l'interdiction de cuire la viande dans le lait chez André et chez Joseph Bekhor Shor incite Miss Smalley à admettre une dépendance. S. Langton fera de même plus tard en s'appuyant sur Hazzekuni pour déterminer la position des Abarim, du Phasga et du Nebo (Deut., XXXIV, 1); cf. Smalley, 236. Bien souvent d'ailleurs, les opinions juives viennent des Pères et les Hébreux sont ceux de S. Jérôme, comme l'a remarqué le P. de Lubac; mais il note lui-même (II, 403) que « Richard de Saint-Victor n'était pas le premier, on le sait, à revendiquer une certaine liberté dans ses interprétations par rapport à celles des Pères. Rupert, entre autres, l'avait fait avant lui quelquefois dans un langage plus abrupt ». De même,

malgré l'autorité de la glose, Pierre le Chantre aura parfois tendance à s'en affranchir (cf. Smalley, 231, 233).

Cet effort est premièrement philologique, cherchant à préciser le sens des mots, mots communs ou termes géographiques. Il semble qu'André de Saint-Victor ait connu l'alphabet hébreu, un peu de grammaire et de syntaxe. D'autres ont eu également quelques connaissances (cf. B. Altaner, *Zur Kenntniss des Hebräischen im Mittelalter*, dans *Biblische Zeit.*, 1933, p. 288-308; J. Sutcliffe, *Beda Knowledge of Hebrew*, dans *Biblica*, 1935, p. 300-306). Le but n'était pas de faire de la philologie mais d'établir le sens historique, la nature des faits bibliques. L'humilité de la lettre est pour Bruno de Segni, comme pour Hugues de Saint-Victor et Geroh de Reichersberg, la condition de la connaissance des profondeurs du sens spirituel (cf. de Lubac, I, 454 sq.). Les auteurs médiévaux ne se font pas illusion sur les obscurités de l'histoire (Bérengaud, dans de Lubac, I, 476) et l'effort se portera souvent plutôt vers les sciences physiques et naturelles que vers la science historique (Spicq, *op. cit.*, 242). André de Saint-Victor se posera cependant la question de savoir comment Moïse a pu connaître les origines *tanto tempore post conditi mundi... exordium* (cf. Smalley, 383). La Genèse est le meilleur terrain pour donner place à des explications tirées de la *phusis* et Siger de Brabant expliquera le Déluge par les marées (Smalley, 314). Mais Hugues de Saint-Victor réagit en faveur de l'*historia* contre la *phusis*, dans la ligne de Raban Maur (de Lubac, II, 340). Non seulement l'*historia* contient les *exempla* utiles (Abbon de Saint-Germain, Fréculphe, cités par de Lubac, I, 468), mais c'est cette histoire qu'il faut revaloriser contre les Joachimites, car elle permet de donner toute sa valeur à la préparation et au fait de l'Incarnation. Malgré leur allégorisme, ces auteurs « avaient bien plutôt tendance à prendre pour historiques au sens le plus strict un certain nombre de récits dans lesquels on ne voit communément aujourd'hui qu'histoire en un sens large ou même que parabole » (de Lubac, I, 467).

4° *La Loi et l'histoire.* — Le Moyen Age n'était pas en effet en mesure de pratiquer la critique historique avec les outils nécessaires. Il étudie la valeur des mots, s'occupe de faire des concordances avec Robert Grosseteste et S. Antoine de Padoue (Kleinhans, *De concordantiis biblicis S. Antonio Patavino aliisque attributis*, dans *Antonianum*, VI, 1931, p. 273-326). Il comprendra l'importance de la critique textuelle (Spicq, *op. cit.*, 196-201; A. Landgraf, *Zur Methode der biblischen Textkritik im 12. Jahrhundert*, dans *Biblica*, 1929, p. 469-474), ainsi pour Gen., VIII, 21, pour Gen., XLIX, 10 (où Hugues de Saint-Victor lit avec l'hébreu : « jusqu'à ce qu'il vienne à Silo », là où Samuel oignit Saül comme roi; le sens est « jusqu'à Saül et après lui Juda aura la domination, car il aura délivré Joseph de ses frères »: cf. Smalley, 104), pour Num., XXIV, 15 (où Pierre le Mangeur et Pierre le Chantre cherchent à concilier la tradition de la Vulgate qui ferme les yeux de Balaam et celle d'Origène et des Juifs qui les ouvre). Le Moyen Age ne pouvait pas aller beaucoup plus loin. La tendance rationalisante ne plaisait ni aux Juifs ni aux Chrétiens et elle faisait violence à l'esprit du texte qui entend être et se mouvoir dans le surnaturel. Miss Smalley reproche à juste titre (p. 193) à André de Saint-Victor comme à Herbert de Bosham d'avoir manqué de méthode. Richard de Saint-Victor refusera de suivre André, aussi bien pour la prophétie de l'Emmanuel que pour l'interprétation du Tabernacle (Smalley, 110). Nous savons maintenant que la méthode historique requise ne pouvait être alors pratiquée et que Richard n'avait pas tort de reprocher à André de donner trop d'autorité à Josèphe.

Tout en reconnaissant que le Pentateuque esquissait une histoire, il restait à reconnaître que le Pentateuque était avant tout le don d'une Loi préparée par une action providentielle. Pour Maïmonide, « le récit de l'histoire du déluge et de celle de Sodome et de Gomorrhe avait pour but de montrer la vérité de cette idée : une récompense est réservée au juste; certes, « il y a un Dieu qui juge la terre ». L'énumération des « rois qui régnèrent dans le pays d'Édom » (Gen., XXXVI, 31) a pour motif l'existence d'un commandement où il est dit : « Tu ne pourras placer à ta tête un homme étranger, qui ne soit pas ton frère (Deut., XVII, 15) » (éd. Munk, III, 426 sq.). Ayant ainsi ramené l'histoire à la Loi, Maïmonide considère celle-ci comme perpétuelle (*ibid.*, II, 220). « C'est un principe fondamental de notre loi qu'il n'y en aura jamais d'autre; c'est pourquoi, selon notre opinion, il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais qu'une seule loi, celle de Moïse, notre Maître » (*ibid.*, II, 301). Puis, s'appuyant sur les textes historiques du Pentateuque, il montre chez Moïse un charisme prophétique tout particulier. Bien que créature comme la parole de Dieu (*ibid.*, I, 290), la Loi est divine et donc susceptible de justification rationnelle. Mais de même qu'à ce point de vue Maïmonide faisait des distinctions entre les commandements (voir *supra*, col. 723), de même il rejoint Matth., XIX, 8 sur la pédagogie divine qui n'ordonne pas tout du premier coup : « La sagesse de Dieu, dont la prévoyance se manifeste dans toutes ses créatures, ne jugea pas convenable de nous ordonner le rejet de toutes ces espèces de cultes, leur abandon et leur suppression; car cela aurait paru inadmissible à la nature humaine, qui affectionne toujours ce qui lui est habituel... Cette prévoyance divine eut pour résultat d'effacer le souvenir du culte idolâtre et de consolider le grand et vrai principe de notre croyance, à savoir l'unité et l'existence de Dieu, sans que les esprits fussent rebutés et effarouchés par l'abolition des cérémonies qui leur étaient familières... » (*ibid.*, III, 251 sq.). Ainsi retrouve-t-on l'histoire à titre d'œuvre providentielle éducatrice, et Maïmonide en déduit le caractère secondaire des sacrifices : « Comme ce genre de culte — je veux parler des sacrifices — n'avait qu'un but secondaire, tandis que les invocations, les prières et d'autres pratiques du culte se rapprochent davantage du but principal et sont nécessaires pour l'atteindre, Dieu a fait une grande différence entre les deux espèces » (*ibid.*, III, 257). Il ne semble pas que ces deux distinctions, préceptes fondamentaux et dispositions de détail (les premiers seuls pleinement explicables rationnellement) et celle du caractère secondaire des sacrifices légaux se recouvrent entièrement chez Maïmonide.

Chez S. Thomas, elles se recouvrent, avec un clivage un peu différent, et une vue plus aiguë de l'évolution historique de la Loi. Cette dernière reste l'âme du Pentateuque et la pièce maîtresse de l'ancienne alliance. Mais dans la Iª-IIæ, qu. XCVIII-CVIII, S. Thomas distingue les préceptes moraux qui concernent la loi naturelle et sont donc fondés en raison, des préceptes qu'il appelle cérémoniels et de ceux qu'il appelle *judicialia* et qui peuvent être changés. Les préceptes ont leurs raisons, et ici il rejoint Maïmonide : *ad vitandum idololatriæ cultum, ad rememoranda aliqua Dei beneficia sive ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis;* mais il y ajoute d'autres raisons : *secundum quod ordinantur ad figurandum Christum* (Iª-IIæ, qu. CII, art. 2). Les préceptes *judicialia* n'avaient pas pour but de figurer les mystères du Christ, mais ils étaient donnés *ad disponendum statum illius populi qui ordinabatur ad Christum* (qu. CIV, art. 3). Aussi, *mutato statu illius populi, Christo jam veniente, judicialia præcepta obligationem amiserunt (ibid.).* Ce principe dépasse le pas-

sage de l'Ancien au Nouveau Testament car, s'appuyant sur la Politique d'Aristote (IV, 1), S. Thomas dit : *Si civitas vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari.* La justice a des déterminations différentes, *secundum diversum hominum statum*, et ce qui convient à une démocratie ne convient pas à une oligarchie (*ibid.*, ad 1um et ad 2um). Il aurait pu appliquer le principe au passage de l'état prémonarchique à l'état monarchique et de l'état monarchique au statut des Juifs après l'exil. Mais la qu. CV touche à d'autres problèmes et c'est dans une tout autre partie de la Somme (IIa-IIæ, qu. CLXXIV, art. 6, *Utrum gradus prophetiæ varientur secundum temporis processum*) qu'il étend le principe à un autre ordre : celui de la connaissance de Dieu. Cette connaissance de Dieu, à laquelle est ordonnée *(ordinatur)* la prophétie, croît *secundum tres temporum distinctiones : ante legem, sub lege, et sub gratia.* Puis, d'une manière très concrète, il subordonne la révélation prophétique (fondée sur celle qui avait été faite à Moïse) non tant à un processus temporel linéaire qu'à la diversité des conditions où vivait le peuple : *Quantum vero ad directionem humanorum actuum, prophetica revelatio diversificata est, non secundum temporis processum, sed secundum conditionem negotiorum, quia, ut dicitur Prov., XXIX, (18) :* Cum defecerit prophetia dissipabitur populus. *Et ideo, quolibet tempore, instructi sunt homines divinitus de agendis, secundum quod erat expediens ad salutem electorum.* Avec plus de précisions encore dans IIa-IIæ, qu. I, art. 7, ad 1um : *Quanto a Christo remotiores secundum tempus tanto a consecutione sperandorum longinquiores... Quanto autem aliquid a longinquioribus videtur, tanto minus distincte videtur.* Mais il ne se pose pas la question de savoir si les lois du Pentateuque reflètent la variété des conditions sociales et historiques en fonction desquelles les prophètes avaient donné leur révélation.

Ce rapport de la Loi aux conditions historiques de la vie du peuple élu restait pour les auteurs du Moyen Age un des principes d'intelligence du Pentateuque. Ainsi on trouve dans le Prologue au Pentateuque d'André de Saint-Victor les lignes suivantes : *Difficile quod durum, quod grave, quod asperum est observatur, si nullum custodienti premium proponatur, aut negligenti nullus pene timor incutiatur. Quod bene intelligens Moyses, cum dura et gravia legis mandata, aspere et pene importabilia Dei judicia, rudi populo et egyptiaca mollitia et multis deliciis fere effeminato traditurus esset, beneficia Dei et gratiam multiplicem tam in ipsos quam in patres eorum, replicat, et plura adhuc eis bona in futurum conferenda promittit, malorum etiam qu(a)e sibi non obsequentibus Deus intulit, recolit et qu(a)e illaturus est non obsecuturis prescribit. Ut, igitur, multas et magnas divin(a)e grati(a)e divitias enumerando, ad diligentiorem legis, quam traditurus erat, observationem auditorum animos erigeret, seriatim ab ipso mundi exordio gratuita Dei beneficia, toti humano generi et precipue illi populo et eorum patribus collata, diligenter prosequitur. Inter quæ Dei beneficia quasi precipuum obtinet locum quod etiam celum et terram et cetera elementa eorumque ornatus, ad usum hominum et servitutem divina gratia creare dignata est; et quoniam (ea) sola, qu(a)e ad hominis usum et propter hominem facta sunt, prosequi intendit, ideo, de creatione mundi agens, angelorum creationem et eorum vel confirmationem vel lapsum in operis exordio penitus pretermittit; et ne rudi populo et ad multorum culturam deorum quam in Egypto didicerat prono ad errores declinandi aliquam occasionem daret nullam Trinitatis mentionem operi suo manifeste inseruit.* On ne saurait mieux orienter vers la Loi les récits du Pentateuque et souligner les adaptations de la Loi à l'éducation du peuple. André en fait également une application à Gen., II, 5-6 (voir Smalley, 382-384).

Dans la ligne de S. Paul qui qualifie de Loi tout l'Ancien Testament, c'est la Loi qui paraît aux Médiévaux le centre d'intérêt du Pentateuque, qu'ils soient juifs ou chrétiens. Les Juifs prétendent que le chrétien ajoute à la Loi. L'exégète médiéval répond qu'il n'en est rien, ainsi Pierre le Vénérable : *Servamus libros intactos, servamus incorruptos... Nihil eis additur, nihil imminuitur* (*Tractatus contra Judæos, P. L.*, CLXXXIX, 581 A), et Paul Alvare : *Omnis lex tua, imo plus mea, Christum annuntiat* (cité par de Lubac, I, 137). « En continuant d'attribuer à la Loi, dans toute sa partie figurative, une signification littérale qu'elle ne comporte plus (sinon pour l'historien qui reconstitue un passé aboli), on lui impose et on s'impose à soi-même le poids d'une interprétation superstitieuse... surajoutée ou arbitraire en même temps que vaine et superflue », résume H. de Lubac (II, 139). Mais l'exégèse juive n'était pas sans influencer de nombreux chrétiens, ainsi Bodo qui prend le nom d'Éléazar, Vécelin de Metz, André de Bari, Jean d'Oppido qui devient Obadiah, Raynouard, comte de Sens... (*ibid.*, 149). L'histoire dans le Pentateuque n'est pas que l'histoire d'un passé révolu. Or c'est le sens littéral de cette « lettre » qui allait être mis en question. Mais il allait l'être par une voie détournée et imprévue.

5° *La crise de l'ecclésiologie.* — L'exégèse sembla prendre d'abord un autre chemin. Il faudrait un Denifle pour étudier l'exégèse nominaliste du XIVe s. Si Nicolas de Lyre dans ses *Postillæ* reconnaît à Rashi une grande importance pour l'établissement du sens littéral, en fait, c'est la crise de l'ecclésiologie qui va dominer la problématique du temps. La solidité du sens spirituel, fondé sur la réalité d'une vie spirituelle conditionnée par l'existence d'une Église chrétienne de caractère sacramentel, cette solidité va être contestée. Une philosophie qui va séparer la vie de l'esprit des réalités sensibles va accentuer la coupure entre la vie spirituelle religieuse (évangélique) et la vie sociale passée (histoire du Pentateuque) ou actuelle (Église). Enfin la chute de Constantinople et la Renaissance orientent les esprits vers l'antiquité dite classique et non vers l'antiquité orientale. Un certain platonisme va l'emporter sur un certain aristotélisme en même temps qu'Érasme et l'humanisme permettent une connaissance scientifique sérieuse du N. T., mais non de l'Ancien, dont l'étude méthodique ne pourra suivre que de loin. Les esprits cultivés vont juger du judaïsme au nom de l'hellénisme et se pencher sur un problème d'histoire et d'archéologie, non sur un problème de Loi et de vie. Malgré l'honnêteté des humanistes qui étudient l'hébreu, et les premiers efforts de publications de textes hébreux, bibliques ou rabbiniques, l'exégèse du Pentateuque va être dominée par des principes qui ne jaillissent pas de lui-même. *Les hébraïsants chrétiens de la Renaissance* (cf. François Secret, dans *Sepharad*, XXII, 1962, p. 107-127) pouvaient être tentés par les influences cabbalistiques manifestes dans le Prologue de Moïse ben Nachman sur la Genèse (XIIIe s.; cf. J. Newman, *The Commentary of Nahmanides in Genesis*, ch. I-IV, Leyde, 1960) traduit en latin pour le cardinal Gilles de Viterbe. Si Pic de la Mirandole en fut impressionné, M. Cano résista à l'entraînement et les études s'orientèrent dans une autre direction.

H. CAZELLES.

III. L'EXÉGÈSE DES TEMPS MODERNES. — La plupart des auteurs modernes, se plaçant d'un point de vue purement critique, considèrent un peu l'exégèse de la Renaissance comme un commencement absolu. Malgré les tâtonnements du début, l'étude critique va finalement se révéler féconde; aussi ceux qui en tentent la synthèse, comme H. J. Kraus, auront-ils tendance à faire une Histoire de la recherche

historico-critique de l'A. T. (c'est le titre de l'ouvrage de ce dernier : *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen, 1956; voir la mise au point de W. Baumgartner, dans *Theol. Rund.*, xxv-2, 1959, p. 93-110, et de H. Bardtke, dans *Miscellanea Biblica A. Fernandez*, Madrid, 1960, p. 374 sq.). Mais d'autres, comme H. F. Hahn, estiment que l'esprit critique n'a pénétré l'exégèse biblique qu'à la fin du xix^e^ s., et que jusque-là « biblical studies had usually taken the form of theological exegesis... Since the theologian tended to equate the dogmas of orthodoxy with the teachings of the Bible, his interpretation of Scripture was a highly subjective one » (p. 1); voir aussi E. G. Kraeling, *The Old Testament since the Reformation*, Londres, 1955. Mais la plupart des exégètes n'auraient été nullement disposés à accepter ce caractère subjectif de la théologie, surtout dans le catholicisme et l'orthodoxie, où l'on reconnaissait dans la tradition vivante et la vie liturgique de l'Église une source réelle de la théologie. L'exégèse traditionnelle va continuer sa carrière; par l'exégèse midrashique et le Talmud, les juifs appliquent la Loi; par l'exégèse allégorique basée sur Gal., iv, 24, les Pères et les *Postillæ* de Nicolas de Lyre, le Pentateuque va continuer à être interprété comme figure des réalités chrétiennes dans l'orthodoxie et le catholicisme. Cependant, aux yeux des esprits cultivés, la coupure avec l'Église d'Orient et le grand schisme d'Occident au xiv^e^ s. ont posé le problème ecclésiologique, alors que le traité de l'Église n'était pas constitué. Un âge livresque commence où l'on demande des preuves écrites. Le protestantisme croit pouvoir s'appuyer sur la *sola scriptura* pour connaître Dieu, le mystère du Christ, et en vivre. Luther distinguait le *sensus grammaticus (litteralis)* et le *sensus spiritualis, divinus et internus* (cf. Kraus, 31), distinction médiévale dont la philosophie nominaliste avait changé le sens. Mais inévitablement la recherche du sens littéral allait prendre la première place dans les écrits et la controverse. Or, pour la fin du Moyen Age, le sens littéral est le sens de la lettre, pratiquement le sens juif. Parallèlement le protestantisme accepte le canon juif des Écritures et il va se trouver face à face avec le Pentateuque attribué à Moïse par la tradition juive, tradition confirmée par le Christ et le N. T., semblait-il (par ex., Matth., xix, 7; Joa., v, 45 sq.). C'est cette tradition juive, en fait postbiblique, qui allait tomber morceau par morceau, pour faire apparaître un autre sens littéral, non opposé au premier mais infiniment plus riche et pouvant s'appuyer sur une critique historique et littéraire sérieuse. Un long cheminement scientifique commençait, au cours duquel on put craindre plusieurs fois de voir disparaître la foi juive et la foi chrétienne dans la valeur religieuse des Cinq livres. Malgré l'approfondissement des méthodes, les découvertes de l'archéologie, le renouveau des études ecclésiologiques et théologiques, il s'en faut que tout soit clair et résolu. Au regard des critiques, le Pentateuque même est en question, les uns parlant de Hexateuque, d'autres de Tétrateuque et d'autres le morcelant sans plus. Sur cette histoire, voir J. Touzard, *Moïse et Josué*, dans *Dict. apol. Foi cath.*, iii, 699 sq.

1° *L'authenticité mosaïque.* — Dès 1520, D. A. Bodenstein Carlstadt pose le problème de l'authenticité mosaïque dans son *De canonicis scripturis libellus.* Ce n'est pas Moïse qui a écrit le récit de sa mort. Le style du discours *(stylus orationis)* est celui d'autres passages du Deutéronome et Moïse n'en est pas l'auteur. Carlstadt ne pose pas ici un problème de canonicité, mais un problème d'authenticité littéraire. S'il le pose dès les premières années de la Réforme, c'est que ce problème était dans l'air depuis le Moyen Age. Isaac ben Jesus (982-1057) avait remarqué que Gen., xxxvi, 31 supposait l'existence de la monarchie israélite. Ibn Esra de Tolède paraît avoir posé le problème dès le xii^e^ s. par ses phrases énigmatiques : « Tu n'en comprendras le véritable sens que si tu saisis : Le secret des douze, Moïse écrivit la loi, Alors les Cananéens étaient dans le pays, En la montagne du Seigneur il sera pourvu, Son lit était un lit de fer » (voir l'explication de Spinoza et d'A. Lods dans l'ouvrage de ce dernier, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, p. 86 sq.). Certains auteurs juifs du Moyen Age, réfutés par Carlstadt (cf. Kraus, 26), avaient pensé à faire d'Esdras l'auteur du Pentateuque. L'évêque d'Avila Tostatus au xv^e^ s. s'était contenté de rejeter l'authenticité mosaïque de la finale du Pentateuque comme déjà des docteurs du Talmud (*Baba Bathra*, 14 *b*-15 *a*).

Mais le xvi^e^ s. et le xvii^e^ s., jusqu'à la fin de la guerre de Trente ans, furent une époque d'oppositions dogmatiques où les protagonistes se devaient de proclamer si hautement l'aspect divin de l'Écriture qu'il n'y avait guère de place pour l'étude de son aspect humain. L'humanisme dut limiter ses études à la lettre du texte et à sa transmission. Le catholicisme lui avait été favorable et Cajétan tenait compte des travaux d'Érasme. Mais, après le sac de Rome de 1527 et l'affermissement du protestantisme à la paix d'Augsbourg, les difficultés commenceront et Galilée sut le danger qu'il y avait à vouloir faire dire à la Bible ce que le sens littéral ne semblait pas dire; l'effort critique d'André Maes *(Masius)* dans son *Josuæ imperatoris historia illustrata* (Anvers, 1574) fut mis à l'index en 1586. « Il rapprochait le Pentateuque des écrits qui le suivent (Jos., Jud., Sam., Reg.). rédigés, d'après lui, par des hommes de piété tels qu'Esdras, à l'aide de matériaux préexistants et sous la direction du S.-Esprit; de ces sources il relevait la trace dans la mention du *Yasar* (Jos., x, 13). Quant au Pentateuque, il y signalait des traits, selon lui évidents, d'une rédaction ou de remaniements postérieurs à Moïse, celui-ci en particulier : fréquemment la Genèse parle d'Hébron (xii, 18; xxiii, 2, 19; xxxv, 27; xxxvii, 14) alors que, d'après Jos., xiv, 14 (cf. Jos., xv, 13, 14; Jud., i, 10) cette ville porta jusqu'à la conquête le nom de Cariath-Arbé. » (Touzard, *art. cit.*, 701). L'exemple n'était pas très bien choisi, car le changement de nom paraît antérieur à la conquête. Mais la méthode s'esquissait. Kraus (35) note que les notions de « compilation » et de « rédaction » font leur apparition. Le disciple de Maes, le jésuite B. Pereira, dans son *Prior tomus commentariorum et disputationum in Genesim*, 1594, suivi de trois autres tomes, entre dans les mêmes voies mais il maintient *maximam Pentateuchi partem esse Moysis*, tout en admettant beaucoup de compléments et d'additions. Ce sera la position de Bonfrère dans son *Pentateuchum* de 1625 et il attribuera certaines de ces additions à Josué dans le Deutéronome. Le Pentateuque préoccupe moins comme Loi que comme histoire et comme œuvre littéraire.

2° *Richard Simon et les Sociniens.* — Richard Simon citera avec éloge Masius, « un des plus sçavants et des plus judicieux interprètes de l'Écriture ». Cet auteur (cf. *D. B.*, v, 1743-1745), esprit cultivé et judicieux, desservi par un mauvais caractère (non sans quelques excuses, comme S. Jérôme), est mieux compris de nos jours et a fait l'objet d'études récentes (F. Stummer, *Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik*, Munich, 1912; R. Deville, *Richard Simon, critique catholique du Pentateuque*, dans *N. R. T.*, lxxiii, 1951, p. 722-739; J. Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris-Bruges, 1959; P. Auvray, *Richard Simon après 1678*, dans *Oratoriana*, nov. 1962, p. 55-69). Richard Simon trouve une exégèse protes-

tante en plein réveil, peut-être sous l'influence des Sociniens (Kraus, 37 sq.) qui sont en marge de l'orthodoxie protestante et font plus de part à la critique historique. Mais leur rationalisme les éloigne encore plus de la vue patristique d'un Dieu condescendant, adaptant ses lois et leur formulation à la croissance sociologique de l'Israël de Dieu. « Moïse ne fut pas l'auteur des lois qu'il donna aux Israélites, il les reçut de Dieu *mot pour mot* et il ne fit que réciter et qu'écrire ce que Dieu lui avait dit », écrit le socinien Le Clerc, qui est particulièrement sévère pour l'hypothèse des « écrivains publics » proposée par Richard Simon dans son *Histoire critique du Vieux Testament*. La pluralité des « écrivains publics » était destinée à résoudre les problèmes posés par les divergences entre les lois du Pentateuque que découvrait la critique (cf. R. Deville, *op. cit.*, p. 737). Comme le remarque le plus récent biographe de Richard Simon auquel nous empruntons cette citation (J. Steinmann, *Richard Simon*, 196), la position du critique catholique demandait un sens de la tradition vivante d'une société et de sa structure que la théologie socinienne ne pouvait guère admettre. Les « écrivains publics » de Richard Simon étaient une tentative fort intéressante pour centrer l'intérêt des textes du Pentateuque sur les institutions du peuple d'Israël. Ils sont « publics », car Richard Simon leur reconnaît une fonction de droit « public » dans la « République des Hébreux ». Il « soutient qu'une autorité institutionnelle a toujours subsisté en Israël et que cette autorité était religieuse » (Steinmann, *op. cit.*, 204). Ce normand, qui compromit sa carrière dans une affaire de procès, avait le sens du droit, le public comme le privé, et il a des analyses pertinentes sur le sens « juridique » de l'authenticité « juridique » d'un écrit. Il a assez de sens religieux pour comprendre l'importance des textes liturgiques (Steinmann, 141) et assez de sens critique pour laisser une place de premier plan à Moïse dans un Pentateuque qui place la Loi sous son autorité. Mais, par exemples et preuves, il montre que les textes débordent historiquement le grand législateur. R. Simon affirme l'existence d'additions, ce qui scandalise Bossuet dès 1678; mais, contre Spanheim, il affirme également l'année suivante l'existence de sources plus anciennes que Moïse (Steinmann, 135). Ce sens juridique de Richard Simon le mettait dans la ligne du célèbre juriste Hugo Grotius qui, en 1644, rédigeait à Paris ses *Annotata ad Vetus Testamentum* auxquels Kuenen rendra hommage (Kraus, *op. cit.*, 48).

3° *Spinoza.* — Le mouvement des esprits portait la curiosité plutôt vers les aspects historiques que vers les aspects juridiques du Pentateuque. Malgré J. Le Clerc, l'authenticité mosaïque est mise en question aussi bien par Richard Simon que par Isaac de la Peyrère et, avec plus de force, par Spinoza. Ce dernier, comme R. Simon, discerne l'importance historique d'Esdras dans la rédaction du livre. Malgré ses préoccupations philosophiques, il garde le sens « social » du Pentateuque : *Hebræa natio non ratione intellectus, neque animi tranquillitatis a Deo præ ceteris electa fuit, sed ratione societatis et fortunæ, qua imperium adepta est, quaque id ipsum tot annos retinuit.* Cependant son intérêt est ailleurs (cf. *D. B.*, v, 83), et avec lui la critique fait un pas de plus loin du droit vers l'histoire. Il est de ceux qui commencent cette recherche précise et méthodique, centrée sur l'étude des témoignages qui sont la base de l'histoire. Il reprend les observations d'Ibn Ezra, il remarque que la liste des rois d'Édom va jusqu'au temps de David (Gen., xxxvi, 31), il porte son attention sur les doublets. Cette préoccupation historique conduit déjà Spinoza à ne voir dans le Pentateuque qu'une partie d'un ouvrage plus considérable où sont inclus nos livres dits historiques jusqu'à la fin du livre des Rois. Isaac de La Peyrère et Richard Simon posaient la question de l'unité interne du Pentateuque et de son attribution à Moïse; Spinoza posait de plus le problème des rapports du Pentateuque et des autres livres de la Bible; mais, dans un cas comme dans l'autre, l'affirmation séculaire de l'authenticité mosaïque était battue en brèche. Il faut bien voir que, par rapport aux époques précédentes, on était passé d'un problème de droit à un problème d'histoire. Ce glissement était inévitable depuis que l'interprétation de la Loi, donc la nature de la communauté voulue par le Dieu d'Abraham, n'opposait plus seulement chrétiens et juifs mais les chrétiens entre eux. Il paraissait soluble puisque les progrès de l'humanisme permettaient des conclusions positives sur les problèmes de philologie et de textes. En fait, il faudra deux siècles pour que se précise la méthode historique relative à l'antiquité sémitique. On ne traite pas les questions d'histoire comme celles de physique ou de métaphysique.

Mais Spinoza était plus métaphysicien qu'historien. Son traité théologico-politique publié à Amsterdam, en 1670, fait preuve d'une connaissance rare du texte hébreu de la Bible (Spinoza n'écrira-t-il pas une Grammaire hébraïque?), de rapprochements en profondeur. Il critique Maïmonide (ch. vii) et cependant, après avoir critiqué la méthode allégorique de Maïmonide et d'Alphakar, il lui arrive de l'utiliser (S. Zac, *Les avatars de l'interprétation de l'Écriture chez Spinoza*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1962, p. 17-34). Le grand mérite de Spinoza est de considérer encore le Pentateuque comme une loi, mais de cette loi il ne se sert guère lorsque, dans les derniers chapitres, il propose quelques dogmes politiques dont les principes sont puisés dans la raison et non dans la Torah. « La raison a le royaume de la vérité et de la sagesse, la théologie, celui de la piété et de l'obéissance » (ch. xv). « Je ne reconnais aucune différence, que Dieu enseigne et commande le vrai culte de la justice et de la charité par la lumière naturelle ou par la Révélation » (c. xix). Le droit naturel est antérieur à la religion (c. xvi) et, en sortant d'Égypte, les Hébreux n'ont fait « qu'acquérir une seconde fois leur droit naturel ». Peu importe qu'ils soient alors devenus nation avec une vie commune nationale régie par une loi propre, car « la nature ne crée pas des nations; elle crée des individus qui ne se distinguent en nations que par la différence du langage, des lois et des mœurs adoptées » (c. xvii). C'est alors que, par pacte, les Hébreux ont transféré leur droit à Dieu et à Moïse (*ibid.*) et, du coup, Spinoza attribue toute la structure politique des Hébreux à Moïse, paraissant ne pas soupçonner les problèmes d'histoire politique et sociale qu'il y a derrière les textes du Pentateuque. Les « souverains pouvoirs » (*summæ potestates*), notion vague et non analysée, sont détenus par Moïse qui les transfère. La monarchie fut une déviation qui entraîna « des guerres civiles sans fin » (ch. xviii), d'où la catastrophe. « L'empire des Hébreux détruit, la religion révélée cessa d'avoir force de droit. Car nous ne pouvons douter en aucune façon que, dès que les Hébreux eurent transféré leur droit au roi de Babylonie, aussitôt cessa le règne de Dieu et le droit divin (*continuo regnum Dei jusque divinum cessaverit*, c. xix). Malgré son affection pour le régime démocratique, Spinoza a bien vu que le régime supposé par le cadre actuel du Pentateuque (ce que l'on appellera le code sacerdotal) est une théocratie, mais il en fait cesser l'exercice précisément à l'époque où nous le voyons dominer le peuple juif, c.-à-d. l'époque judaïque. Ayant une vue très abstraite du droit, ayant coupé de la nature la vie des nations, donc leur structure juridique, il faisait du Pentateuque un texte mort (d'où

les protestations des communautés juives et chrétiennes). Il paraissait respecter le détail de l'histoire biblique mais, faute de critique historique, aboutissait à des conclusions où le Pentateuque était réduit à une Loi de justice et de charité où disparaissait son dynamisme historique et concret. Sur Spinoza, voir le *Chronicon Spinozanum Hagæ comitis curis Soc. Spinozanæ*, 1921-1927, et E. Levinas, *Le cas Spinoza*, dans *Difficile liberté*, Paris, 1962, p. 144-149 : « Il existe une trahison de Spinoza. »

On ne peut trop faire grief à Spinoza d'avoir mal manié une critique historique encore dans l'enfance. On doit plutôt l'admirer d'avoir déjà pratiqué un recours soigneux aux textes et à la philologie. Il a fait des erreurs, non seulement dans les grandes lignes, mais même dans le détail (ainsi dans son appréciation de Deut., xvii, 9 : le texte ne prouve pas que le juge qui désobéit au Juge suprême était condamné à mort — ch. xvii, note xxxviii, publiée après sa mort —, mais la référence peut porter seulement sur la subordination hiérarchique; ou au ch. xviii, quand il fait périr Hananias sous la roue d'un moulin, II Chr., xvi, 10 : mais le mot hébreu est difficile). Son rationalisme l'avait empêché de comprendre le Pentateuque comme le développement d'une économie surnaturelle, ce qu'avaient saisi Pétau et Thomassin à la même époque (P. Grelot, *Sens chrétien de l'A. T.*, Paris, 1962, p. 67 . Il n'en avait pas moins puissamment mis en relief la nécessité du retour aux sources dans ce qu'elles ont de plus humble. Sa formation l'y avait peut-être préparé, cette formation sur laquelle de nouvelles études viennent de paraître (I. S. Révah, *La religion d'Uriel da Costa, marrane de Porto*, dans *R. H. R.*, clxi, 45-76). On attribuera aussi à son honnêteté scientifique la connaissance qu'il avait du N. T., de Paul en particulier, dont il garde l'idée de l'équivalence entre la loi déposée dans le cœur des païens et la Loi révélée aux Juifs (Rom., ii, 15, qu'il interprète ainsi : « c'est par écrit que les lois ont été confiées aux Juifs seulement, tandis qu'elles n'ont été confiées aux autres nations que par le concept de l'intelligence et par la révélation seuls », ch. iii). Restait à poursuivre cette enquête historique sur les sources. Il fallait les rechercher, il fallait préciser les méthodes de leur interprétation : on ne se doutait pas du travail qui attendait les biblistes.

4° *Élaboration lente de la méthode historique.* — Cette découverte des méthodes de l'histoire caractérise la « crise de la conscience européenne » (P. Hazard). On en découvre les exigences, sans pouvoir encore en connaître les résultats. La base juridique des religions révélées étant mise en cause au nom de l'histoire, l'attitude des esprits cultivés tend non seulement vers le rationalisme spinoziste, mais vers ce que l'on pourrait appeler le scepticisme des Encyclopédistes et de Voltaire. L'esprit public ne peut guère saisir le travail en profondeur qui s'opère et auquel non seulement Bayle, mais même un Voltaire participent (voir certaines intuitions sur la date du Deutéronome). Le sens de droit révélé du Pentateuque est perdu; chez les chrétiens on considère volontiers que, d'après S. Paul, la Loi est abrogée, les Juifs ne vont sortir du ghetto que pour s'ouvrir avec M. Mendelsohn à l'*Aufklärung*. On laisse le droit aux princes ou à la Nature, et on s'efforce de découvrir la vérité historique du Pentateuque, car on avait une vue trop étroite, trop légiste du Droit : le Droit n'est pas un code mais la régulation de la vie d'une société manifestée à ses membres.

On ne refera pas ici le détail de l'histoire de la critique historique du Pentateuque. La recherche oscilla entre trois hypothèses : celle des *documents* (plusieurs couches parallèles à travers tout le Pentateuque), celle des *fragments* (morceaux divers juxtaposés sans continuité) et celle des *compléments* (un écrit fondamental subissant ici et là des ajoutes). Elle aboutit à la théorie dite de Graf-Wellhausen, avec la répartition du texte en quatre couches différentes de dates différentes : le Yahviste (J), l'Élohiste (E), le Deutéronome (D) et le code sacerdotal (P), ce dernier donnant le cadre de l'ensemble après l'exil. On trouvera cette histoire sous la plume de E. Mangenot en *D. B.*, v, 85-109 (cf., du même, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907). A compléter par J. Touzard, *Moïse et Josué*, dans *Dict. apol. de la Foi catholique*, iii, Paris, 1911, col. 703-735; L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, i, Lausanne, 1906, p. 245-253; A. Bea, *De Pentateucho*, Rome, 1927, mettant en relief les insuffisances de certains arguments; A. Lods (éd. A. Parrot), *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, p. 83-118; A. Clamer, *Genèse*, dans *La Sainte Bible* (éd. Pirot-Clamer), p. 20-57; H. Cazelles, dans Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, i, 290 sq.; E. Kraeling, *The Old Testament since the Reformation*, Londres, 1955; H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen, 1956; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 2e éd., Tubingue, 1956, p. 185-209; on hésite à citer V. Baroni, *La Contreréforme devant la Bible*, Lausanne, 1943.

E. Mangenot écrivait son article du *D. B.* au lendemain des décrets de la Commission biblique qui rappelaient la valeur de la tradition. La critique historique paraissait aboutir à la négation des assises de cette tradition (cf. *D. B. S.*, iii, 590-613; cf. ii, 113). Voici le décret qui concernait le Pentateuque :

Propositis sequentibus dubiis, Consilium Pontificium pro studiis de re biblica provehendis respondendum censuit prout sequitur :

I. Utrum argumenta a criticis congesta ad impugnandam authentiam mosaicam sacrorum librorum, qui Pentateuchi nomine designantur, tanti sunt ponderis, ut posthabitis quampluribus testimoniis utriusque Testamenti collective sumptis, perpetua consensione populi iudaici, Ecclesiæ quoque constanti traditione necnon indiciis internis, quæ ex ipso textu eruuntur, ius tribuant affirmandi hos libros non Moysen habere auctorem, sed ex fontibus maxima ex parte ætate Mosaica posterioribus fuisse confectos? — *Resp.* Negative.

II. Utrum Mosaica authentia Pentateuchi talem necessario postulet redactionem totius operis, ut prorsus tenendum sit Moysen omnia et singula manu sua scripsisse vel ammanuensibus dictasse; an etiam eorum hypothesis permitti possit, qui existimant eum opus ipsum a se sub divinæ inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum commisisse, ita tamen ut sensa sua fideliter redderent, nihil contra suam voluntatem scriberent, nihil omitterent; ac tandem opus hac ratione confectum, ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur? — *Resp.* Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

III. Utrum absque præiudicio Mosaicæ authentiæ Pentateuchi concedi possit Moysen ad suum conficiendum opus fontes adhibuisse, scripta videlicet documenta vel orales traditiones, ex quibus, secundum peculiarem scopum sibi propositum et sub divinæ inspirationis afflatu, nonnulla hauserit eaque ad verbum vel quoad sententiam, contracta vel amplificata ipsi operi inseruerit? — *Resp.* Affirmative.

IV. Utrum, salva substantialiter Mosaica authentia et integritate Pentateuchi, admitti possit tam longo sæculorum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse, uti : additamenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui interiectas; vocabula quædam et formas e sermone antiquato in sermonem recentiorem translatas; mendosas demum lectiones vitio ammanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad normas artis criticæ disquirere et iudicare? — *Resp.* Affirmative, salvo Ecclesiæ iudicio.

Die autem 27 Iunii anni 1906, in audientia Reverendissimis Consultoribus ab Actis benigne concessa, Sanctissimus prædicta responsa adprobavit ac publici iuris fieri mandavit.

Traduire ce texte c'est déjà l'interpréter. Or son interprétation pose aussi une question de principe sur laquelle nous sommes aujourd'hui plus nettement fixés qu'en 1906. Nous savons clairement que lorsque « ces décrets représentent des vues qui ne sont liées aux vérités de foi et de morale ni directement ni indirectement, il va de soi que l'exégète *(Forscher)* peut naturellement poursuivre ses recherches en toute liberté, en mettre en valeur *(verwerten)* les résultats, quoiqu'en réservant toujours l'autorité de l'enseignement de l'Église *(allerdings immer mit Vorbehalt der kirchlichen Lehrautorität)* » (A. Miller, *Benediktinische Monatsschrift*, 1955, p. 49; cf. A. Kleinhans, *De nova Enchiridii Biblici editione*, dans *Antonianum*, XXX, 1955, p. 63-65; J. Dupont, *A propos du nouvel Enchiridion Biblicum*, dans *R. B.*, 1955, p. 414-419; E. Vogt, *De decretis Commissionis biblicæ distinguendis*, dans *Bi.*, 1955, p. 564 sq.; M. Nicolau, *Dos clases de decretos de la Comisión Biblica*, dans *Estudios Biblicos*, 1960, p. 97-110). Ces décrets gardent toute leur valeur théologique. Mais ils expriment cette théologie en fonction de problèmes de critique biblique, donc de science humaine, où l'autorité du magistère ne jouit pas des mêmes garanties. Le P. Lagrange est celui qui comprit le mieux la portée des textes (cf. *D. B. S.*, V, 233 sq.; J. Chaine, dans *L'œuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange*, Cahiers de la Nouvelle Journée, XXVIII, Paris, 1935, p. 11-55; F.-M. Braun, *L'œuvre du P. Lagrange*, Fribourg, Suisse, 1943). En fait, au moment même, on n'y vit trop souvent que le rejet pur et simple de la thèse critique selon laquelle le Pentateuque était à répartir en quatre documents postérieurs à Moïse, les modifications postérieures à Moïse semblant se réduire à quelques additions ou transformations de vocabulaire. Ce fut, chez les catholiques, l'interprétation de E. Mangenot et de Dom Höpfl et, plus tard, de beaucoup de manuels. C'est aussi en ce sens que les critiques comprirent ces textes. Von Hügel et le Rév. C. A. Briggs (*La commission pontificale et le Pentateuque*, 1907) invoquèrent à nouveau les conclusions de l'analyse littéraire, la comparaison du Pentateuque et des écrits prophétiques, et affirmèrent derechef qu'il fallait admettre non seulement quatre scribes différents, mais quatre dates différentes. De ce fait, les exégètes catholiques soucieux de faire progresser l'étude de la question se trouvèrent souvent dans une situation désagréable, que certains leur firent bien sentir. Albert Houtin qui, en 1902, avait fait paraître une 2e éd. de *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe s.*, publiait, en 1906, *La question biblique au XXe s.* H. Cornill s'écriait : Arme katholische Kirche! Ärmere katholischen Theologen ! Les tentatives de J. Touzard (*Moïse et Josué*, Paris, 1921) et de Schmidtke (*Die Einwanderung Israels in Kanaan*, Bratislava, 1933) ne furent pas agréées par l'autorité ecclésiastique. *Tuto tradi non potest* dit la Commission Biblique de l'étude de J. Touzard (voir le texte dans *Dict. apol. de la Foi catholique*, III, éd. 1926, col. 860), ce qui ne portait pas atteinte à l'ampleur du travail et de l'information.

La Commission avait ses raisons pour le *statu quo*. Le problème critique n'est qu'un aspect de la connaissance du message biblique. Les études critiques étant très encouragées par les États, il semblait que l'effort proprement ecclésiastique devait porter sur d'autres points. Alors que le développement remarquable des connaissances donnait des lumières si vives et si nouvelles sur ces textes, la permanence du message chrétien risquait d'être estompée; et cependant, d'après la Bible elle-même, il n'y a de salut que par le Christ, dont témoignent la Loi et les Prophètes. C'était à l'étude de cette *permanence du mosaïsme à travers l'histoire d'Israël* et de la *permanence du christianisme à travers l'histoire de l'Église* que les autorités romaines demandaient à ses exégètes de s'attacher. Elles s'adressaient autant à l'École biblique de Jérusalem, qu'elle soutenait, qu'à l'Institut biblique pontifical de Rome, qu'elle fondait (1909). Par l'encyclique *Divino afflante spiritu* (1943) et la lettre de la *C. B.* à S. Ém. le card. Suhard, l'Église romaine a jugé nécessaire de dissiper les malentendus et d'intégrer à l'enseignement traditionnel les apports précieux de la critique moderne, mis à l'épreuve et complétés par un demi-siècle de travail exégétique et archéologique.

D'ailleurs, ce n'est pas seulement dans l'Église catholique que se fit sentir, devant les insuffisances de la critique littéraire, la réaction des esprits religieux. L'Assemblée générale de l'Église libre d'Écosse prit une décision contre W. Robertson Smith et ses *Études sur les religions sémitiques;* l'Assemblée générale des Presbytériens d'Amérique traduisit en jugement public le Rév. Briggs. Dans l'état de la science au début de ce siècle, les conclusions de l'école de Wellhausen pouvaient donc paraître incertaines, même sur le terrain de la critique littéraire. Les milieux religieux juifs restèrent défiants et opposés. On s'en rend compte encore de nos jours.

Il fallait de plus peu à peu découvrir que l'histoire n'enferme pas l'homme dans un devenir historique, mais qu'elle a pour but de nous faire penser et revivre ce qu'ont pensé et vécu les hommes qui ont vécu et écrit avant nous.

H. Cazelles.

IV. LE NOUVEAU « STATUS QUÆSTIONIS ». — A première vue, l'exégèse du dernier demi-siècle donne l'impression d'une assez grande confusion. Les décrets romains témoignaient d'un état de tension extrême entre, d'une part, une pensée critique où triomphaient non seulement la théorie documentaire, mais une interprétation systématique de l'évolution de la religion d'Israël, et, d'autre part, une pensée religieuse qui rejetait les conclusions tirées des *argumenta a criticis congesta.* On était loin d'un Spinoza, « ivre de Dieu », qui, tout en rejetant l'authenticité mosaïque du Pentateuque, attribuait à Moïse la structure de la « République des Hébreux » et faisait disparaître cette structure précisément au moment où le système wellhausénien la voyait se constituer. Le système ne rendait pas compte de la valeur de vie que trouvaient dans le Pentateuque les communautés juives et chrétiennes. Il faisait de la synthèse finale du Pentateuque la retombée en nomisme figé de la vitalité prophétique, et le Pentateuque n'était plus que le témoin d'une évolution s'achevant sur un échec; on n'y trouvait même plus l'écho du droit naturel que reconnaissait Spinoza. La nature se dissolvait dans le flux évolutif du modernisme où ne transparaissait aucune valeur éternelle. Mais les arguments étaient forts; toute synthèse nouvelle devait en tenir compte et les incorporer. Cette synthèse nouvelle allait se montrer nécessaire, car des faits nouveaux se révélaient, qui allaient obliger de repenser le Pentateuque non plus sous l'angle d'une construction idéologique et idéale, mais comme le produit d'une société vivante. Ces faits nouveaux étaient apportés par l'archéologie. Voir ici les articles : Abdeh, Abraham, Arad, Araméens, Archéologie biblique, Atharot-Addar, Babylone et la Bible, Beisan, Betsames, Cadès, Canaan, Chypre, Crète, Damas, Égypte et la Bible, Élam, Fouilles et champs de fouilles en Palestine et en Phénicie, Hammurapi, Hittites, Hourrites, Hycsos, Inscriptions, Jérusalem, Macpéla, Mambré, Mari, Megiddo, Ninive, Palais, Patriarches (VII, 98-107) et les ouvrages de A. Barrois (*Archéologie biblique*, Paris, 1939 et 1953); W. F. Albright (*L'archéologie de la Palestine*, tr. fr., Paris,

1953); J.-B. Pritchard (*Lumières sur la Bible*, tr. fr., Paris, 1961); G. E. Wright (*Biblical Archæology*, Westminster, 1957); A. Jirku (*Die Welt der Bibel*, Zurich, 1957; *Die Ausgrabungen in Palästina-Syrien*, Halle, 1956); A. Corswant (*Dictionnaire d'archéologie biblique*, Paris-Neuchâtel, 1956); K. Kenyon (*Archæology in the Holy Land*, Londres, 1960), sans oublier les ouvrages plus anciens de H. Vincent, CC. McCown, M. Burrows, C. Watzinger. L'archéologie confrontait à nouveau les textes du Pentateuque avec la vie des hommes sur terre; mais si elle apportait des faits indubitables, elle en produisait beaucoup d'autres d'interprétation plus malaisée et il faut se garder de parler d' « évidences » en ce domaine, surtout au sens français du mot; cf. M. Noth, *Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels*, dans *Suppl. Vet. Test.*, 1960, p. 262-282. L'apport de l'archéologie a plutôt déplacé le problème qu'il ne l'a simplifié et une synthèse des recherches sur le Pentateuque est encore plus délicate à faire que pour les périodes précédentes. Voir J. Coppens, *Histoire critique des livres de l'A. T.*, 3e éd., Paris-Bruges, 1942, p. 71 sq.; Kraus, *Geschichte...*, 309-444; H. F. Hahn, *Old Testament and modern Research*, Philadelphia, 1954, p. 18 sq.; C. R. North, *Pentateuchal Criticism*, dans Rowley, *The Old Testament and Modern Study*, Oxford, 1950. Voir aussi R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, Tubingue, 1959; A. Bentzen, *Introduction to the O. T.*, II, 2e éd., Copenhague, 1952, p. 11-80; O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.*, 2e éd., Tubingue, 1956, p. 182-215; J. Bright, *Modern Study of O. T. Literature*, dans *The Bible and the Ancient Near East, Essays... W. F. Albright*, New York, 1961, p. 13-31 (cf. O. Eissfeldt, dans *Bi. Or.*, XIX, 1962, p. 131).

I. La théorie « documentaire ». — 1° *Exposés modernes.* — En fait *la théorie « documentaire »* qui distingue dans le Pentateuque quatre couches littéraires ou *strata* (Bentzen) est reconnue comme exacte même par ceux qui refusent le « système » wellhausénien ou en nuancent les conclusions (Wellhausen était d'ailleurs plus nuancé qu'on ne le dit souvent; cf. *Prolegomena...*, p. 8, note 2 et *passim*). « Documenti sono dunque un dato o, se si vuole, un'ipotesi di lavoro, da cui non si può prescindere » (E. Galbiati, *Relazione sul Pentateuco*, dans *Rivista Biblica*, IX, 1961, p. 259). Voir aussi J. Schildenberger, dans *Schweizerische Kirchenzeitung*, Lucerne, 1954, p. 181 sq.; L. Moraldi, *La Sacra Bibbia* (éd. S. Garofalo, I, Turin, 1960), préface à l'*Esodo*. La théorie documentaire est à la base de la grande majorité des présentations du Pentateuque : R. de Vaux *(Bible de Jérusalem)*; A. Clamer (*La Sainte Bible*, éd. Pirot-Clamer, Paris, 1953); E. Dhorme *(Bible de la Pléiade)*; I. Sesboué (*Les traditions bibliques du Pentateuque, Cahiers de la Ligue de l'Évangile*, XI, Paris, 1953); O. Eissfeldt (*Einleitung in das A. T.*², Tübingen, 1956); J. Hempel (*Althebräische Literatur*, Postdam, 1930); C. Kuhl (*Die Entstehung des A. T.*, Berne, 1953); W. Baumgartner (*Theol. Rundschau*, 1936, p. 179-222); A. Weiser (*Einleitung in das A. T.*², Stuttgart, 1950); A. Bentzen, (*Introduction to the O. T.*², Copenhague, 1952); G. W. Anderson (*A critical Introduction to the O. T.*, Londres, 1959); R. Pfeiffer (*Introduction to the O. T.*, New York, 1941); C. A. Simpson (*Interpreters Bible*, I, Abingdon, 1942); *Introduction à la Bible* de Robert-Feuillet², Paris, 1959 (Cazelles); H. H. Rowley (*The growth of the O. T.*, Londres, 1950); W. F. Albright (v. g. *From Stone Age to Christianity*, tr. fr., Paris, 1951, p. 183 et *C. B. Q.*, 1963, p. 2); J. Bright (dans *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of W. F. Albright*, New York, 1961)...

Bien qu'on trouve facilement dans ces ouvrages les arguments qui conduisent à l'hypothèse documentaire et à la reconnaissance de quatre documents ou couches dans le Pentateuque, il peut être utile de les trouver résumés ici, par ex. dans la présentation qu'en fait H. H. Rowley (*The Growth of the O. T.*, Londres, 1950, p. 17-22). En voici la traduction.

« 1. ...Le Pentateuque contient un certain nombre d'anachronismes. Certains ont été depuis longtemps observés et des suggestions variées ont été faites pour en rendre compte. La mort de Moïse est rappelée en Deut., XXXIV. En Gen., XXXVI, il y a une liste des rois d'Édom et le ℣. 31 déclare que ceux-ci ont tous régné avant qu'Israël ait un roi, c.-à-d. avant l'époque de Saül. En Gen., XIV, 14, nous lisons qu'Abraham poursuit ceux qui ont enlevé Lot jusqu'à Dan, alors que, d'après Jud., XVIII, 29, cette place n'était pas connue sous ce nom avant une époque très postérieure à Moïse. L'affirmation que les Cananéens étaient alors dans le pays (Gen., XII, 6; XIII, 7 *b*) implique une époque postérieure à la conquête de Canaan par Israël, et par suite postmosaïque. Il y a plusieurs références aux Philistins dans le Pentateuque (Gen., XXI, 34; XXVI, 14, 15, 18; Ex., XIII, 17), alors qu'il est impossible de dater Moïse aussi tard que l'invasion philistine en Palestine (début du XIIe s.). Aucun de ces anachronismes ne causerait en lui-même de sérieuses difficultés, car on pourrait supposer que des scribes postérieurs auraient ajouté des gloses explicatives ou modernisé les noms.

« 2. Il y a beaucoup de répétitions (par deux ou trois fois) et d'incidents comportant des traits communs curieux. Beerséba est ainsi désignée pour commémorer une alliance entre Abraham et Abimelek, selon Gen., XXI, 31, tandis que, d'après Gen., XXVI, 34, le nom a pour origine un incident qui concerne Isaac et Abimelek. D'après Gen., XXVIII, 19, Jacob changea le nom de Luz en Bethel alors qu'il partait pour Paddan-Aram, tandis que, selon Gen., XXXV, 14 sq., il dressa la pierre et donna le nom à la place lorsqu'il revint plusieurs années après. Son propre nom fut changé en Israël par le Lutteur divin à Peniel, d'après Gen., XXXII, 28, à Bethel, d'après Gen., XXXV, 10. Abram prétend que sa femme est sa sœur et trompe ainsi Pharaon en Gen., XII, 10 sq., et en Gen., XX, 1 sq. il répète cet acte à l'égard d'Abimelek, tandis que, selon Gen., XXVI, 6 sq., c'est Isaac qui trompe ainsi Abimelek. Hagar abandonne deux fois sa maîtresse, et tandis que les deux récits ont beaucoup de traits différents, ils en ont qui sont curieusement ressemblants. Dans un cas, elle fuit devant sa maîtresse avant la naissance de l'enfant (Gen., XVI, 6 sq.), dans l'autre cas, elle est expulsée à la demande de sa maîtresse quelques années plus tard; dans les deux cas, le récit aboutit à un incident qui prend place près d'un puits dans le désert, il y a venue d'un ange et une promesse de grandeur pour Ismaël. S'il n'y a pas d'impossibilité en soi à supposer qu'il y a là des événements répétés, la chose est cependant plus ou moins improbable, et il est plus simple d'admettre que nous avons des traditions conjointes d'un seul événement.

« 3. Plus sérieux sont les cas où il y a un désaccord de fait dans les récits du Pentateuque. Parfois on le trouve dans des récits séparés juxtaposés, et parfois dans ce qui paraît un récit unique. Les deux premiers chapitres de la Bible contiennent deux rapports inconciliables sur la Création. Selon le premier rapport, l'homme et la femme sont créés ensemble comme le sommet et le couronnement de la création, après tous les oiseaux et animaux, tandis que, d'après le second, la création de l'homme a précédé celle des oiseaux et animaux, celle de la femme étant postérieure. De même, dans le récit du Déluge, nous lisons, en Gen., VI, 19 sq., que Noé reçoit l'ordre de prendre une seule paire de chaque espèce dans l'arche, tandis que, selon

Gen., VII, 2, il doit prendre sept paires d'animaux purs et une seule d'animaux impurs. Gen., VII, 8 sq. souligne cette contradiction en spécifiant que, des purs comme des impurs, une seule paire vint dans l'arche (il se pourrait toutefois que cette insistance ne soit pas originelle). Il y a de même désaccord sur la durée du Déluge. D'après Gen., VII, 12, la pluie dura 40 jours, après quoi (Gen., VIII, 6 sq.) Noé attendit un certain nombre de périodes de sept jours avant que les eaux descendent, tandis que, pour Gen., VII, 24, les eaux furent hautes pendant 150 jours et ne disparurent finalement qu'une année et 10 jours après le début du Déluge (VIII, 14; cf. VII, 11).

« En Gen., XXXVII, 27, Juda propose que Joseph soit vendu à des Ismaélites et les versets suivants déclarent que c'est ce qui fut fait, tandis que, selon Gen., XXXIX, 1, les Ismaélites le vendirent à un Égyptien. Mais Gen., XXXVII, 28 *a* introduit des Madianites : ils passent, enlèvent Joseph du puits à l'insu des frères (*ibid.* 29 sq.) et le vendent plus tard à Putiphar (XXXVII, 36).

« En Ex., XXV-XXXI, Moïse reçoit des instructions sur la sainte montagne en vue de la construction du Tabernacle, et, en Ex., XXXV-XL, nous lisons qu'il les exécuta et que le Tabernacle fut réalisé. Ce tabernacle avait une structure très élaborée, ses gardiens étaient les Lévites au nombre de plus de 8 000 (Num., I, 49-53; III; IV). Il était toujours situé au centre du camp au repos, et même au milieu des tribus israélites en marche (Num., II). Entre la fin des instructions sur la construction de ce Tabernacle et sa réalisation, nous entendons parler d'une tente autre et plus simple (Ex., XXXIII, 7-11). Elle était située hors du camp, assez loin, et gardée par un seul officier, Josué, un éphraïmite. On ne peut supposer qu'il ne la garda que temporairement, jusqu'à l'exécution de l'autre, car on la retrouve plus loin (Num., XI, 16 sq.; XII, 4 sq.); il est par suite évident qu'il y a là témoignage d'une divergence sur la nature et la place de la Tente.

« En Num., XIII sq., nous avons le récit de l'envoi d'espions dans la Terre promise. Nous lisons qu'ils allèrent à Hébron (XIII, 22), firent au retour un rapport sur la fertilité du pays (XIII, 27; XIV, 8 sq.), que tous, sauf Caleb, découragèrent le peuple (XIII, 30 sq.); seul Caleb eut promesse d'être admis au pays (XIV, 24). Mais au cours de ce même récit nous lisons que les espions traversèrent toute l'étendue du pays jusqu'à Rehob (XIII, 21) et rapportèrent que c'était un pays qui « mangeait ses habitants » (XIII, 32), que deux espions, Josué et Caleb, présentèrent un rapport « minoritaire » (XIV 6 sq.) et furent par là exemptés de la punition prononcée sur le peuple (XIV, 30). Il est donc évident qu'ici encore il y a des détails divergents.

« En Gen., XXVII, nous trouvons Isaac gisant sur son lit de mort, et le départ de Jacob pour Paddan-Aram est expliqué comme ayant son origine dans l'événement raconté. Alors, selon la chronologie du livre, Isaac aurait dû rester quatre vingt ans sur son lit de mort (cf. Gen., XXV, 26; XXVI, 34; XXXV, 28). Il faudrait supposer que Rébecca ne s'est inquiétée que trente-sept ans après le mariage d'Ésaü avec des femmes hittites de ce que Jacob pourrait l'imiter; Jacob aurait alors soixante-dix-sept ans et Keil a proposé de réduire la durée de la maladie d'Isaac à quarante-trois ans. Cet effort d'harmonisation est une preuve obvie que la difficulté est insoluble par cette voie.

« 4. Dans les lois du Pentateuque il y a également désaccords et incohérences. En Ex., XX, 24, il est établi qu'un autel est à dresser en toute place où le Seigneur se manifeste, tandis qu'en Deut., XII, 14, il est interdit d'offrir un sacrifice ailleurs qu'au seul sanctuaire légitime. L'offrande des sacrifices est réservée aux descendants d'Aaron, d'après Ex., XXVIII, 1, mais accessible à tout membre de la tribu de Lévi d'après Deut., XVIII, 7. La durée de la fête des Tentes est de 7 jours, d'après Deut., XVI, 15, mais de 8, d'après Lev., XXIII, 36.

« La loi sur le sanctuaire se trouve sous des formes variées. En Ex., XXI, 12 sq., l'homicide involontaire bénéficie de l'asile près de l'autel. Deut., XIX, 1-13 et Num., XXXV, 9-24 ne mentionnent pas l'autel, mais déterminent un certain nombre de cités où le meurtrier peut trouver asile. Les passages les plus anciens commandent que trois cités soient mises à part tout en prévoyant que trois autres peuvent être ajoutées si les frontières d'Israël sont élargies, tandis que les autres passages, quoique datés de quelques mois avant les premiers, prévoient déjà les six cités.

« En Ex., XXI, 2 sq., il est établi que l'esclave hébreu mâle doit être libéré après six années de servitude, et il est précisé que la femme n'a pas le même titre à la libération. En désaccord avec cette disposition, Deut., XV, 12 donne à l'homme et à la femme statut identique.

« 5. Des désaccords se trouvent dans l'utilisation des noms divins. On suppose parfois que c'est le fondement principal ou exclusif de la critique du Pentateuque et on argue de ce que la transmission du texte a parfois confondu les deux noms, d'où des efforts pour montrer qu'un terme ou un autre ont pu être choisis pour telle ou telle raison. Ceci ne tient pas compte des nettes contradictions *(flat contradictions)* que contiennent les textes.

« Ex., VI, 2 sq. dit : « Je suis Yahweh et j'ai apparu à Abraham, Isaac et Jacob en tant que El Shaddaj, mais *de mon nom de Yahweh je n'étais pas connu d'eux.* » Or il y a maints passages dans le livre de la Genèse qui déclarent que Dieu était connu des Patriarches sous le nom de Yahweh. Le nom est connu d'Abram (Gen., XV, 2, 8), de Saraï (XVI, 2), de Laban (XXIV, 31); il est utilisé par les visiteurs angéliques en conversation avec Abraham (XVIII, 14) et avec Lot (XIX, 13). *Dieu même est mis en scène (represented) comme disant* à Abram « Je suis Yahweh » (XV, 7), ainsi qu'à Jacob (XXVIII, 13). Il y a de plus des passages qui reportent bien au-delà des Patriarches l'usage du nom divin : Gen., IV, 26 déclare qu'aux jours de Seth, fils d'Adam, les hommes commencèrent à invoquer le nom de Yahweh, et Gen., IV, 1 dit que, même avant cela, le nom de Yahweh se trouve sur les lèvres d'Ève avant qu'elle devienne mère.

« 6. Entre le premier et le second récit de la création il y a une différence dans la conception de Dieu. Dans le second nous trouvons un anthropomorphisme naïf. Yahweh est représenté comme pétrissant l'homme de la poussière et soufflant dans ses narines (Gen., II, 7), construisant la femme d'une côte qu'Il a prise à l'homme (II, 22), après une série d'expériences destinées à trouver pour l'homme le partenaire adéquat (II, 18-20), plantant un jardin (II, 8) et faisant une promenade dans la fraîcheur du jour (III, 8). On n'a rien de tout cela dans le premier récit. Dieu est un être de dignité et puissance transcendantes dont la parole suffit à produire son propre effet. Il dit : « Faisons l'homme à notre image » (Gen., I, 26); mais il est improbable que, même là, l'homme soit conçu comme physiquement semblable à Dieu, car l'homme ne se distingue pas du monde animal par son aspect physique mais par les qualités spirituelles qui le rendent capable de dominer ce monde animal. C'est dans ces différences fondamentales que l'image de Dieu doit être cherchée, en conséquence de quoi ce chapitre n'attribue à Dieu aucune action corporelle.

« Son commandement donne l'être à toute chose et Il en a conscience sans avoir besoin de faire une pro-

menade, ce qui contraste avec ce qu'il fait dans le jardin d'Éden et avec son enquête sur les actions d'Adam et Ève. Ceci contraste également avec les passages qui suivent. Dans l'histoire de Noé, l'anthropomorphisme réapparaît quand Yahweh enferme Noé dans l'arche (VII, 16) et quand il respire le parfum du sacrifice de Noé (VIII, 21). De même, dans le récit de la tour de Babel, Yahweh doit descendre pour voir ce qui se passe (XI, 5). Il faut aussi noter que, dans nombre de passages, son attitude est intermédiaire entre les deux précédentes. Dieu n'apparaît pas en forme humaine : ou bien il envoie un représentant angélique pour porter son message (Gen., XXI, 17; XXII, 11; XXVIII, 12; XXXI, 11; XXXII, 1) ou bien il apparaît en rêves (Gen., XX, 3; XXVIII, 12; XXXI, 24).

« 7. Il y a des différences marquées dans le style des différentes parties du Pentateuque. Le Deutéronome est caractérisé par un style rhétorique et exhortatoire, par toute une série de phrases souvent répétées. D'autres parties du Pentateuque, dispersées dans les quatre premiers livres, ont un style sec et formel, marqué aussi par maintes expressions caractéristiques et de fréquentes répétitions. Mais il y a aussi des textes dont le style simple et sans artifice révèle un art consommé de la narration.

« On suppose parfois que ces différences peuvent être mises au compte de la diversté des matières traitées dans le Pentateuque. Un moderne légiste emploiera la phraséologie juridique pour rédiger un document de loi, mais n'emploiera pas le même style dans sa correspondance privée ou dans un volume d'essais. De même, si nous trouvons un certain style dans les récits, un autre dans des discours publics, et encore un autre dans des textes légaux ou rituels, nous n'avons pas à supposer pluralité d'auteurs. Mais, en fait, le cas n'est pas aussi simple. Les variétés de style peuvent être constatées dans des passages juxtaposés, où le sujet traité est le même, et dont le caractère ne peut être nettement déterminé par cette voie. Un même écrivain peut avoir une variété d'expressions pour une seule idée; le fait que nous trouvons ici « mâle et femelle » et là « homme et femme » n'aurait par lui-même aucune signification. Mais ce que nous trouvons, c'est toute une série d'expressions qui alternent pour des idées communes et chaque série forme un groupe propre *(each set belongs together)*. »

Dans *The Changing Pattern of Old Testament Studies*, Londres, 1959, l'auteur reprend les mêmes conclusions contre ceux qui « ont célébré trop tôt les obsèques » de la théorie documentaire (cf. S. Prado, dans *Sepharad*, XXII, 163). Les pages nuancées des professeurs de Salamanque (*Biblia comentada*, I, *Pentateuco*, 2e éd., Madrid, 1962, p. 14-28) sont très favorables à la position prise par le P. de Vaux dans la Genèse de la *Bible de Jérusalem*. Quant à W. F. Albright, il distingue également J, E, D (cf. *Jethro, Hobab et Reuel*, dans *C. B. Q.*, 1963, p. 1-11), tout en répartissant curieusement les textes et en faisant des remaniements assez conjecturaux de ces textes.

2° *Les tentatives dissidentes.* — Les tentatives destinées à donner une intelligence des textes du Pentateuque et de leur disposition, indépendamment de la théorie documentaire, ont échoué, même celle de Klostermann (*Der Pentateuch*, Leipzig, 1907); cf. J. Coppens, *Histoire critique des livres de l'A.T.*, Paris-Bruges-Louvain, 1943. Les attaques ont été successivement réfutées. Celle de J. Dahse (cf. Harold Wiener), portant sur le critère des noms divins (*Textkritische Bedenken gegen den Ausgangpunkt der Pentateuchkritik*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, VI, 1903, p. 305-319; *Textkritische Materialen zur Hexateuchfrage*, Giessen, 1912), l'a été par J. Skinner (*The Divine Names in Genesis*, Londres, 1914) et S. R. Driver (*Introduction to the Literature of the O. T.*9, 1913, Édimbourg). B. Eerdmans a fait porter son effort sur l'histoire et la sociologie. Il a montré l'antiquité de nombre des coutumes enregistrées par le code sacerdotal (*Alttestamentliche Studien*, I-IV, Giessen, 1908-1912; *The Religion of Israel*, Leyde, 1947). M. Löhr a fait des tentatives parallèles : mais on a pu répondre, à la suite de Kuenen, que, quelle que soit l'antiquité de telle ou telle coutume, la synthèse littéraire et théologique du code sacerdotal suppose un développement religieux postérieur aux autres lois du Pentateuque; cf. O. Eissfeldt (*Zwei Leidener Darstellungen der israelitischen Religionsgeschichte*, dans *Z. D. M. G.*, LXXXV, 1931, p. 172-195; *Literarkritische Arbeit am A. T. in den letzten zwölf Jahren*, dans *Theologische Rundschau*, X, 1938, p. 255-291) et W. Eichrodt (*Die Quellen der Genesis von neuem untersucht*, Giessen, 1916). L'école scandinave avec J. Pedersen a contribué à mieux faire connaître la mentalité sémitique (*Die Auffassung vom A. T.*, dans *Z. A. W.*, 1931, p. 161-181; *Israel, its Life and culture*, Copenhague, 1926-1940), et I. Engnell a poussé plus loin sa critique de la théorie documentaire en admettant une longue tradition orale qui diminuerait la valeur des critères littéraires (en particulier dans *Svenskt Bibliskt Upplagsverk*, Gävle, 1948-1952). Dans la mesure où ces recherches voulaient mettre en échec la théorie documentaire, elles ont été réfutées par G. Hölscher (qui conteste la date des couches et non l'existence de ces couches), R. North (*Pentateuchal criticism*, dans H. H. Rowley, *The O. T. and Modern Study*) et surtout A. Bentzen dans son *Introduction* (II, 19 sq.). En fait, ces auteurs eux-mêmes admettent les couches sacerdotales et deutéronomiques. C'est pour la distinction de J et de E que Pedersen serait plus dubitatif. Il rejoindrait sur ce point P. Volz et W. Rudolph (*Der Elohist als Erzähler : Ein Irrweg der Pentateuchkritik*, Giessen, 1933; *Der Elohist vom Exodus bis Josua*, Giessen, 1938). Ceux-ci ont été réfutés par O. Eissfeldt (*Die Komposition von Exodus I-XII, Eine Rettung des Elohisten*, dans *Theol. Blätter*, XVIII, 1939, col. 224-233) et P. Humbert (*Theol. Lit. Zeit.*, 1938, p. 414 sq.).

Outre que la tentative exige de très nombreuses corrections de texte, elle tend à revenir à l'hypothèse des compléments (cf. *supra*, 734 : l'écrit fondamental JE aurait été « complété » en maints passages. Engnell reviendrait plutôt à l'hypothèse des fragments (un peu comme Heinisch dans la *Bible de Bonn*). Mais comme on trouve dans ces compléments ou ces fragments à la fois un fil directeur et des « constantes » de style et de mentalité, on est à nouveau obligé de les joindre en une seule couche ou « document ». Souvent c'est pour des raisons de méthode que le travail d'un auteur contemporain isole un texte et donne l'impression de revenir à l'hypothèse des fragments (cf. A. Caquot, *L'alliance avec Abraham. Genèse XV*, dans *Semitica*, XII, Paris, 1963, p. 51-66).

C'est la même objection (constantes et fil directeur) que l'on est obligé de faire aux travaux de B. Jacob (*Das erste Buch der Tora, Genesis*, Berlin, 1934) et de U. Cassuto. Le principal ouvrage de ce dernier est *La questione della Genesi*, Florence, 1934. Il a été suivi de commentaires en hébreu moderne de la Genèse : *D'Adam à Noé* (tr. anglaise, Jérusalem, 1961; recension de J. Prado, dans *Sepharad*, XXII, 1962, p. 153-158), *De Noé à Abraham, Commentarius libri Exodi* (Jérusalem, Magnes, 1959). Puis il a donné un exposé abrégé de ses positions dans *The documentary hypothesis* (Jérusalem, 1961; importante recension de J. Prado, dans *Sepharad*, XXII, 1962, p. 158-162) et elles ont été présentées par A. Lacoque, *L'hypothèse documentaire et la composition du Pentateuque de U. Cassuto*, dans *Verbum Caro*, XIV, 1960, p. 182-189.

C'est dans la *Questione* de 1934 que se trouvent les analyses les plus fines et finalement les plus décevantes. Cassuto : 1° ramène les différences de vocabulaire à des différences de sens théologique; — 2° ramène ces différences de théologie, savante ou populaire, à des différences de traditions. Le tout aurait été amalgamé par un auteur unique et génial en un ensemble harmonieux à l'époque de David. Cassuto ne nie pas les doublets, mais il estime pouvoir les ramener à des dualités de tradition ou de rédaction, rédaction qui serait elle-même fonction d'une composition très étudiée. Mais la composition à laquelle aboutit Cassuto, par ex. dans le récit du Déluge, apparaît plus artificielle qu'harmonieuse. Il en est de même de la structure de l'Exode que présente l'essai méritoire, mais difficile à suivre, d'E. Galbiati (*La Struttura letteraria dell'Esodo*, Alba [Cuneo], 1956; cf. recension dans *Vet. Test.*, 1958, p. 99-102). On aura de la peine à admettre la disposition architectonique du Déluge en douze scènes proposée par Cassuto (*La Questione...*, 40). La première de ces scènes et les sept dernières se termineraient par « la terre » et les autres par « comme avait prescrit Élohim (resp. Yahweh) ». Mais le mot « terre » sert de conclusion à bien d'autres phrases (par ex., VIII, 13 *b*). On ne peut considérer comme harmonieuse une structure où l'ensemble VIII-1-14, avec sa multiplicité d'événements, serait une unité au même titre que VIII, 20-22. La théorie documentaire met en relief deux unités littéraires beaucoup plus structurées avec un récit mieux lié, une trame plus serrée et une chronologie cohérente.

C'est peut-être à propos du ch. XXXVII de la Genèse que la finesse du lettré et l'analyse du linguiste se révèlent comme une subtilité incapable de l'emporter sur la force de la théorie documentaire; elles contribuent seulement à éviter une présentation mécanique et exagérée de la distinction des couches littéraires du Pentateuque. Ainsi à la p. 119 de *La questione...*, Cassuto n'a pas tort de montrer l'insuffisance du critère selon lequel *any* serait de E et *anoky* de J; Budde et Holzinger l'avaient fait avant lui. Ceci dit, quand (p. 121) Cassuto repousse le critère selon lequel *beterem* est de E et *terem* de J (Dillmann, Albers), il semble qu'il ne voie plus exactement la place de l'argument dans la théorie documentaire. Il remarque que les deux mots n'ont pas la même signification : en effet *btrm* est une conjonction signifiant « alors qu'il n'y avait pas encore » et *trm* est un adverbe signifiant simplement « pas encore ». On peut suivre Cassuto quand il dit que, pour des actions futures, on emploiera *btrm*, tandis que, pour des actions passées, la syntaxe hébraïque avec la préférence qu'elle donne à la coordination sur la subordination choisira *trm*, surtout s'il s'agit d'exprimer la hâte *(sollecitudine)* avec laquelle la première action a été accomplie. Pour Cassuto, Gen., XXXVII, 18 emploie *btrm* non parce que le passage est de E, mais parce que l'auteur veut éviter de faire croire qu'on a agi avec une grande hâte (comme en XIX, 4). Mais pourquoi l'auteur aurait-il voulu indiquer ici un ralentissement de l'action alors que les frères ont dû procéder forcément très vite, « avant que (Joseph) se soit approché » tout en étant déjà en vue? Même si on prend en considération la nuance de sens, la théorie documentaire rend mieux compte de l'emploi des deux mots, car précisément c'est la couche jahwiste qui met en relief la vivacité, le mouvement, la rapidité, et c'est la couche E qui n'a pas cette préoccupation.

A la p. 141, Cassuto rencontre le critère des noms en traitant de XXXVII, 1-2. La théorie documentaire remarque que les textes J emploient Israël dans l'histoire de Joseph, là où E parle de Jacob. Cassuto réplique qu'on emploie Jacob dans les passages qui insistent sur la personnalité du patriarche, et Israël quand on souligne sa qualité d'ancêtre du peuple élu. Mais, tout de suite, il doit sous-distinguer. Même quand il s'agit du patriarche comme personne on emploiera Israël s'il s'agit de montrer, chez le patriarche, ses sentiments ou ses actes, l'élévation future de la maison de Joseph, *melior pars* du peuple jusqu'à la chute de Samarie; Jacob sera réservé aux passages où n'est pas souligné ce rapport à l'avenir de la maison de Joseph. Cette sous-distinction ne suffit pas, car dès Gen., XXXV, 22 on a Israël pour une affaire personnelle, Ruben couchant avec la concubine d'Israël. S'appuyant sur la ponctuation massorétique, Cassuto estime que le texte a été mutilé et que, dans la partie manquante, on devait dire que le droit de primogéniture avait été retiré à Ruben pour être donné à Joseph; la suppression s'expliquerait par l'interdiction postérieure de pareils transferts (Deut., XXI, 15 sq.). Mais Cassuto oublie qu'au ch. XLIX c'est à Juda et non à Joseph qu'est transférée la primogéniture. Joseph est prince de ses frères, mais c'est devant Juda que se prosternent les frères.

En Gen., XXXVII, 1, Cassuto estime que l'idée de « séjourner » *(dimorare)* aurait dû entraîner le nom d'*Israël* à cause de l'évocation de la collectivité; mais le nom de *Jacob* aurait été imposé par l'allusion aux « pérégrinations de son père ». Soit ! Mais en XXXVII, 2, on a : « Voici les Tôledot de *Jacob*. » Pour Cassuto le choix de *Jacob* vient de ce qu'on a là le titre habituellement mis en tête de paragraphes consacrés aux avatars de tel ou tel patriarche. Mais l'explication se heurte à deux objections : 1. Ces schémas sont généralement généalogiques (Gen., XI, 10; XXV, 12; XXXVI, 1...) et donc concernent plus la collectivité que la personnalité (il faudrait donc « Israël »); — 2. plus particulièrement, en ce ch. XXXVII, ce titre introduit une série de chapitres qui ne traitent pas tant de Jacob que de Joseph et de ses frères. Au ℣. 3, la solution Cassuto pourrait valoir, mais au ℣. 13 ce serait un trompe-l'œil, car Jacob parle à Joseph non à titre personnel, mais à titre de messager. Plus difficile encore le ℣. 34. Le père lacère ses vêtements en apprenant la mort de son fils. On a le nom de Jacob car, dit Cassuto, on pense à Joseph comme mort en sa jeunesse sans espérance de postérité et non comme Joseph ancêtre de tribus. Mais ce n'est qu'à moitié exact car en ce verset ce n'est pas Jacob qui parle, mais l'auteur, et celui-ci sait que Joseph n'est pas mort et sera l'ancêtre. En fait, l'aspect individuel et l'aspect collectif sont tellement imbriqués que la théorie de Cassuto oblige à des subtilités que l'étude du texte n'exige pas. Il a raison de dire qu'Israël est plutôt l'ancêtre éponyme et Jacob plutôt le Patriarche; mais ce n'est pas hasard si « Israël » se trouve dans les textes que d'autres indices rattachent à la couche J, et « Jacob » dans des textes de couche E : J s'intéresse dans l'histoire de Joseph plus à l'ancêtre éponyme « Israël » qu'à la personne du Patriarche « Jacob ».

A la p. 155, Cassuto s'en prend à une autre particularité grammaticale signalée par les critiques (surtout Krütlein, mais aussi Holzinger, *Einleitung in Hexateuch*, Fribourg-Leipzig, 1893, p. 190) : E aimerait les formes particulières d'infinitif construit, ainsi des formes en *ô* et non en *ôt* pour les verbes à 3e faible (Gen., XXXI, 28; XLVIII, 11). Cassuto remarque que, dans ces cas, l'infinitif construit n'est pas précédé du *lamed*, et ramène ces cas à ceux de l'infinitif en position d'accusatif interne, généralement à l'absolu mais parfois au construit (ainsi en Gen., XXXVII, 4, attribué aussi à E, mais cette dernière forme est normale). Il n'en reste pas moins que la présence d'infinitifs construits anormaux, précédés ou non du lamed, dans des

textes qu'on a tendance à attribuer à E est un indice dialectal à verser au dossier.

Cassuto n'a pas tort de montrer avec quelle prudence il faut manier les critères de style et de fond. On le suivra quand il refuse d'attribuer à E seul le ton pathétique et émouvant (p. 172). Pour lui, les frères ne se conduisent guère plus moralement en E que dans J (p. 210). On lui donnera raison contre Holzinger selon qui E blanchirait les frères; mais son refus paraît alors trop radical, car, en Gen., XXXVII, E évite de faire vendre Joseph par ses frères. On maintiendra contre lui qu'il y a une nuance entre E, où les frères disent : « (Joseph) n'est plus » (XLII, 13, 32), et J où ils mentent brutalement : « Il est mort » (XLIV, 20). Il est encore beaucoup plus difficile d'admettre que les péchés des ancêtres ont même gravité en J E et dans les passages attribués au code sacerdotal. En Gen., XVII, 17, le rire d'Abraham (imposé à P par la tradition) « exprime moins l'incrédulité que son étonnement devant l'énormité de la promesse » (de Vaux, dans *Bibl. Jér.*); les textes sacerdotaux évitent le plus qu'ils peuvent ce qui peut ternir la mémoire des Patriarches. Il est symptomatique qu'on attribue à P Gen., XXXVII, 2, texte où seuls les fils de Bilhah et de Zilpah sont les fauteurs du conflit avec Joseph; les fils de Leah, Juda et Lévi, ancêtres du sacerdoce et du Messie, sont ainsi exemptés. De même, c'est ne pas voir la force de la théorie documentaire et des indices qu'elle met en valeur que de refuser d'attribuer à un texte judéen les récits sur l'histoire de Joseph, ancêtre des tribus du Nord. Un texte J, traitant de l'histoire des douze tribus, ne pouvait ignorer l'histoire de Joseph; il n'en est que plus symptomatique de voir la couche J souligner avec insistance le rôle bienfaisant de Juda, et insérer au chap. XXXVIII une histoire de Juda au sein même de l'histoire de Joseph.

En fait, Cassuto, s'il réussit à montrer l'unité du récit de la bénédiction d'Isaac en Gen., XXVII (mais beaucoup de partisans de l'hypothèse documentaire l'ont toujours admise, cf. de Vaux, Driver...), échoue quand il s'agit du ch. XXXVII. Non seulement il est obligé d'admettre des oublis en XXXVII, 1 (*dimanticanze*, p. 302) et la suppression d'une liste de femmes d'Ésaü, mais il n'arrive pas à insérer d'une manière satisfaisante le ℣. 2 dans la trame du récit que ce verset brise visiblement (p. 355-358). Même si l'on admet avec lui que l'auteur aurait voulu montrer que les grands malheurs commencent par des causes insignifiantes, il reste que : 1. Les frères du ℣. 4 sont onze frères d'après le ℣. 9 et non les fils des concubines du ℣. 2; — 2. justifier la tournure grammaticale du ℣. 3 (où le sujet précède le verbe au parfait) par la mention du même sujet au verset précédent, est des plus discutables. Si en ce sens Cassuto peut citer Gen., XII, 14, il néglige XIII, 12, où ce n'est pas Abraham mais Lot qui vient d'être nommé. La présence du *waw* devant le sujet ne change rien à la chose, puisque Cassuto lui-même cite comme proposition de ce type X, 9 où il n'y a pas de *waw*. Plus loin, Cassuto renonce à un effort aussi désespéré quand il rencontre la dualité Madianites-Ismaélites. Il rejette honnêtement Ibn Ezra et Müller qui identifient Madianites et Ismaélites alors que le ℣. 28 *b* les distingue. Il rejette l'essai d'harmonisation unitaire de Jacob et de Rudolph pour lesquels les frères de Joseph voulaient le vendre aux Ismaélites, mais auraient été devancés par un groupe de Madianites; ceux-ci se seraient emparés de Joseph et l'auraient vendu, eux, aux Ismaélites qui l'auraient alors vendu en Égypte ! Comment les frères surveillent-ils si mal le prisonnier, au point que Madianites et Ismaélites peuvent passer à leur insu? Pourquoi les frères semblent-ils n'avoir aucune surprise (car la phrase de Ruben signifie autre chose)? Si ce sont les Ismaélites qui font le transport en Égypte, pourquoi est-il dit au ℣. 36 que ce sont les Madianites qui font la vente en ce pays? Aussi Cassuto préfère-t-il admettre qu'une tradition « madianite » fut notée comme une glose marginale, parallèle au ℣. 25 : « Nous pouvons imaginer, dit-il, que « *des marchands madianites passèrent* » fut une glose marginale »; elle pénétra au ℣. 36 tandis que XXXIX, 1 gardait la tradition parallèle d'une vente par les Ismaélites. L'effort unificateur de Cassuto se brise donc lui aussi devant les ℣. 28 et 36. Il est obligé d'admettre une dualité de traditions et de traditions exprimées littérairement. Il suffit alors de voir, d'une part, les connexions de ces deux versets « madianites » avec les songes, la citerne, le rôle de Ruben, et, d'autre part, les connexions des versets « ismaélites » avec l'affaire de la robe, le rôle de Juda dans la suite de l'histoire (et Cassuto, p. 384, montre bien la connexion de XXXVII, 32 sq. et XXXVIII, 25 sq.), de reconnaître enfin la situation particulière du ℣. 2 (P) pour reconstituer la théorie documentaire, quitte à en marquer les incertitudes. Pour être parfaitement cohérente, en effet, la distinction des sources demanderait qu'à l'origine on ait eu Juda et non Ruben au ℣. 21; mais tous les partisans de l'hypothèse documentaire admettent qu'il y a eu des adaptations au moment de la compilation des textes.

D'autres travaux comme l'article de J. Liver sur Num., XVI-XVII (*Korah, Dathan and Abiram*, dans *Scripta Hierosolymitana*, VIII, 1961, p. 189-217) semblent attaquer la théorie documentaire : « The break-up of Num., XVI into distinct stories, the one about Korah and the other about Dathan and Abiram, is therefore impossible without changes in the texte of the narrative and these changes lack all foundation. » Mais quand on regarde de près l'article, on voit qu'il n'en attaque qu'une forme et deux arguments de détail, contestables en effet (Miškan serait la tente de Dieu et non celle des révoltés; Korah ne serait pas primitivement un israélite). Mais il ajoute : « The story is not an unity : it includes elements derived from various traditions which even in the present form of the story have several of their distinctive features preserved » (p. 198). « Thus there remains the question why the incident of Korah was joined to that of Dathan and Abiram, and how the traditions embodied in the story originated » (p. 203). L'auteur admet une évolution des traditions, une expansion du récit, « a continuous retelling of the story » (p. 217), et ne voit pas bien finalement comment expliquer « the fact that the story contains elements which refer only to Dathan and Abiram (12-15) » (*ibid.*), ce que l'hypothèse documentaire, au contraire, explique lumineusement. Dans le même volume, M. H. Segal (*The Composition of the Pentateuch, A fresh examination*, 68-114; cf. *The Religion of Israel before Sinai*, dans *Jewish Quarter. Rev.*, 1961, p. 41-68) fait de la peine par son incompréhension des méthodes de travail des tenants de l'hypothèse documentaire (p. 86 : en réalité, ceux-ci ne travaillent pas *a priori* d'après des critères de mots et de style; ils cherchent la cohérence des textes par un examen prudent des mots et de leur contexte, et mettent en valeur la convergence des indices), par la déformation des arguments adverses (cf. p. 72 : la plupart des partisans de la théorie documentaire ne disent pas que pour E et P le nom de Yahweh était inconnu du monde avant la révélation mosaïque, mais traduisent honnêtement Ex., VI, 3 : « Je suis apparu comme El Shadday à Abraham, Isaac et Jacob et par mon nom de Yahweh je n'ai pas été connu d'eux »), par ses affirmations tranchantes et non prouvées. Qui croira que *mah shemô* soit à traduire par « que signifie son nom » et non par « quel est son nom? », alors qu'on

la même demande en Gen., XXXII, 27 où c'est précisément le nom qui est ignoré? Qui admettra que Shadday implique par lui-même une promesse et qu'il faille ainsi paraphraser VI, 2 : « Je suis Yhwh (qui est fidèle à ses promesses et capable de les accomplir). J'ai été manifesté aux Patriarches comme El Shadday (leur faisant des promesses), mais par mon nom Yhwh je ne leur étais pas connu (mes promesses n'ont pas été remplies pendant leur vie) » (p. 75)? Notons enfin sa négation des doubles récits (p. 101), la négligence du contexte économico-social des doublets dans les lois (p. 108), son assimilation de Moïse parlant à la 3e personne avec le cas des prophètes (alors que justement la critique tend à n'attribuer aux prophètes que les passages à la 1re personne, Is., VI, 106); voir aussi H. H. Rowley, dans *Nouvelles chrétiennes d'Israël*, XII, 1962, p. 28.

Y. Kaufmann a fait d'abord porter son effort sur la datation de la couche sacerdotale (*Z. A. W.*, 1930, p. 23-43; 1933, p. 35-37, *Probleme der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte; V. T.*, 1954, p. 307-313, *Der Kalender und das Alter des Priesterkodex*) et ses vues se sont développées dans sa monumentale *Te'udôt ha'emuny hayisraelit*, abrégée en anglais par M. Greenberg : *The Religion of Israel from the beginnings to the Babylonian Exile*, Chicago, 1960, et *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, tr. anglaise, Dakut, Jérusalem, 1953. Mais il faut se garder de croire que Kaufmann rejette la distinction des quatre couches du Pentateuque JEDP. C'est une faute *(mistake)*, dit-il, que de « rejeter la critique littéraire en tant que telle » (*Biblical account*, 3) et même de ne pas chercher « les suites des sources du Pentateuque dans les livres historiques » (sur sa pensée, cf. M. Greenberg, *A New Approach to the History of the Israelite Priesthood*, dans *J. A. O. S.*, 1950, p. 41-47; H. L. Ginsberg, *New Trends in Biblical Criticism*, dans *Commentary*, 1950, p. 282-284; E. Urbach, *Neue Wege der Bibelwissenschaft*, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1938, p. 2-14). Il maintient D au VIIe s. av. J.-C. L'originalité de sa position est de soutenir que la couche sacerdotale est antérieure au Deutéronome et même à JE. R. de Vaux a montré le caractère « paradoxal » de l'histoire d'Israël ainsi reconstituée (*R. B.*, 1955, p. 282); « Il reste clair que, tandis que la législation deutéronomique requiert manifestement dans sa forme présente l'existence d'un roi qui gouverne ou, tout au moins, la possibilité d'une monarchie restaurée, la législation de P a reçu sa forme finale à un moment de la période postexilique où une telle restauration n'était plus applicable » (Carmino de Cantazaro, *Some Trends and Issues in V. T. Studies*, dans *Anglican Theological Review*, 1962, p. 254). Kaufmann peut montrer l'indépendance d'une tradition du code sacerdotal vis-à-vis d'une tradition deutéronomiste (ainsi pour la Pâque, *Z. A. W.*, 1930, p. 35) et on est de plus en plus porté à attribuer une date haute aux éléments incorporés dans la synthèse sacerdotale. Mais les arguments invoqués par Graf, Wellhausen, puis par Kuenen et l'école de critique littéraire gardent toute leur force. Le cadre de vie et de pensée des textes P est postmonarchique et non prémonarchique. Le grand prêtre hérite du costume et de nombre de prérogatives du roi (cf. de Vaux, *Institutions*, II, 241 sq.); le calendrier utilisé date de l'exil et est postdeutéronomique (même s'il s'appuie sur des éléments anciens, cf. E. Auerbach, *Die babylonische Datierung im Pentateuch und das Alter des Priester-Codex*, dans *V. T.*, 1952, p. 334-342; H. Cazelles et E. Vogt, *Les origines du calendrier de Qumrân*, dans *Biblica*, 1962, p. 202-216); la distinction des prêtres et des lévites telle qu'elle se présente dans le code sacerdotal (différences de fonctions et de droits pour un même sanctuaire) est postérieure à Ez., XLIV et ignorée de JDE... (cf. H. Cazelles, *A propos du Pentateuque*, dans *Biblica*, 1954, p. 286-292). Les intéressantes remarques de E. A. Speiser dans le *Yehezqel Kaufmann Jubilee Volume* (Jérusalem, 1960, p. 29-45) prouvent une fois de plus que les textes sacerdotaux (spécialement le Lévitique) contiennent des données très anciennes. L'auteur n'affirme pas pour autant que tout soit « homogeneous and archaic ». Ces remarques ne permettent pas de conclusion sur la date de composition. Speiser observe justement que la tradition avait cessé de comprendre ces dispositions juridiques (p. 42). En effet, le texte de Lev., XXVII, 12 (« que l'estimation soit haute ou basse ») n'aurait pas été écrit avec un *beyn* de discernement, si la loi avait été encore comprise lors de sa rédaction.

Les réserves que l'on trouverait aussi à l'égard de la théorie documentaire chez K. Rabast (1942, livre qui m'est resté inaccessible) et dans l'art. *Pentateuco* publié dans le *Dizionario biblico*, sous la direction de F. Spadafora, semblent venir d'une timidité excessive. Il ne suffit pas de traiter de « cervellotiche » l'attribution des sources du Pentateuque à des rédacteurs et des temps postérieurs à Moïse pour avoir raison de l'hypothèse documentaire. Le refus total de distinguer les couches du Pentateuque, et même de discuter la question, est une faiblesse de base des travaux d'A. Neher (*Moïse*, dans *Histoire biblique du peuple d'Israël*, I, Paris, 1962, p. 145-174) par ailleurs non sans valeur, mais incapables de répondre aux problèmes d'histoire religieuse et littéraire qui se posent impérieusement après ce que les XIXe et XXe s. nous ont appris de l'Ancien Orient.

II. Les données actuelles sur l'Ancien Orient et le Pentateuque dans la vie d'Israël. — Mais si la reconnaissance des couches ou strates du Pentateuque et leur âge relatif sont une donnée solide qui conditionne toute étude du Pentateuque, il s'en faut que cette reconnaissance donne par elle-même l'intelligence des cinq livres. Au moment même où triomphait le schéma wellhausénien (moins nuancé que Wellhausen lui-même), la découverte des civilisations égyptienne et cunéiforme, de leurs lois, de leurs récits, de leurs traités, allait conduire d'un schéma d'évolution interne à une étude de l'affrontement de la religion du Dieu d'Abraham avec les puissances du monde antique. Les observations de critique interne apparaissent de plus en plus comme n'étant qu'un élément entre autres de la recherche. Le travail prend alors de telles proportions qu'il ne faut pas s'étonner si l'on avance en tâtonnant quelque peu. C'est progressivement qu'au lieu de traiter le Pentateuque comme un monument isolé, objet d'analyse érudite, artistique et littéraire, on le replace dans toute la vie d'un peuple. Ce peuple est un peuple dans l'histoire, sa vie est conditionnée par l'affrontement des civilisations les plus puissantes du temps. Or, nous l'avons vu, c'était là la problématique juive, patristique et médiévale. Les découvertes des XIXe et XXe s. allaient permettre de remettre derrière les mots les réalités et les êtres vivants, et de retrouver les perspectives vitales de ceux qui les écrivaient. Au-delà des mots, des phrases, des chapitres, des couches littéraires, on peut revivre l'intuition religieuse de ceux qui considéraient que le Dieu d'Abraham organisait son peuple dans le monde créé, malgré les résistances des hommes et des puissances cosmiques. Cette vue très catholique et très traditionnelle libère l'exégète de l'hypothèse factice (contredite par tous les textes) d'un Israël se développant en vase clos par la réflexion de ses penseurs; elle le libère aussi de la recherche de vérités abstraites pour lui faire retrouver tout le « mystère » d'une action divine dans un univers concret. Mais l'exégète doit procéder avec méthode, à partir des textes, des don-

nées archéologiques et de la connaissance des lois économiques, psychologiques et sociales. Il peut être gêné soit par l'insuffisance des données archéologiques, malgré l'admirable labeur des fouilleurs, soit par notre connaissance encore imparfaite des écritures, des langues, de ces lois économico-sociales, soit par le refus d'admettre la possibilité pour le Dieu d'Abraham d'avoir constitué sur terre une société humano-divine au milieu des autres sociétés naturelles. Ceci explique les tâtonnements actuels et les incertitudes de toute sorte.

1° *Pentateuque, Hexateuque ou Tétrateuque?* — La première des incertitudes concerne l'existence même du Pentateuque comme tel. Le Pentateuque est une entité juridique reconnue par les Juifs et les Samaritains. C'est la Torah. Mais l'école de critique littéraire parlait d'Hexateuque et considérait que la véritable unité littéraire comprenait aussi le livre de Josué. La présence d'une couche sacerdotale dans Josué a été contestée par M. Noth (*Das Buch Josua*[2], Tubingue, 1953). S. Mowinckel a repoussé les propositions de Noth (et de Alt) dans *Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua XIII-XIX* (Oslo, 1946). Sans suivre Mowinckel dans son refus d'admettre les listes et les pièces anciennes retrouvées par Alt et Noth, on peut estimer avec lui que leur incorporation est due au rédacteur sacerdotal qui les a marquées de son schématisme et de ses procédés. C'est la position de O. Eissfeldt. La chose paraît claire en Jos., XXI : les villes lévitiques ont été groupées dans le schéma des trois fils de Lévi : Qehat, Gershom et Merari (inconnu encore de Num., XXVI, 58). Le cadre de ces chapitres sur la répartition de la terre promise reflète trop les préoccupations juridiques (comparer avec Lev., XXV), le vocabulaire (voir Driver, *Introduction...*[8], 131 sq.; Holzinger, *Einleitung...*, 339 sq.), la ligne générale de l'œuvre sacerdotale (Wellhausen avait eu des doutes sur l'appartenance de ces chapitres à l'Histoire sacerdotale, non sur leur attribution à P) pour les détacher de P. Aussi beaucoup d'auteurs comme von Rad, O. Eissfeldt et J. Coppens, dont on aimera la fidélité envers son maître Van Hoonacker, continuent à parler d'Hexateuque. Ceci d'autant plus que le livre de Josué contient des éléments nettement deutéronomiques comme le ch. XXIII.

Mais, précisément à cause de ces deutéronomismes, certains auteurs comme Noth (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle, 1943; Herzberg, Millar Burrows, dans Dentan, *The Idea of History in Ancient Near East*, Yale, 1955, p. 117 sq.; voir un bon résumé des travaux actuels dans E. Jenni, *Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige*, dans *Theologische Rundschau*, 1961, p. 1-32) détachent le Deutéronome du Pentateuque, devenu Tétrateuque, pour en faire le début de la grande histoire deutéronomique que terminent les livres des Rois (cf. O. Eissfeldt, *Einleitung...*, 289-298). Noth admet d'ailleurs un Deutéronome préalable à son incorporation dans cette grande histoire. Mais le cadre (I-IV) serait à joindre à ce qui est en dehors du Pentateuque (cf. l'étude citée plus loin de Minette de Tillesse sur les fragments au pluriel inclus dans le Deutéronome actuel). Il y aurait donc des connexions entre le Pentateuque actuel (des auteurs trouvent même des deutéronomismes dans les livres précédant le Deutéronome, ainsi au ch. XV de la Genèse) et l'histoire deutéronomique.

Certains autres croient que l'on peut laisser à E ces textes « deutéronomistes ». Ils ne seraient que prédeutéronomistes, et tout le monde doit reconnaître la parenté entre traditions deutéronomiques et traditions élohistes. Mais, comme le disait récemment A. Penna (*Miscellanea Biblica Andrès Fernandez*, Madrid, 1961, p. 223) à propos du livre des Juges, « le Deutéronome a une physionomie assez précise; il n'y a aucun mal à s'en servir comme référence pour caractériser un texte. Mais quand on généralise trop, quand on voit partout des tendances deutéronomiques, on court le risque de devenir victime d'une illusion. Alors, en fait, la référence devient un lieu commun qui au fond dit peu ou prou. La philosophie de l'histoire, pour utiliser la terminologie appliquée par Gressmann à la péricope Jud., II, 6 sq., ne serait-elle pas la même dans tout l'Ancien Testament? » M. Noth connaît trop bien sa Bible pour voir autant de deutéronomismes dans les livres de Samuel que dans les Livres des Rois. Reste que, par le Deutéronome, le Pentateuque est en connexion avec l'Histoire deutéronomique, de même que l'Histoire sacerdotale, le Pg des critiques, s'étend à l' « Hexateuque » et même au-delà : Juges, XX-XXII; II Sam., XX, 23-26 corrigent en fonction de l'élection d'Aaron la liste des prêtres du temps de David (*ibid.*, VIII, 18). Et nous ne parlerons pas ici de l'Histoire sacerdotale que sont les Chroniques !

Il est plus délicat de préciser si les couches J et E ont leurs répondants dans les autres livres bibliques. Après certaines suggestions de Schrader et d'E. Meyer, Cornill et Budde se sont montrés partisans de ce point de vue. Les arguments étaient d'inégale valeur (en particulier l'idée que Gen., I-II supposait une influence mésopotamienne qui ne pouvait être antérieure au VIII[e] s. av. J.-C.). Aussi Kittel était hostile et préférait admettre pour les livres dits historiques une hypothèse « fragmentaire » (sources variées de caractères différents) et non l'hypothèse « documentaire » qu'il admettait pour le Pentateuque. Noth et Rost (dans son importante étude sur les récits de la Succession de David) vont en ce sens. Mais ils reconnaissent d'importants points de contact entre certaines de ces sources et les « documents » du Pentateuque. Hölscher, Benzinger, Lods (*Histoire de la littérature...*, 122), O. Eissfeldt (*Einleitung...*, voir les importantes observations, 297) sont plus favorables aux vues de Budde. C'est la position qui me paraît la plus vraisemblable. Il y a trop de connexions de fond et de forme entre J, la Succession de David et certains des récits intermédiaires des Juges (royauté de Gédéon et Jephté) pour ne pas voir une continuité que le développement de la Révélation allait disjoindre. Je dirais la même chose des textes élohistes : leur sens du péché et de la pénitence, voire leur mépris pour l'élément dynastique, sont liés aux récits antimonarchiques du livre de Samuel, sans oublier le livre des Juges avec son schéma quadripartite : péché, punition, pénitence, délivrance. Ce schéma n'est pas celui du livre des Rois, centré sur l'unité de sanctuaire; je reconnais le bien-fondé de la critique adressée à l'article JUGES d'avoir minimisé la part du Deutéronomiste dans le livre des Juges (Jenni et autres) et reconnais que les additions qui troublent Jud., II (par ex., II, 11-15, doublet de 20 sq. élohiste comme Ex., XXIII, 21-33) sont très probablement deutéronomistes, au même titre que les deutéronomismes des livres de Samuel. Ce sont des additions à une rédaction antérieure, de vocabulaire et de mentalité élohistes. Je crois donc probable que les éléments JE du Pentateuque sont le produit du démembrement d'œuvres plus larges.

Si des auteurs hésitent à y incliner, c'est peut-être qu'on admet trop facilement que les quatre couches du Pentateuque (ou de l'Hexateuque) étaient parallèles et avaient toutes les quatre le même but : une histoire de salut aboutissant à l'établissement des tribus en Terre Promise. Von Rad considère que « l'octroi du pays de Canaan était le dernier des actes de salut de Yahweh dans les exposés de l'histoire du

salut, comme on la trouve encore dans l'ancien *Credo* et les textes apparentés » (*Theologie des A. T.*, I, Munich, 1957, p. 295). Outre qu'il est difficile de prendre Deut., XXVI, 4-11, de facture si typiquement deutéronomique, comme le point de départ du Pentateuque (voir plus loin), il n'est pas sûr du tout que P lui-même « ait conçu cette installation en Terre promise comme le dernier des Actes de Salut » de Dieu. P est contemporain du Deutéro-Isaïe (cf. *infra*), pour lequel le premier Exode n'est que le prototype du second Exode, seul vraiment salutaire et c'est la position d'Ézéchiel, XXXIV-XLVIII qui a tant d'affinités avec l'esprit de P. Il n'est pas sûr du tout que la conception du Salut soit uniforme dans les quatre couches du Pentateuque. Eissfeldt (*Theol. Bl.*, 1939, p. 224 sq.) et Bentzen (*Introduction*, II, 51) notent au contraire les différences qu'il y a entre la conception du Salut chez J et E. Elles sont encore plus marquées avec D et P. Les quatre couches marquent un développement dans la Révélation du Salut. Quand, avant le schisme samaritain, le Pentateuque est reconnu comme loi d'État par les communautés palestiniennes à titre de loi de Moïse, c'est une fixation théologico-politique (pour parler comme Spinoza) et non une composition littéraire. L'analyse littéraire peut alors compter les cinq livres traditionnels, de longueur à peu près égale, écrits sur cinq rouleaux où les lois sont données dans un ordre historique s'arrêtant à la mort de Moïse. Elle pourra aussi nous donner un Tétrateuque avec Nyberg, qui ne voit dans la Genèse qu'un préambule, ou un Tétrateuque avec Noth, qui détache l'histoire deutéronomique, ou un Hexateuque avec la critique littéraire wellhausénienne, ou plus encore avec Hölscher. Toutes ces répartitions ont de bons arguments littéraires en leur faveur. Mais, pour résoudre le problème du Pentateuque comme tel, la critique moderne doit s'orienter vers d'autres voies.

2° *Étude juridique des textes.* — Puisque le Pentateuque a été reconnu et canonisé comme Loi, la critique moderne s'est orientée à juste titre vers l'étude juridique de ces textes (bibliographie, dans LOIS ISRAÉLITES, *D. B. S.*, V, 528 sq.; plus *infra*, 756 sq). Il ne faut pas oublier le travail précis de comparaison des lois qu'avaient fait les critiques du XIX^e s. et que synthétisent, par ex., les tableaux de l'*Hasting's Encyclopedia* (articles *Law* et surtout *Feast*, I, 853) et l'*Encyclopedia Biblica* de Cheyne (art. de Benzinger, III, 2714 sq.). Réduits dans la couche J, les textes juridiques sont plus importants en E et D, et finalement prépondérants dans la couche P. Or la critique du XX^e s. s'est vue affrontée à une masse de textes orientaux, pour la plupart prébibliques. Depuis la découverte du code de Hammourapi, nos connaissances juridiques sur l'Ancien Orient se sont beaucoup élargies.

1. *Les Codes de l'Ancien Orient.* — *a) Collections sumériennes.* — Outre les édits de réforme d'Urukagina (vers 2400 av. J.-C.; texte dans F. Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, 74-93; A. Deimel, *Orientalia*, II, 1920, p. 6 sq.; M. Lambert, dans *Rev. Ass.* (= *R. A.*), 1956, p. 169-184; cf. I. M. Diakonoff, *ibid.*, p. 1-15; Y. Rosengarten, dans *Rev. Hist. Rel.*, CLVI, 1959, p. 129-157) et de Gudéa de Lagash (vers 2100; sur la fille héritière, statue B, VII, 44 sq.; Cyl. B., XVIII, 8 sq.; cf. Thureau-Dangin, *op. cit.*, 195, sur les torts en général; M. Lambert et R. Tournay, dans *Rev. Bib.*, 1948, p. 534; *Rev. Ass.*, 1954, p. 148 sq.; traduction par Falkenstein, *Sum. Hymnen*, Zurich, 1953, p. 180), S. N. Kramer a publié le code d'Ur-Nammu (fin III^e millénaire; Kramer-Falkenstein, dans *Orientalia*, XXIII, 1954, p. 40-51; E. Szlechter, dans *Rev. Ass.*, XLVII, 1953, p. 1-10; 1955, p. 169-177). Le code de Lipit-Ishtar d'Isin (vers 1875-1865) a été publié par F. Steele (*Am. Jour. of Arch.*, 1948, p. 425-450; texte donné par Kramer dans *Anc. Near East Texts*, 159-161, réétudié par E. Szlechter dans *R. A.*, 1957, p. 57-82; 177-196; 1958, p. 74-90); il est sans doute à compléter par le fragment Nougayrol (dans *R. A.*, 1952, p. 53 sq.). Il faut y ajouter les lois d'Uruk publiées par Clay en 1915 (cf. Szlechter, dans *Revue internationale des droits de l'antiquité* (= *R.I.D.A.*), 3^e série, IV, 1957, p. 78 avec bibliographie, et V. Korošec, *ibid.*, VIII, 1961, p. 12) et les lois familiales sumériennes transmises dans la série *Ana Ittišu* (col. III; cf. B. Landsberger, *Materialia zum Sum. Lex.*, I, Rome, 1937, qui préfère dater le texte, rarement copié quoique scolaire, de l'époque d'Isin ou même hammourapienne, mettons 1900-1700; voir aussi Driver-Miles, *Babylonian Laws*, II, Oxford, 1952, p. 308 sq.; E. Szlechter, dans *R.I.D.A.*, 3^e série, VII, 78). Enfin des fragments de textes législatifs (moratoires de dettes, indemnités pour dommages causés à un bœuf...) ont été résumés par E. Szlechter (dans *R.I.D.A.*, *ibid.*, 79-81).

b) Collections accadiennes. — La terminologie a été étudiée par B. Landsberger, *Die Babylonische Termini für Gesetz und Recht*, dans *Symbolæ Koschakor*, Leyde, 1939, p. 219-234. Mais les séries accadiennes se sont enrichies de la découverte des lois d'Eshnunna, préhammourapiennes (publiées par A. Goetze, texte retranscrit par A. Pohl dans *Orientalia*, XVIII, 1949, p. 124-139; édition de A. Goetze, dans *A. A. S. O. R.*, XXXI, 1956; de E. Szlechter, Paris, 1954; voir les recensions de Goetze, dans *Bi.*, 1957, p. 216 (Moran), dans *Israel Expl. Jour.*, 1957, p. 192 (Loewenstamm), dans *Zeit. Ass.*, 1961, p. 264-273 (Petschow), plus l'étude de R. Yaron, dans *Jour. Sem. St.* (= *J.S.S.*), 1963, p. 1 sq.). Le code de Hammourapi a été à nouveau étudié et traduit (Driver-Miles, *Babylonian Laws*, Oxford, 1952-1955; Meek, dans *A. N. E. T.*, 163 sq.; W. J. Martin, dans *Documents from O. T. Times*, Londres, 1958, p. 27 sq.). J. Nougayrol-a publié de nouveaux fragments dans le *Journal Asiatique*, 1957, p. 339-366; 1958, p. 143-155, et J. Wiseman, un nouveau texte du prologue (dans *J. S. S.*, VII, 161-172). Outre les bibliographies publiées dans *A. N. E. T.*, citons R. Follet, dans *Verbum Domini*, *De novis legum Babyl. investigationibus*, XXXII, 1954, p. 280-288, 335-344; F. R. Kraus, *Ein zentrales Problem des altmesopotamischen Rechtes : Was ist der Codex Hammu rabi ?*, IX^e rencontre assyriologique internationale; cf. *Genava*, VIII, 1960, p. 283-296; V. Korošec, *Le code de Hammourabi et les droits antérieurs*, dans *R. I. D. A.*, VIII, 1961, p. 11-28; E. Szlechter, *Tablettes juridiques cunéiformes du musée Fitzwilliam de Cambridge*, *Comptes rendus de l'Ac. des Inscriptions*, 1960, p. 223-233 (sur les applications du code); C. Gordon, *Stratification of Society*, dans le *J. Starr Memorial Volume*, New York, 1953, p. 17-28; sur l'art. 2, voir *Archiv für Orientforschung* (= *A. F. O.*), XIV, 333; l'art. 42, dans *R. A.*, 1961, p. 125; les art. 53-55, dans *Sepharad*, XVI, 227; l'art. 60, dans *C. R. A. I.*, 1960, p. 227; l'art. 98, E. Szlechter, *Le contrat de société en Babylonie*, Paris, 1947; sur les art. 117-119, l'étude de B. B. Struve, dans *Palestinskij Sbornik*, III, Moscou, 1958, p. 5-28; sur les articles 178-180, R. Harris, dans *Orientalia*, XXX, 1961, p. 163-169; sur l'article 254, Szlechter, dans *C. R. A. I.*, 1960, p. 225; sur les articles 263 sq., *ibid.*, 231; sur les articles 278 sq., *ibid.*, 228; sur les articles 280 sq., *II^e rencontre ass. int.*, 122 sq. L'influence du code a certainement été considérable (R. Pfeiffer, *XXIV^e congrès ... Orientalistes*, Munich, 1957, p. 148-149; G. Boyer, *Palais Royal d'Ugarit III*, Paris, 1955, p. 284, 307; J. Nougayrol, *L'influence babylonienne à Ugarit*, dans *Syria*, XXXIX, 1962, p. 28-35).

Postérieur au code de Hammourapi, l'édit d'Ammizaduga a fait l'objet d'une importante publication de Fr. Kraus, Leyde, 1958 (complétée dans *Bi. Or.*, XVI, 1959, p. 96 sq.); longuement recensé, il a été traduit et analysé par J. Bottéro (*Désordre économique et annulation des dettes en Mésopotamie à l'époque paléo-babylonienne*, dans *Journal of economic and social History of the Orient*, IV-2, Leyde, 1961, p. 113-164), J. J. Finkelstein (*Ammisaduqa's Edikt and the Babylonian Law Codes*, dans *Jour. of Cun. St.*, XV, 1961, p. 91 104) et L. Matous (dans *Bi. Or.*, XVI, 1959, p. 94-96). Viennent ensuite les lois assyriennes vers 1100, pour lesquelles l'étude de base reste celle de Driver-Miles (Oxford, 1935). J. Meek a donné une nouvelle traduction dans *A. N. E. T.* (180; voir la bibliographie) et G. Cardascia une étude importante (*La codification en Assyrie*, dans *R. I. D. A.*, IV, 1957, p. 53-71). Les lois néo-babyloniennes ont fait l'objet d'une nouvelle traduction de J. Meek (dans *A. N. E. T.*, 197). On n'oubliera pas les traductions d'E. Ebeling, dans Gressmann, *Altorientalische Texte zum A. T.*, Berlin-Leipzig, 1926, p. 380-423.

c) Lois hittites. — Ce recueil connaissait déjà les lois hittites (A. Goetze, *A. N. E. T.*, 188 sq.), traduites pour la première fois par Hrozny; cf. E. Laroche, *Les textes juridiques hittites*, dans *Archives d'histoire du droit oriental*, V, Paris-Anvers, 1951, p. 92-98. L'édition de base est maintenant celle de J. Friedrich, *Die hethitische Gesetze*, Leyde, 1959. C'est peut-être bien le recueil qui fait l'objet des plus grands travaux à l'heure actuelle (*Bi. Or.*, XVII, 182; XVIII, 14; XIX, 114; *Z. A. W.*, LXXI, 205; *Z. A.*, 1959, p. 193 sq.; 1961, p. 103; *R. H. A.*, LXVI, 33; A. Goetze, dans *J. C. S.*, XVI, 17; Pohl, dans *Orientalia*, 1959, p. 215; H. Petschow, *Zur Noxalhaftung im hethitischen Recht*, XXIV, 1963, p. 237-250; V. Korošec, *Les lois hittites et leur évolution*, dans *Rev. Ass.*, LVII, 1963, p. 113 sq.). On tiendra compte des importantes recensions de H. C. Güterbock, dans *J. C. S.*, XV, 62 sq.; A. Kammenhuber, dans *Bi. Or.*, XVIII, 1961, p. 77-82; H. Otten, dans *Zeit. Ass.*, XX, 1961, p. 273-275; I. Gelb, dans *J. S. S.*, 1962, p. 98 sq. Du même ordre, l'étude de R Haase sur la « Systématique » de la 2e tablette des lois (*R. I. D. A.*, 3e série, VII, 1960, p. 51-54) et les observations sociologiques de F. Imparati (*Su alcuni articoli del Codice Ittita relativi a categorie sociali*, dans *R. I. D. A.*, 3e série, VI, 1959, p. 65-76).

d) Droit égyptien. — Le droit égyptien n'est pas encore connu par des codes, car le code démotique, d'ailleurs tardif, n'est toujours pas publié. Mais on a des édits importants dès l'Ancien Empire (J. Pirenne, *Lois et décrets royaux en Égypte sous l'Ancien Empire*, dans *R. I. D. A.*, 3e série, IV, 17-31 : Neferirkare, Teti, Dashour, Coptos), l'édit d'Horemheb, l'édit de Séthi Ier (Nauri) sous le Nouvel Empire, et des témoignages sur l'activité législative de Bocchoris au VIIIe s. av. J.-C.

e) Droit phénicien. — Le droit phénicien est plus difficile à étudier (cf. G. Contenau, *La civilisation phénicienne*², Paris, 1949, p. 223-244; D. Harden, *The Phenicians*, Londres, 1962, p. 79; D. Baramki, *Phoenicia and Phoenicians*, Beyrouth, 1961, p. 55). On peut s'en rendre compte par l'article de J. Dauvillier sur le *Droit maritime phénicien* (*R. I. D. A.*, 3e série, VI, 33-64) et les études de J.-G. Février sur les textes puniques et néopuniques (par ex., *Textes puniques et néopuniques relatifs aux testaments*, dans *Semitica*, XI, 1961, p. 5-8). D'un genre très particulier, mais important pour la comparaison avec certaines ordonnances du Pentateuque, sont les « tarifs » carthaginois dits de Carthage (*C. I. S.*, I, 167; cf. Cooke, *Northsemitic Inscriptions*, 125) et de Marseille (*C. I. S.*, I, 167; Cooke, *op. cit.*, 112; M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*², Paris, 1905, p. 469); ces deux textes ont été à nouveau traduits et commentés par J.-G. Février, dans *Cahiers de Byrsa*, VIII, 1958-1959, p. 35-43, et ils ont des répondants dans l'Ancien Orient, lois d'Eshnunna ou tarif de Adda-Pakshu d'Élam (V. Scheil, *Mém. Dél. Perse*, XXVIII, 3). N'oublions pas que les fouilles de C. Schaeffer à Ugarit ont livré une masse de documents juridiques (C. Virolleaud et J. Nougayrol, *Palais Royal d'Ugarit II-IV*) qui donnent des indications précieuses sur les « phéniciens » d'avant la Bible, mais on n'a pas de code. Jusqu'à nouvel ordre, ce droit se présente plutôt comme une annexe provinciale du grand droit mésopotamien. Il n'en est pas moins de première importance de connaître la pratique du droit dans cette région des Sémites de l'ouest.

2. *La pratique du droit.* — Les études sur les codes et édits de la Bible et de l'Ancien Orient doivent en effet tenir compte de la pratique du droit telle qu'elle se révèle dans les multiples actes privés ou judiciaires exhumés. On n'en a que des traces pour Israël, malgré l'heureuse découverte de la lettre de Yavneh Yam publiée par J. Naveh dans *Isr. Exp. Jour.* (= *I. E. J.*), X, 1960, p. 129 sq. (cf. *B.A.S.O.R.*, CLXV, 42-45), où S. Yeivin a reconnu une pétition judiciaire (*Bi. Or.*, 1962, p. 3-10). Ils sont beaucoup plus nombreux pour la colonie d'Éléphantine et la collection s'est enrichie de la publication d'H. Kraeling (*The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New York, 1963; cf. E. Vogt, dans *Biblica*, 1954, p. 266 sq.; Couroyer, dans *R. B.*, 1954, p. 247 sq., 554 sq.; Gordon, dans *J. N. E. S.*, XIV, 56 sq.; W. Eilers, dans *A.F.O.*, XVII, 322 sq.). D'où une série d'études, en particulier de R. Yaron sur ce droit israélite prémishnique (sur le schéma des documents, *J. S. S.*, 1957, p. 33 sq.; sur le mariage, *J. S. S.*, 1958, p. 1-39; 1960, p. 66 sq.; sur la transmission de la propriété, *Biblica*, 1960, p. 248 sq., 379 sq.; sur les garanties, *Bi. Or.*, 1958, p. 15-22; sur les formules de donations-testaments, *Scripta Hierosolomytana*, V, 1958, p. 245 sq.; et enfin son importante *Introduction to the Law of the Aramaic Papyri*, Oxford, 1961), de Kutscher (*J. A. O. S.*, 1954, p. 247 sq.), de J.J. Rabinowitz (voir en particulier *Jewish Law*, New York, 1956, et ses études sur les aramaïsmes ou judaïsmes dans l'inscription de Nabonide).

Ces documents recouvrent parfois la pratique juridique égyptienne qu'étudient tout spécialement H. Goedicke (*Untersuchungen zur altägyptische Rechtssprechung*, dans *Mitt. Inst. Orientforschung*, VIII, 1963, p. 333-367), M. Malinine (*Choix de textes juridiques en hiératique anormal et en démotique*, Paris, 1953), E. Lüddeckens (*Ägyptische Eheverträge*, Wiesbaden, 1960) et Mlle Jelinkova. Mais on a aussi de nombreux documents pour les hautes époques; ils ont permis les études de J. Pirenne-M. Stracmans (*Testaments et fondations*, dans *R. I. D. A.*, 3e série, I, 49 sq.; II, 19 sq.; III, 144 sq.; *Vente de soi-même*, Acad. royale de Belgique, XXXIV, 584-593) et surtout de A. Theodoridès (sur les « procès », dans *R. I. D. A.*, 3e série, IV, 33 sq.; la procédure, *ibid.*, VI, 131 sq.; le groupement des pièces, *ibid.*, VII, 55 sq.; les donations, *ibid.*, V, 33 sq.; IX, 45 sq.; les prêts, *ibid.*, V, 65 sq.; les ventes, *ibid.*, V, 107 sq.; VII, 41 sq.).

Les archives cunéiformes sont encore plus riches. Non pas certes les archives hittites qui, en dehors des codes, ne fournissent que quelques minutes de procès et actes de donations (voir le *Catalogue* de E. Laroche, dans *Revue hittite et asianique*, XIV, 1956, p. 92 sq.; *Les textes juridiques hittites*, cités *supra*, 753), mais les sumériennes, babyloniennes, assyriennes, voire hurrites. La masse est telle que les spécialistes doivent procéder méthodiquement et distinguer lieux et époques.

Ainsi A. Falkenstein a étudié les documents judiciaires néosumériens (*Die neusumerischen Gerichtsurkunden*, Munich, 1956); Schorr, puis Szlechter (*Tablettes juridiques du règne d'Abi-Esuh*, dans *J. C. S.*, VII, 81-99) et Leemans (*The Old Babylonian Merchant*, Leyde, 1950; *Foreign Trade in the Old Babylonian Period*, Leyde, 1960), l'époque babylonienne ancienne; J. et H. Lewy et P. Garelli (*Les Assyriens en Cappodoce*, Paris, 1963), les tablettes dites cappadociennes; G. Boyer, les *Textes juridiques* de Mari (dans *A.R.M.*, VIII, Paris, 1958) et le droit antique de Ras-Shamra-Ugarit (*Palais Royal d'Ugarit III*, Paris, 1955, p. 283-308); M. San Nicolo et H. Petschow, les documents néo-babyloniens (*Babylonische Rechtsurkunden*, Munich, 1951, 1960; *Neubabylonisches Pfandrecht*, Berlin, 1956). Il faudrait y ajouter les publications et études de textes administratifs (G. G. Hackman, *Sumerian and Akkadian administrative Texts*, Yale, 1958; J. Bottéro et M. Birot, *Textes administratifs... de Mari*, dans *A. R. M.*, VII et IX) et ce ne sont là que des exemples.

Heureusement pour le bibliste, les *Archives du Droit oriental* et la *Revue internationale des droits de l'antiquité* (Bruxelles), fusionnées en *R. I. D. A.*, centralisent en quelque sorte le travail et donnent non seulement des études sur les institutions (par ex., G. Cardascia sur les contrats dialogués [3e série, I, 101 sq.], sur le bail [I, 1952, p. 13 sq.]; G. Boyer et J. Klima sur la vente; G. Boyer sur la fiction; E. Szlechter sur l'affranchissement; G. Cardascia et E. Szlechter sur la propriété; D. Coquerillat sur les prébendes patrimoniales dans les temples; J. Miles sur les testaments), mais de véritables études de synthèse. Les *Études sur le Droit babylonien* de E. Cuq (Paris, 1929) sont maintenant un peu anciennes et on aura recours à l'*Introduction bibliographique* de G. Boyer et Szlechter (dans *Archives...*, II, 1938, p. 53-110; *R. I. D. A.*, 3e série, III, 41-79). A G. Cardascia, E. Szlechter et V. Korošec on doit trois études sur la *Codification en Assyrie* et les *Anciennes codifications en Mésopotamie* (*R. I. D. A.*, 3e série, IV, 53-105) et à G. Cardascia seul un article sur la *Transmission des sources juridiques cunéiformes* (dans *R. I. D. A.*, 3e série, VI, 31-50). De plus, G. Boyer a traité *De la science juridique et de sa méthode dans l'ancienne Mésopotamie*, dans *Semitica*, IV, Paris, 1951-1952, p. 5-11.

Pour l'Égypte, depuis la monumentale *Histoire des Institutions et du Droit privé de l'ancienne Égypte* (Bruxelles, 1932-1935) de J. Pirenne, nous avons de lui quelques articles de synthèse sur le droit égyptien, dans *R. I. D. A.* Pour l'instant, c'est à E. Seidl qu'on doit le ou les « Manuels » les plus commodes : *Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende des neuen Reiches*, Glückstadt, 1957; *Ägyptische Rechtsgeschichte der Saiten und Perser Zeit*, *ibid.*, 1956; *Ptolemäische Rechtsgeschichte*, *ibid.*, 1962. Sur l'administration égyptienne et ses influences possibles sur ses voisins, on a de W. Helck, *Zur Verwaltung des mittleren und neuen Reiches*, Leyde, 1958.

Ces études, jointes à celles qui touchent à la codification grecque (pour les lois de Gortyne, cf. M. Lemosse, dans *R. I. D. A.*, 3e série, IV, 131-137) et hellénistique (C. Préaux, *Pourquoi n'y eut-il pas de grandes codifications hellénistiques?*, dans *R. I. D. A.*, 3e série, V, 365-387), ont nécessairement profondément renouvelé nos connaissances sur les sources, la formulation et l'application du droit dans l'Ancien Orient et par suite en Israël. Celui-ci n'a pas vécu en vase clos. La confrontation des documents a confirmé ce que proclamaient manifestement les oracles des Prophètes. Ainsi R. Yaron étudiera-t-il, à propos d'Eshnunna, les formes des lois (*Forms in the Laws of Eshnunna*, dans *R. I. D. A.*, IX, 137-153), M. Noth retrouvera quelques institutions israélites dans les textes de Mari (*Die Ursprünge des alten Israels im Lichte neuer Quellen*, Cologne-Opladen, 1961) : le *naḥal*, comme acquisition d'un bien particulier sur un bien communal, le juge *šophet*, le droit du premier-né sur les deux tiers de l'héritage. Pour la fin de l'époque biblique, il y a les contrats retrouvés au désert de Juda, Qumrân ou Murabba'at, étudiés par Milik, dans la *Rev. Bibl.*, par Yadin et Polotzky, dans *I. E. J.*, 1962, fasc. 3-4. Il faudra tenir compte également de la manière dont les Ptolémées ont fait la loi dans les territoires non égyptiens de leur obédience (M. T. Lenzer, dans *R. I. D. A.*, 3e série, VI, 209-225).

Avec tous ces éléments en mains, les savants ont abordé les institutions israélites dans leur détail. M. David a traité de l'adoption (*Adoptie in het oude Israel*, dans *Med. Kon. Ak.*, XVIII, 4, Amsterdam, 1955, p. 85-103); R. Yaron, du divorce (*R. I. D. A.*, 3e série, VI, 117-128) et du rachat des personnes (*ibid.*, V, 155 sq.); E. Neufeld, du même sujet (*R. I. D. A.*, VIII, 29-40) et du mariage (*Ancient Marriage Laws*, New York, 1944); B. Cohen, de l'usufruit (*R. I. D. A.*, 3e série, I, 173 sq.), de la vengeance privée (*ibid.*, II, 107 sq.), de la *specificatio* (*ibid.*, V, 225 sq.) et de l'arbitrage (*ibid.*, 165-223); J. Bammel, de l'héritage (*ibid.*, VI, 11-18); H. Jaeger, de l'*examinatio* (*Dict. de Spiritualité*, XXX-XXXII, Paris, 1962, col. 1852 sq.); E. Zingg, du droit pénal (*Das Strafrecht nach den Gesetzen Moses*, dans *Judaica*, XVII, 1961, p. 106-119); H. Richter, de la procédure (*Studien zu Hiob*, Berlin, 1959). Des synthèses ont déjà été faites; citons celles de R. Yaron (*Jewish Law and other legal Systems of Antiquity*, dans *J. S. S.*, 1959, p. 308-331); J. J. Rabinowitz (*Jewish Law*, New York, 1956; *Studies in legal History*, Jérusalem, 1958); J. Pirenne, dans *R. I. D. A.* (indépendamment de toute critique littéraire) et R. de Vaux (*Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, 1958-1960).

3. *Institutions israélites et Pentateuque.* — Le domaine des institutions dépasse, en effet, celui des codes, surtout lorsqu'il s'agit des coutumes patriarcales et présédentaires, qu'elles se soient ou non perpétuées dans la législation mosaïque (cf. *D. B. S.*, V, 507 sq. avec bibliographie, col. 528). Les données conomiques et sociales conditionnent les coutumes et le droit qui les enregistre. A côté de l'étude de détail des institutions, il y a place pour une autre recherche, celle qui étudie la place de ces institutions dans l'histoire économique et sociale d'une part, celle qui cherche à situer la notion d'institution dans la religion d'Israël.

Max Weber a fait époque en étudiant ce point de vue économique et social dans *Das antike Judentum* (Tubingue, 1921) et récemment S. W. Baron a repris le travail sur des bases nouvelles dans sa monumentale *Histoire d'Israël, vie sociale et religieuse*, tr. fr., I-II, Paris, 1957. Il faut y joindre H. H. Rowley, *Political and Economic*, dans W. Robinson, *Record and Revelation*, Oxford, 1938; E. van Leeuwen, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne*, Assen, Pays-Bas, 1955; Rapaport, *Origin of Hebrew Law*, dans *Pal. Expl. Quar.*, 1941, p. 158 sq.; E. Neufeld, *The Emergence of a royal-urban Society in Ancient Israel*, dans *H. U. C. A.*, XXXI, 1960, p. 31-53; J.-N. Lambert, *Les aspects de la civilisation à l'âge du fratriarcat*, Alger, 1958.

D'autres études ont pour but de dégager les principes et l'esprit de cette loi : ainsi R. Sauber, dans *Die Abstraktion im israelitischen Recht*, Gœttingue, 1950; M. Greenberg, dans *Some Postulates of Biblical Criminal Law*, dans *Yehezqel Kaufmann Jubilee Volume*, éd. M. Haran, Jérusalem, 1960, p. 5-28. D. Daube a complété ses *Studies in biblical Law* par *Concerning Methods of Bible-Criticism*, dans *Mélanges Hrozny*, I,

Archiv Orientalny, XVII, 1949, p. 88-99 (on retiendra ce qui est dit sur Abimelek et Sarah et sur Gen., XXX, 16), *Error and Accident* (*R. I. D. A.*, 2e série, II-2, 189 sq.). Comme Yaron (*supra*, col. 756), il a tenté des comparaisons avec les autres droits (*Rabbinic Methods of Interpretation and hellenistic Rhetoric*, dans *H. U. C. A.*, Cincinnati, XXII, 1949, p. 232-244; *Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis*, dans *Festschrift Lewald*, Bâle, 1953; *Consortium in Roman and Hebrew Law*, dans *The Juridical Review*, Édimbourg, LXII, 1950, p. 71-91; *Sin, Ignorance and Forgiveness*, dans *C. Montefiore Lecture*, Londres, 1960; *Rechtsgedanken in den Erzählungen des Pentateuchs*, dans *Von Ugarit nach Qumran, Festschr. Eissfeldt*, Berlin, 1958, p. 32-41). Le grand spécialiste de l'époque alexandrine qu'est E. Bikerman s'est plus concentré sur cette période (*Deux interprétations de la Septante*, — Gen., XXXIV, 12 et Ex., XXII, 16 —, dans *R. I. D. A.*, 3e série, III, 81-125; *Jus Sacrum*, *ibid.*, V, 137 sq.).

Si l'on étudie la place de la Torah dans la religion, on pourra consulter, du point de vue catholique, *Law and Scripture*, de S. Ém. le card. Béa (dans *Thought*, XXXV, New York, 1960, p. 325-330); du point de vue juif, A. Neher (*La justice dans l'Ancien Testament*, Audience solennelle de rentrée de la Cour d'appel de Colmar, 19 sept. 1955), M. Greenberg (*Some Postulates of Biblical Criminal Law*, dans *Y. Kaufmann Jubilee Volume*, éd. M. Haran, Jérusalem, 1960, p. 5-28) ou Rabinowitz (voir *supra*, 754). Le point de vue protestant est plus complexe. F. Horst a réuni ses études dans *Gottesrecht*, Munich, 1961 (voir en particulier *Recht und Religion im Bereich des A. T.*, dans *Ev. Theol.*, 1956, p. 49-75); von Rad conclut sa *Th ologie* (II, 402-424) par des pages sur la Loi où il montre que le terme Torah n'implique pas un strict légalisme, et ceci dès la monarchie (A. Robert l'avait montré pour le Ps., CXIX; cf. *R. B.*, 1937, p. 182-206; 1939, p. 5-20). On suivra avec intérêt la discussion entre K. Koch et Reventlow sur la notion de « rétribution » et ce qu'elle implique pour la notion de droit en Israël (dans *V. T.*, XI, 311 sq.; XII, 396 sq.); voir les points de vue de J. Hempel et de W. Zimmerli, dans *Theol. Lit. Zeit.* (Hempel, *Faktum und Gesetz*, 1960, col. 824 sq.; W. Zimmerli, *Das Gesetz im A. T.*, *ibid.*, 481-498); voir aussi H. G. Gehman, *Natural Law and the O. T.*, dans *Bibl. St. H. C. Alleman*, New York, 1960, p. 109-122. On n'oubliera pas les aspects religieux du droit oriental. Cf. C. J. Gadd, *Idees of Divine Rule in the Ancient East*, Londres, 1948; P. Koschaker, *Gottesrecht und weltliches Recht nach den Urkunden aus Susa*, dans *Or.*, N. S., 1935, p. 38-80. La place du Pentateuque dans ces institutions s'est en effet avérée plus complexe qu'on n'aurait pu le croire.

a) La notion de Torah. — La notion de Loi est claire pour nous comme pour le Pentateuque de l'époque judaïque : c'est un recueil d'articles promulgués par une autorité. Cette notion, qui est celle des textes sacerdotaux, est déjà moins nette dans le Deutéronome où le code est pénétré d'exhortations. D'où le problème de la « prédication » du droit et non plus de sa promulgation soulevé par von Rad (voir sa *Theologie*, II, 402 sq. et les observations très justes de W. Zimmerli, *V. T.*, 1963, p. 110 sq.) et traité par Kraus (*Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel*, Zollikon, 1957). Voir aussi G. A. Knight, *Lawand Grace*, Londres, 1962, p. 16-54.

Le même Deutéronome qui pour la première fois dans l'histoire d'Israël appelle Torah, Loi, un *corpus* juridique, le fait en identifiant des termes variés (cf. LOI ISRAÉLITE, dans *D. B. S.*, V, 497-530). Or l'Ancien Orient nous fait connaître maintenant, à côté de la codification officielle ou privée, d'autres variétés de textes auctoritatifs, d'où le problème autorité-loi en Israël et dans l'Ancien Orient (*Authority and Law in the Ancient Orient*, par J. Wilson, E. A. Speiser, H. G. Güterbock, I. Mendelsohn..., dans *Supl. J. A. O. S.*, XVII, 1954, Baltimore, U. S. A.; Matthew J. O'Connell, *The Concept of Commandment in the Old Testament*, dans *Theol. Studies*, XXI, 1960, p. 351-403). A côté des collections de sentences judiciaires servant de précédents, corrigés ou non par une autorité, on a les édits royaux d'Égypte, de Mésopotamie et d'Asie Mineure. Il y a les règlements de cour pour les princes et les officiers (E. von Schuler, *Hethitische Dienstanweisungen*, Graz, 1957; plus A. Goetze, dans *J. C. S.*, XIV, 1960, p. 69 sq.), les édits des rois assyriens destinés à leur cour et leur harem (E. Weidner, *Hof- und Harems-Erlasse assyrischer Könige*, dans *Arch. Or. For.*, XVII, Gratz, 1954-1956, p. 257-293 : ce sont des *riksu* en style casuistique, introduits par « si »). Il y a les prescriptions qui concernent non seulement le personnel du palais, mais les ministres des temples et précisent leurs responsabilités (pour les Hittites, voir A. Goetze, dans *A. N. E. T.*, 207 sq., et M. Witzel, dans *Miscellanea... Miller, Studia Anselmiana*, XXVII-XXVIII, Rome, 1951, p. 478 sq.; pour les Assyriens, E. Ebeling, *Stiftungen und Vorschriften für Assyrische Tempel*, Berlin, 1954; la tablette cultuelle de Sippar : Dhorme, *Textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 391-393). Leur style est différent, généralement plus impératif. L'édit du vizir en Égypte tel qu'il nous est transmis sur la tombe de Rehmire (Davies, *The Tomb of Rekhmire at Thebes*, New York, 1943, p. 88 sq.; cf. J. A. Wilson, dans *A. N. E. T.*, 213) a des analogies et, beaucoup plus tardif, le « tarif de Marseille » qui règle les droits d'un clergé carthaginois (Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 469 sq.; F. Rosenthal, dans *A. N. E. T.*, 503 avec bibliographie). On trouve semblables précisions sur la quote-part revenant au clergé dans les temples égyptiens (Edfou; cf. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, I, Paris, 1949, p. 104 sq.). Plus importants encore sont les textes gravés sur les parois qui rappellent aux prêtres leurs devoirs et leur défendent de commettre l'injustice et le péché, moins impératifs que prohibitifs. On les trouve aussi bien à Edfou (M. Alliot, *ibid.*, 184-188) qu'à Kom Ombo (voir aussi Fairman, *Festschrift Junker*, II, Wiesbaden, 1958, p. 86 sq.). On se rapproche ici du style des prescriptions de sagesse.

b) Conclusion. — Il résulte de cette enquête, bien loin d'être achevée, que si la connaissance du droit oriental aide puissamment à comprendre et à situer la Torah, la comparaison des textes doit être faite avec beaucoup de soin :

α. On peut dire des codes ce que M. Lemosse dit de la loi de Gortyne : « L'œuvre consiste seulement à reprendre des lois existantes afin de les tenir pour essentielles et fondamentales et les rendre inviolables et immuables » (*R. I. D. A.*, 3e série, IV, 137). Disons : lois ou coutumes. Pour la Bible, voir J. Hempel, *Faktum und Gesetz*, dans *T. L. Z.*, 1960, p. 824-828, et Mendenhall, dans *B. A.*, XVII, p. 62. Le code de Hammourapi lui-même, dont on peut se demander parfois s'il était vraiment appliqué, n'est pas tant une innovation qu'une fixation de lois et coutumes antérieures (voir Szlechter, Korošec, Boyer et Cardascia pour les nuances de détail).

β. Mais, à côté des codes, il y a les édits de réforme et il y a les prescriptions concernant telle ou telle fonction, voire les apostrophes à tel vizir ou telle catégorie sacerdotale. Or, si les textes sacerdotaux qui représentent le plus gros ensemble du Pentateuque sont du type codification de coutumes et lois anciennes, le Deutéronome se présente sous un aspect plus prophétique et sapiential, le code de l'alliance comme

une collection mixte prédeutéronomique où A. Alt pouvait distinguer droit apodictique (cf. Décalogue) et droit casuistique, ce dernier seul relevant des codes orientaux; enfin la législation contenue dans la couche « jahwiste » se présente plutôt comme des prescriptions relevant du culte pratiqué au sanctuaire que comme du droit (Ex., XIII et XXXIV).

γ. La forme des « lois » varie avec l'autorité qui la promulgue ou la prêche, et dépend de la constitution de l'État israélite (K. Galling, *Die israelitische Staatsverfassung in ihrer vorderasiatischen Umwelt*, Leipzig, 1929; A. Kapelrud, *Les Prophètes d'Israël et le Droit*, dans *Svensk Ex. Arsbok*, XVIII-XIX, 1953-1954, p. 17-31). Pour l'intelligence de la Torah, une recherche sur la nature de l'autorité sociale interprète de l'autorité du Dieu d'Abraham s'impose donc. Certes, toute la Torah se réfère à Moïse, mais est-ce Moïse instaurateur du sacerdoce d'Aaron? ancêtre de la tribu de Lévi (pour une part)? sage plus sage que les ministres du Pharaon? maître de Josué le conquérant? serviteur du Dieu au nom duquel David libérera les Hébreux des Philistins comme Lui-même les a libérés des Égyptiens? C'est le problème qui se pose.

3° *Les traités d'Alliance.* — La recherche de ces dernières années s'est toutefois davantage portée sur un autre problème; sa solution pourra d'ailleurs aider à résoudre les problèmes précédents. Depuis deux articles retentissants de G. Mendenhall (*Ancient Oriental and Biblical Law*, dans *Bibl. Arch.*, XVII, 1954, p. 26-46; *Covenant Forms in Israelite Tradition*, *ibid.*, 50-75), réunis dans *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh, 1955 (voir les recensions de R. de Vaux, dans *R. B.*, 1957, p. 419; A. Jepsen, dans *O. L. Z.*, 1959, p. 37 sq.; W. L. Moran, dans *Biblica*, 1960, p. 297-299, etc.), on réétudie le Pentateuque comme traité d'alliance *(Berit)* et plus seulement comme loi *(Torah)*. La publication récente des textes de traités y a poussé. Ce sont : *a)* les traités araméens de Sfiré par A. Dupont-Sommer (A. Dupont-Sommer et J. Starcky, *Les inscriptions araméennes de Sfiré, stèles I et II*, Paris, 1958; A. Dupont-Sommer, *Une inscription araméenne inédite de Sfiré*, dans *Bull. Musée de Beyrouth*, XIII, 1956, p. 23-41; *Trois stèles araméennes provenant de Sfiré*, dans *Annales archéologiques de Syrie*, X, 1960, p. 21-55; cf. *Bi. Or.*, XVII, 51; *J. S. S.*, V, 281; *A. F. O.*, XVIII, 390-392; *B. A. S. O. R.*, CLVIII, 28-30; *Biblica*, 1958, p. 269-274; surtout Noth, dans *Z. D. P. V.*, LXXVII, 118-172, et Fiztmyer, dans *C. B. Q.*, 1958, p. 444-476 et *J.A.O.S.*, LXXXI, 1961, p. 178-222); — *b)* traités de vassalité d'Assarhaddon (D. J. Wiseman, *The Vassal Treaties of Esarhaddon*, dans *Iraq*, XX, 1958; étude de R. Borger, dans *Zeit. Ass.*, XX, 1961, p. 173-197; J. Gelb, dans *Bi. Or.*, XIX, 1962, p. 159-162); — *c)* les documents internationaux d'Ugarit publiés par J. Nougayrol dans *Palais Royal d'Ugarit IV*, Paris, 1956.

1. *Les traités dans l'Ancien Orient.* — Cette étude et ces nouveaux textes ont ramené l'attention sur des traités déjà connus : traité égypto-hittite conservé sur les murs de Karnak (W. M. Müller, dans *M. V. A. G.*, VII, 5; J. A. Wilson, dans *A. N. E. T.*, 199), traités hittites des XIV^e-XIII^e s. soit en hittite (J. Friedrich, *Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache*, dans *M. V. A. G.*, Leipzig, 1926 et 1930), soit en accadien (E. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien*, Leipzig, 1923, dans *Boghaz-Köy Studien*, 8 et 9). V. Korošec en avait donné une synthèse restée célèbre, *Hetithische Staatsverträge*, Leipzig, 1931, qu'il a récemment complétée à la suite des découvertes ci-dessus indiquées et de la publication de quelques nouveaux textes par Otten (*M. I. O.*, V, 1957, p. 26 sq.; *J. C. S.*, XVI, 28 sq.; V, 129 sq.) et Meyer (*M. I. O.*, 1953, p. 112 sq.); cf. V. Korošec, *Les Hittites et leurs vassaux syriens à la lumière des nouveaux textes d'Ugarit*, dans *Rev. Hitt. et As. (=R. H. A.)*, XVIII, 65 sq. Dans *Quelques traités de l'époque néo-assyrienne* (*Romanitas*, III, 1961, p. 261-277), il reprenait pareillement l'étude des traités assyriens déjà connus et publiés par E. Weidner, dans *A. F. O.*, VIII, 1932, p. 17-34. J. Pirenne donnait également quelques articles de synthèse sur ces traités et le droit international de l'Ancien Orient : *La politique d'expansion hittite, envisagée à travers les traités de vassalité et de protectorat* (*R. I. D. A.*, 3^e série, III, 11-39, avec traduction française des traités imposés par Mursil à Duppi Teshub d'Amurru, Targasnallis de Hapalla et Kupanta-Kal de Mira); *Le droit international sous la XVIII^e dynastie égyptienne aux XV^e et XIV^e s. av. J.-C.* (*R. I. D. A.*, 3^e série, V, 3-19) est un autre article qui s'appuie sur les lettres d'El Amarna où l'on trouve des allusions à des traités (ainsi *E. A.*, 35). En plus des textes eux-mêmes, nous avons ainsi une documentation abondante : traités de Mari vers 1800-1700 (voir *D. B. S.*, VII, 150), traités d'Alalah (Niqmepa-Ir-IM et Idrimi-Pilliya, cf. Wiseman, *Alalah-Tablets*, nos 2 et 3, Londres, 1953; Abban El, dans *J. C. S.*, XII, 124 sq.; XIII, 94 sq.) et d'Idrimi (Sidney Smith, *The statue of Idrimi*, Londres, 1949, p. 17 et 75) vers le XV^e s., traités de Téglat-Phalazar I^er vers 1100 (par ex., Luckenbill, *Anc. Rec. of Ass.*, I, 236) jusqu'au traité de Sin-Shar-Ishkun vers 625 (*A. F. O.*, XIII, 215-260). Nous disposons ainsi d'une série de traités qui s'étagent depuis le milieu du III^e millénaire (traité d'Eannatum sur la stèle des Vautours, traité d'Entemena, traité de Naram-Sin avec les Élamites; cf. *A. F. O.*, XVI; XX, 24) jusqu'à 625. Cette série n'est pas ininterrompue. Il y a des trous; le plus regrettable est celui qui s'étend entre le règne de Téglat-Phalazar I^er et le traité conclu par Shamshi-Adad V avec le babylonien Marduk-Zakir-Shumi vers 820. C'est précisément l'époque des traités de David que mentionne la Bible (*berit* de I Sam., XI, 1; XVIII, 3; II Sam., III, 13; V, 3; I Reg., V, 26; XV, 19...). Il ne faut pas majorer l'importance de cette lacune qui s'explique par le recul temporaire des grandes puissances qui permet l'éclosion des royaumes israélite et araméen (Damas). En tout cas le mot « alliance », *berit*, se réfère à ces traités (E. Vogt, dans *Biblica*, 1955, p. 565 sq.), il est expliqué par les textes de Mari, d'Idrimi et de Qatna. Sous la forme *brt* il désigne des traités de vassalité avec paiement de tributs dans les textes égyptiens de Ramsès III vers 1200 (Edgerton-Wilson, *Historical Records af Rasmes III*, Chicago, 1936, p. 82) et déjà dans le décret de Nauri de Séthi I^er.

2. *Leur nature.* — Ces traités sont essentiellement des traités inégaux, traités de vassalité où un supérieur fait jurer un inférieur et lui impose des stipulations. Les traités paritaires (Ramsès II, Marduk-Zakir-Shumi, et ce dernier n'est pas sûr), pour reprendre l'expression de Korošec, sont l'exception; ils demandent une certaine adaptation littéraire quand ils sont publiés par un souverain (voir l'adaptation du traité égypto-hittite lors de son inscription sur les murs de Karnak ou du Ramesseum, Langdon-Gardiner, *Jour. of Eg. Archaeol.*, VI, 1920, p. 179-205); c'est une adaptation du genre, genre qui comporte d'ailleurs des modalités. Malgré ces modalités, on peut discerner la structure suivante, qu'ont analysée Korošec, J. L'Hour (*R. B.*, 1962, p. 7 sq.) et D. McCarthy (*The Ancient Oriental Treaty and the Form of the Covenant in the O. T.*, thèse, Paris, 1962, dont on doit espérer une prochaine publication) : *a)* titulature où le suzerain se présente avec ses titres; — *b)* l'histoire, où sont décrits les événements qui expliquent et justifient le traité; — *c)* les stipulations imposées au

vassal, comprenant des clauses territoriales et d'extradition, promesse d'aide militaire et de fidélité, souvent allusions à la succession du suzerain, parfois même des clauses visant la vie conjugale du vassal; le style est personnel « Si... tu », à l'impératif, voire à l'indicatif; — *d)* parfois une clause sur la conservation de la tablette dans un temple et sa lecture; — *e)* la liste des dieux témoins qui sanctionnent le traité; — *f)* les malédictions ou bénédictions qui atteindront le vassal suivant qu'il respectera ou non le traité; elles prennent une grande extension dans les traités araméens et assyriens du Ier millénaire. Les textes annexes, parfois le traité lui-même, supposent le serment du vassal; le traité d'Abba-AN comportait peut-être le serment du suzerain, en tout cas tout-à-fait exceptionnel.

Mendenhall, Malamat, Moran (*De Fœderis Mosaici Traditione*, dans *Verbum Domini*, XLI, 1962, p. 3-17), F. C. Fensham (*Clauses of protection in Hittite vassal-treaties and the O. T.*, dans *V. T.*, 1963, p. 133-143), entre autres, ont à bon droit souligné la parenté de cette forme de traité avec ce que nous avons dans le Pentateuque. Ces stipulations ont un cadre d'histoire, avec un style direct que ne connaissaient pas les codes (ce que R. Yaron appelle *apodictic commands* dans les Lois d'Eshnunna, *R. I. D. A.*, IX, 145 sq., est à la 3e personne et non en style direct), mais que nous donnent les traités, terminés par les bénédictions et malédictions finales analogues à ce que l'on a à la fin du Deutéronome. N'y avait-il pas là le prototype du Pentateuque? Certains même trouvaient que, par l'introduction historique et les formules d'adresse, le Pentateuque se rapprochait plus des traités du IIe millénaire que du Ier. Une fois de plus on mettait en cause les datations de la théorie documentaire : E. Mørstad, *Wenn du der Stimme des Herrn, deines Gottes, gehorchen wirst*, Oslo, 1960; M. Kline, *Dynastic Covenant*, dans *Westminster Theological Journal*, 1960, p. 1-15. Ne serait-ce pas Moïse qui aurait donné vers le XIVe s. av. J.-C. sa forme au Deutéronome et au Pentateuque qu'il termine?

3. *Parenté avec le Pentateuque.* — Il est certain que le schéma des traités inégaux explique la structure du Deutéronome à bien des points de vue. Toutefois il faut, d'une part, en dégager les chapitres XXXI-XXXIV qui suivent les bénédictions et malédictions (XXVIII-XXX) et, d'autre part, constater que l'introduction est plus oratoire qu'historique. K. Baltzer qui a étudié les différentes formules d'alliance dans la Bible et après la Bible (*Das Bundesformular*, Neukirchen, 1960; importante recension de N. Lohfink, dans *Scholastik*, 1961, p. 419-425) a constaté que le schéma s'appliquait beaucoup moins bien au Sinaï (p. 37 sq.). C. F. Whitley (*J. N. E. S.*, 1963, p. 37-48, *Covenant and Commandment in Israel*) a poussé plus loin la réaction. Quoi qu'en pense W. Beyerlin, le Décalogue ne reproduit pas le schéma des traités hittites (*Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tubingue, 1961, p. 62-75), car XX, 2 *b*, appartient à la titulature et n'est pas une histoire, les brèves prescriptions n'ont pas le caractère des stipulations des traités, il n'y a ni bénédictions ni malédictions, sinon implicites. Noth (*Die Gesetze im Pentateuch*, Halle, 1940; cf. *D. B. S.*, V, 502) avait déjà montré le lien de la Loi israélite prédeutéronomique avec la proclamation du droit dans des réunions amphictyoniques prémonarchiques, indépendantes des institutions d'État; von Rad (*Das formgeschitliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart, 1938) unissait la Loi à un acte cultuel rappelant les actes salutaires de Yahweh et en faisant le fondement du document yahwiste. Aussi W. Zimmerli (*Das Gesetz im A. T.*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, 1960, p. 482-498), tout en remarquant l'importance de la forme des traités orientaux, remarquait combien étaient encore peu clairs (undurchsichtig, p. 493) les rapports entre les formules d'alliance bibliques et les traités hittites. L'alliance du Sinaï se présente soit comme le don d'une Loi dans une assemblée cultuelle (Ex., XX-XXIV), soit comme une réglementation cultuelle (Ex., XXXIV) dans les textes prédeutéronomiques. W. Beyerlin attribue XIX, 3 *b*-8 à l'élohiste; mais il n'a pas réfuté les arguments précis de M. Halvoet (*La théophanie du Sinaï*, dans *Ephemerides Theol. Lov.*, XXVI, 1953, p. 375-382) qui montrent le caractère postdeutéronomique du passage. Ce que l'on peut dire, c'est que le document élohiste, dont on connaît les affinités avec le Deutéronome (tout en lui étant antérieur), a peut-être été construit sur le schéma des traités qu'allait adopter le Deutéronome : on y voit des prescriptions précédées par une histoire, auxquelles on peut rattacher en conclusion des textes prédeutéronomiques comme les malédictions de Sichem (Deut., XXVII) et les bénédictions de Moïse (Deut., XXXIV). On doit donc se demander si ce n'est pas la prédication prophétique, hostile aux alliances d'Israël avec les nations (Os., VII, 8-12; VIII, 9; Is., XXX, 1...) qui a contribué à formuler la *berit* divine selon le schéma des traités d'alliance du temps. Quel que soit en effet l'intérêt présenté par la comparaison avec ces traités, il reste à expliquer :

— comment on est passé d'une alliance dont les dieux sont témoins à une alliance entre Dieu et son élu. Les *berit* de David sont encore traités entre hommes;

— pourquoi J et E ont une présentation différente de la *berit* divine;

— pourquoi la couche la plus ancienne, J, est beaucoup plus éloignée du schéma et donne une part beaucoup plus considérable à l'histoire.

4° *Le Pentateuque et les formes de l'histoire dans l'Ancien Orient.* — Cette dernière observation nous permet de comprendre pourquoi l'intelligence du Pentateuque demande une étude toujours plus poussée des formes de l'histoire dans l'Ancien Orient; cf. S. Moscati, *Le origini della narrativa storica nell'arte del Vicino Oriente antico*, dans *Atti Ac. dei Lincei*, VIII, 1961, p. 51-98. La part de l'histoire dans le Pentateuque déborde largement le cadre des traités hittites. Il ne s'agit pas ici du fond historique que les découvertes modernes tendent à valoriser (cf. art. MOISE, PATRIARCHES), mais de la manière dont l'auteur ou les auteurs du Pentateuque l'ont mis en œuvre. Grâce à von Rad et à d'autres, on est maintenant accoutumé à parler d'histoire du Salut. Mais la recherche doit préciser sous quelle forme un écrivain israélite croyant au Dieu d'Abraham pouvait concevoir et présenter ce Salut, dans l'Ancien Orient des IIe et Ier millénaires. L'exégèse récente a abordé les récits de l'histoire du salut contenus dans le Pentateuque par les méthodes de l'histoire des formes (par ex. H. Eising, *Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis*, Emsdetten, 1940) et de la transmission des récits par tradition (M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I. *Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im A. T.*, Halle, 1943; *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948; E. Nielsen, *Shechem, A traditio-Historical Investigation*, Copenhague, 1955; W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tubingue, 1961; voir *supra*) et ceci a donné des résultats de détail intéressants. Pour donner pleine sécurité, ces études ne doivent pas partir du seul texte biblique, mais être confrontées avec les observations sociologiques sur la transmission orale, avec la notion de salut dans le monde oriental où apparaît Israël, avec les données de l'historiographie dans la culture de l'époque. C'est peut-être faute de cette méthode que des études de

spécialistes de valeur comme G. Hölscher (*Geschichtsschreibung in Israel*, Lund, 1952), F. V. Winnett (*The mosaïc Tradition*, Toronto, 1949), C. A. Simpson (*The Early Traditions of Israël*, Blackwell, 1948) n'ont pas entraîné l'adhésion (voir les critiques de O. Eissfeldt, *Die ältesten Traditionen Israels*, Berlin, 1950) et qu'on continue à témoigner de la faveur pour un ouvrage ancien comme H. Gressmann, *Die Anfänge Israels*, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, Gœttingue, 1921-1922. La méthode est d'ailleurs difficile, car elle ne peut que cerner indirectement la vie d'Israël aux origines avant qu'il accède à la culture ambiante. Les textes et documents sont nombreux mais les conclusions encore délicates à formuler.

1. *La tradition orale.* — La question de la tradition orale en Israël déborde le point qui nous occupe, puisqu'elle vise aussi la transmission et fixation des paroles prophétiques. Mais il est évident qu'elle joue un rôle de premier plan pour les débuts de la littérature d'Israël. De même que les codes enregistrent et ne créent pas, il ne faut jamais oublier la phrase de G. Mendenhall sur l'écriture dans l'ancien Orient : « On utilise l'écriture pour garder et non pour créer, comme le fait notre monde cultivé (scholarly) actuel » (*Essays in Honour Albright*, New York, 1961, p. 34). Bien des traditions sur les Patriarches et les mouvements des tribus n'ont pu être connues des auteurs bibliques que par les dires de leurs ancêtres. De même, nombre de coutumes ont été transmises de bouche en bouche par les anciens avant d'être fixées. Certaines des traditions avaient d'autant plus de valeur aux yeux des intéressés qu'elles étaient relatives à certains droits, comme l'a remarqué Daube. Mais l'époque des Patriarches est déjà une époque de culture écrite avec tablettes cunéiformes, stèles hiéroglyphiques, ostraca hiératiques et « protosinaïtiques », inscriptions en cunéiforme alphabétique de Ras Shamra (Galilée, Beth-Shemesh). Les sanctuaires que fréquentent les Patriarches et que conquerront Josué et David ont certainement des textes administratifs et religieux qu'on peut compter comme sources de l'époque de Moïse ou des Juges, comme en Syrie, où « l'introduction de l'alphabet avait, dès les XIV^e^-XIII^e^ s. av. J.-C., grandement étendu le nombre des *lettrés* » (J. Nougayrol, dans *Syria*, XXXIX, 1962, p. 29). En tout cas, à partir de l'époque de David, la littérature religieuse d'Israël se développe en pays de civilisation écrite. La couche élohiste a ses traditions propres, mais il est difficile de considérer sa rédaction comme absolument indépendante de celle de la couche jahviste. Le Deutéronome a ses formes propres; c'est peut-être à la littérature sapientielle qu'il doit l'introduction du style oratoire et parénétique, mais la très grande majorité des traditions qu'il enregistre semble dépendre d'écrits antérieurs. La couche sacerdotale est conservatrice et paraît dépendre de textes antérieurs, connus ou perdus, de même que l'Histoire du livre des Rois et celle des Chroniques éprouvent le besoin de renvoyer à leurs sources. Il s'ensuit que, par exemple, si l'on peut discerner assez facilement les éléments littéraires distincts qui sont à la base du Code de l'alliance, le mélange des styles dont il témoigne s'imposera aux codes postérieurs. De même, les récits anciens, tels que la geste de Jacob, même s'ils consignent une tradition propre à Israël, seront rédigés en fonction des habitudes littéraires de l'époque. Du fait qu'une tradition passe de l'oral à l'écrit, elle s'insère dans l'histoire des formes littéraires et en emprunte le moule pour devenir écrit.

2. *L'aspiration au salut et l'idéologie royale.* — De même que l'écriture précède la Bible, de même l'humanité n'a pas attendu Abraham pour percevoir dans le monde le mal et le danger et, par suite, aspirer à la délivrance et au salut. Le Dieu d'Abraham va donner sa réponse originale à cette aspiration, mais elle était déjà perçue par Abraham et ses contemporains; elle s'exprimait dans la lyrique religieuse, si florissante à l'époque d'Isin Larsa. On sait depuis Mowinckel ce que la lyrique religieuse nous a fait connaître de l'idéologie monarchique du temps et la portée religieuse et salvatrice de la fonction royale. Elle est étudiée en particulier par Falkenstein, von Soden, Jacobsen, Castellino (cf. *D. B. S.*, VII, 142-147; Plessis, *ibid.*, I, 816 sq.; R. Follet, *ibid.*, V, 1150). Déjà, à l'époque sumérienne, on a l'idée que l'homme peut être sauvé de telle ou telle force de mort par l'action de la puissance de vie qu'est le dieu « qui fait vivre » *(muballiṭ)*. Dès l'époque des cités sumériennes s'est fait jour la notion que la fonction salvatrice est exercée par les vicaires *(išakku, ensi)* du dieu, qui deviennent des rois *(šarru)*. C'est après le Déluge que la royauté est descendue des dieux, quoique les insignes de la royauté appartiennent toujours au dieu suprême Anu (Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945, p. 23). Le mésopotamien ne voit pas le salut dans une immortalité bienheureuse personnelle (l'épopée de Gilgamesh est très nette sur ce point), mais dans une intervention personnelle de la divinité qui secourt son fidèle, spécialement le roi (la plupart des hymnes et supplications concernent des rois). Cette intervention peut s'institutionnaliser et c'est la fête du Nouvel An (cf. Largement, dans *D. B. S.*, VI, 557 sq.), essentiellement royale : la nature est restaurée, la société purifiée en son chef, les destins de l'année fixés. Le salut est assuré aux membres de cette société par la prospérité à l'intérieur et la paix à l'extérieur qu'assurent les victoires providentielles du roi (cf. Labat : « Le roi est celui qui maintient la vie de son pays », dans *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, p. 277 sq.). Un salut relatif, vie heureuse et mort paisible, s'offre donc au mésopotamien par un culte sacramentel d'hymnes (ou lamentations) accompagnant des rites (cf. J. Bottéro, *La religion babylonienne*, Paris, 1952, p. 128 sq.) et par l'institution royale religieuse, l'État ayant une fonction cosmique et le cosmos étant conçu comme un État (Jacobsen, dans Frankfort, *The intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946, p. 125-222; S. Smith, *The practice of Kingship in early semitic Kingdoms*, dans S. H. Hooke, *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958, p. 22-73; cf. recension par H. Cazelles, *Mito, Rituale e Regalità*, dans *Bibbia e Oriente*, II, 1960, p. 121-135).

Les vues égyptiennes sur le salut sont plus complexes. Dès les textes des Pyramides, l'Égyptien admet l'immortalité du Pharaon qui participe après sa mort à la non-destructibilité des astres. Au Moyen Empire les textes des sarcophages nous montrent que les simples citoyens peuvent participer à ce bonheur *post mortem*, moyennant tel ou tel rite ou la récitation de telle formule magique. Aussi la littérature funéraire égyptienne l'emporte-t-elle de beaucoup sur celle de la Mésopotomie. Les expressions du besoin de salut personnel ne sont pas absentes (Erman, *Denksteine aus der thebanischer Gräberstadt*, dans *Sitz. Ak. Wiss.*, Berlin, 1911, p. 1086-1097; J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, 1912, réimpression, New York, 1959, p. 344 sq.: *The Age of personal Piety;* A. Barucq, *Péché et innocence dans les psaumes bibliques et les textes religieux de l'Égypte du Moyen Empire, Études de critique et d'histoire religieuse*, Lyon, 1948, p. 112 sq.), mais ce n'est pas l'expression la plus typique de l'espérance de salut égyptienne. Celle-ci se manifeste, comme en Mésopotamie, par l'institution royale, mais avec des notes assez différentes de celles de la Mésopotamie, comme

l'a marqué Frankfort (*La royauté et les dieux*, tr. fr., Paris, 1951; voir aussi H. W. Fairman dans le recueil de Hooke, *Myth...*, 74-104 et les recensions). Le Pharaon est dieu au sens égyptien du mot, il a un pouvoir universel en droit, à la fois comme Horus incarné et comme fils du dieu Re qui donne vie et rythme à la nature. La fête du Nouvel An a un aspect différent de ce qu'elle a en Mésopotamie; les fêtes principales sont les fêtes du couronnement et la fête *sed* qui renouvelle la puissance du Pharaon sur la création, la procréation et la recréation ou renouvellement (Frankfort dit résurrection). Ainsi, pour l'Égyptien, les sujets du Pharaon peuvent participer à son éternité stellaire. Le point important va être la transmission de la puissance pharaonique à l'héritier.

Alors que le problème dynastique est relativement peu développé en Mésopotamie (les Assyriens semblent n'avoir voulu connaître qu'une dynastie), il va faire l'objet de la spéculation et du rituel égyptiens. La fête de la succession (Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, Leipzig, 1928; Frankfort, *op. cit.*, 178 sq.) va exprimer la pérennité de la fonction royale salvatrice à travers la succession père-fils, le Pharaon défunt étant Osiris et le successeur régnant Horus. Le problème va se poser avec plus d'acuité encore lorsque le Moyen Empire voudra reconstituer l'ordre égyptien après l'effondrement de la VI^e^ dynastie. Les vues de salut par la venue providentielle du fondateur de la XII^e^ dynastie s'exprimeront dans les prophéties de Neferti (*A. N. E. T.*, 1944; G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, 1949, p. 104 : « Mais voici qu'un roi viendra du sud, nommé Amény. C'est le fils d'une femme de Nubie... Il prendra la couronne... Réjouissez-vous, Hommes de son temps ! Le fils d'un homme se fera un renom pour l'éternité ! »). Ces vues dynastiques s'explicitent également dans les contes du papyrus Westcar et dans les textes étudiés par G. Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e^ dynastie*, Paris, 1956. Le Nouvel Empire enregistrera sur les murs des temples de Deir el Bahari et de Louxor toute cette théologie dynastique qui assure vie et salut à l'Égyptien (et même aux autres, car le pouvoir du Pharaon est théoriquement aussi universel que celui de son père Re, le dieu soleil) par la transmission d'un pouvoir divin de Pharaon à Pharaon.

Les textes protophéniciens de Ras Shamra-Ugarit nous présentent également dans la légende de Keret le salut d'un désastre, grâce à un privilège concédé par la divinité à un roi (texte publié par C. Virolleaud, Paris, 1936-1943; H. L. Ginsberg, dans *A. N. E. T.*, 142 sq.; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Édimbourg, 1956, p. 29 sq.; H. Cazelles, *Ras Schamra und der Pentateuch*, dans *Tübinger Theol. Quartalschrift*, 1958, p. 26-39; W. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, Berlin, 1961, plutôt sur la royauté divine que le caractère sacré de la monarchie). Le roi est fils d'El le dieu suprême qui lui promet le salut en lui donnant épouse et enfants; malheureusement la tablette est brisée au moment de la révolte du premier-né. La légende d'Aqhat, fils du héros Dan(i)el, qui n'est pas roi, mais juge le pauvre et l'orphelin, traite aussi du problème du salut de la descendance. Le cycle de Baal traite la royauté au point de vue des dieux : leur naissance et leur pouvoir fécondant et sauveur. Ces textes phéniciens nous montrent que cette transmission de la bénédiction divine n'a pas la belle sérénité égyptienne, mais reflète un monde plus tourmenté. Les allusions précises à certains lieux comme le lac de Hulé (Ah Samak), Harnem sur l'Oronte, Tyr et Sidon, et aux peuples comme Édom (Udm) et Hurrites, montrent que le salut n'est pas ici conçu comme assuré par la pérennité de l'institution monarchique pharaonique, mais par une succession difficile dans un monde qui connaît les heurts de l'histoire.

C'est en fonction de ces données que les auteurs israélites vont traiter du salut pour le fidèle du Dieu d'Abraham, d'Isaac et Jacob dans un univers historique où l'on aura à se demander quel est le détenteur du pouvoir royal religieux bénéfique (sur la place de la monarchie, en Israël, voir aussi R. Hallevy, dans *Tarbiz*, XLII, 1963, p. 215-224).

3. *Les histoires de « salut »*. — La doctrine pharaonique dispensait l'Égyptien du Nouvel Empire (pas celui du Moyen Empire) de concevoir une histoire du salut : la succession divine y suffisait. Nous aurons des biographies, des Annales, des listes de Pharaons (Palerme, Turin), l'Égypte ne nous donne pas d'historiographie du salut (voir L. Bull, dans R. D. Dentan, *The Idea of History in the Ancient Near East*, Yale, 1955, p. 3-34). On n'en saurait dire autant de la Mésopotamie (E. A. Speiser, *ibid.*, 37-76; recensions de G. Goossens, dans *Bi. Or.*, 1956, p. 187-191 et *La philosophie de l'Histoire*, dans *Sacra pagina*, Louvain, 1959, p. 242-252). Dès l'époque sumérienne, les textes historiques, avant même les synthèses, traitent de la « légitimité du pouvoir » (Goossens) et de son action dépendante des dieux et de leurs exigences (stèle des vautours, cône d'Entemena; voir M. Lambert, *Sumer*, 1952, p. 52 sq. et *R.A.*, L, 1956, p. 141-146, avec bibliographie; S. N. Kramer, *Sumerian Historiography*, dans *Isr. Expl. Jour.*, 1953, p. 217-232), qu'il s'agisse de batailles, de serments ou de réformes (Urukagina). D'où ces inscriptions royales, dont S. Mowinckel a étudié la structure littéraire (*Wesen und Form der vorderasiat. Königs- und Fürsteninschriften*, dans *Eucharistèrion... Gunkel*, Goettingue, 1923, p. 278-322). Kramer s'étonne que ces Sumériens, malgré une conception du monde plutôt cyclique, où les *ME* divines dominent les institutions, aient déjà un embryon d'historiographie. Elle va s'épanouir en synthèses à la fin du III^e^ millénaire, lorsque la culture aura à dominer la succession des dynasties, des prééminences de cités, d'empires (Lugalzaggisi, Sargon-Naramsin). Voir G. Güterbock, *Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200*, dans *Zeit. Ass.*, 1934, p. 2-86; 1938, 45-149; D. O. Edzard, *Neue Insch iften zur Geschichte von Ur III*, dans *A. F. O.*, XIX, 1-32; F. R. Kraus, *Altbabylonische Quellensammemlungen zur altmesopotamischen Geschichte*, dans *A. F. O* , XX, 153-155.

De l'époque d'Isin (vers 1900), on a la *Sumerian King List* étudiée par Jacobsen (Chicago, 1939) et E. Dhorme (dans *R. B.*, 1924, p. 536 sq.; 1926, p. 66 sq., 534 sq.). Ce n'est pas une simple compilation de listes de dynastes locaux, mais une composition véritable avec, ici et là, un trait épique ou légendaire, un détail d'histoire locale. Une idée centrale préside à l'œuvre : celle de la monarchie unifiée. Le groupement des dynasties tend à faire apparaître l'unité de la Mésopotamie malgré les changements de capitale. Les listes de Nippur ont dû être rédigées vers la même époque, ainsi que la correspondance d'Ibi-Sin (*Rev. Ass.*, XX, 49 sq.). Le plus beau texte dans cet ordre est celui de la délivrance de Sumer par Utu-Hegal (Thureau Dangin, dans *Rev. Ass.*, IX, 111 sq.; X, 98 sq.).

Puis vient la première dynastie de Babylone d'origine ouest-sémitique. Le texte publié par Poebel (*Historical Texts*, Philadelphie, 1914, n° 6) centre encore les événements sur le temple sumérien de Nippur. Mais, en fonction de Babylone, l'intérêt se porte sur le premier Empire sémite, et nous avons une chronique publiée par King (*Chronicles concerning early Babylonian Kings*, II, Londres, 1907, p. 25 sq.) qui traite de Sargon et de Naram Sin, dont le règne se termina si mal. D'autres textes, qui constituent

l'épopée de Sargon, voyagent de copie en copie jusque sur les bords du Nil où l'on en retrouvera dans les archives d'El Amarna. Le centre de perspective est historique, même si la présentation des événements l'est moins. En effet, de cette même époque on a ce que les assyriologues appellent la littérature *naru*, faite de copies ou de pseudo-copies d'anciennes inscriptions royales; sa portée réelle pose des problèmes à l'historien moderne. C'est à ce genre de textes qu'appartient le récit où Sargon l'ancien raconte sa naissance, ses hauts faits, et souhaite à son successeur d'en faire autant. Le *roi de Kutha*, alias Naram Sin, répète cet appel; il raconte sa propre ingratitude qui est à l'origine de certains de ses échecs. Le texte est mieux connu depuis les fouilles anglaises de Sultan Tepe, cf. O. R. Gurney, *The Cuthaean Legend of Naram Sin*, dans *Anatolian St.*, v, 1955, p. 93-113 (Lambert date d'ailleurs le texte de l'époque cassite, postérieure, cf. *Bab. Wisdom*, 17). Enfin la Chronique publiée par E. Weidner (*A. F. O.*, III, 198 sq.; Güterbock, dans *Zeit. Ass.*, XLII, 1934, p. 47-57) centre l'histoire et les changements de dynastie sur Marduk et son grand temple de Babylone : chaque dynaste réussit ou échoue suivant son attitude envers Marduk et le temple de l'Esagila.

Nous avons donc le témoignage d'une historiographie centrée sur les monarques, les temples de leur capitale, les interventions de leur dieu dans leur vie, les perspectives d'avenir. Ceci nous montre comment les auteurs israélites, arrivant dans un pays dominé par la littérature cunéiforme (voir les tablettes de Gezer, Megiddo, Sichem, les lettres de Tell et Amarna, le fragment de Gilgamesh retrouvé à Megiddo), pouvaient concevoir et écrire une histoire du salut pour les fidèles du Dieu d'Abraham et de Moïse.

Ces études sur l'historiographie orientale auront forcément une grande répercussion dans l'étude des synthèses E et J du Pentateuque. Les dernières décades ont été dominées par l'influence de la notion d'étiologie et de « sagas » (O. Procksch, *Das Nordhebräische Sagenbuch*, *Die Elohimquelle*, Leipzig, 1906; la *Genesis* de Gunkel, Gœttingue, 1910; *Die älteste Geschichtsschreibung... Israels* de H. Gressmann, Gœttingue, 1921). Mais il faut se garder de croire que tout récit rattaché à un sanctuaire ou à une institution soit sans fondement historique quand il donne la cause (étiologie) de l'honneur dû au sanctuaire ou de la valeur de l'institution (J. L. Seeligman, *Aetiological Elements in Biblical Historiography*, dans *Zion*, XXVI, 1961, p. 141-169). L'étiologie est une donnée complexe. Il y a l'étiologie verbale qui rattache un mot à une étymologie artificielle, quoique évocatrice; elle est déjà pratiquée dans les textes des Pyramides; mais il y a d'autres espèces d'étiologies, comme le texte hittite sur la traversée du Taurus, publié par H. Otten (*Zeit. Ass.*, N. F., XXI, p. 156-169). Si, d'une part, A. Robert montrait en 1941 la variété des « genres historiques » dans le Pentateuque (*D. B. S.*, IV, 7-12), E. Jacob, d'autre part, dans sa *Tradition historique en Israël* (Montpellier, 1946) et C. North (*The Old Testament Interpretation of History*, Londres, 1946, p. 21 sq.), tout en gardant le terme de « sagas », cherchaient d'autres voies d'accès, ainsi « la Foi du Yahviste dans la puissance de Yahweh » au-delà de la Palestine. Cette foi comporte un élément de tradition historique ancestral. Mais surtout cette référence à la foi d'Abraham et de ses héritiers en la puissance de son Dieu est capitale pour l'intelligence du Pentateuque et de la présentation de ses récits; elle permet de dépasser la notion de saga. Elle inspire von Rad et M. Burrows qui s'y réfère (dans Dentan, *The Idea...*, 111-117). C'est E. Speiser qui, dans un article rapide (et un peu injuste à mon avis pour l'Égypte), met en relief la nécessité d'utiliser les données de l'historiographie et des croyances mésopotamiennes, lesquelles éclairent historiquement la foi d'Abraham (*The Biblical Idea of History in its Common Near Eastern Setting*, dans *Israel Explor. Jour.*, 1957, p. 201-216). Aussi G. E. Mendenhall a-t-il pu intituler son article des *Essays in Honour of W. F. Albright* (*The Bible and the Ancient Near East*, New York, 1961, p. 32-53) : *Biblical History in Transition*. Israël ne peut plus être un objet d'étude isolé, indépendant de l'Ancien Orient (p. 35). Les traditions enregistrées dans le Pentateuque ont de multiples recoupements avec les données de l'âge du Bronze (2000-1200) (p. 39). Les travaux de Alt, de Noth et d'Albright ont considérablement éclairé ce que Mendenhall appelle « la période d'adaptation » (p. 43). Avec la monarchie, commence « la période de la tradition » et, pour comprendre la fixation des traditions, il ne faut pas « sous-estimer la signification religieuse du culte royal » (p. 45). Mais les prophètes s'appuient sur la tradition pour s'opposer aux innovations de la monarchie d'inspiration étrangère et le mouvement prophétique débouche sur une « période de réformation ». C'est l'autorité prémonarchique de Moïse qui permet de garder et de vivre les traditions que la monarchie n'a pas su sauver. « La canonisation du Pentateuque est une innovation de l'histoire des religions qui donnera une fondation au développement pour tous les temps futurs au Judaïsme, au Christianisme et à l'Islam » (p. 48), canonisation qui prend place à l'époque perse sous l'influence d'Esdras. Pour G. E. Mendenhall, le mouvement d'adaptation n'a pas cessé avec Esdras.

Il résulte de ces aperçus sur la critique littéraire, le droit, les traités d'alliance, l'historiographie, que toute recherche sur le Pentateuque à l'heure actuelle doit tenir compte des points suivants : *a)* C'est l'ensemble des textes qui reflètent la vie d'Israël dans ses institutions au cours de son histoire. — *b)* Cet ensemble se compose de couches littéraires dont l'âge relatif a été bien vu par les travaux de critique littéraire où Wellhausen a joué un rôle important. — *c)* Le développement de ces institutions s'est fait sous l'autorité du Dieu d'Abraham, reconnu comme leur par les tribus au II^e^ millénaire. — *d)* Cette autorité est reconnue à l'occasion de traités d'alliance inégaux fixant des stipulations remontant jusqu'aux Patriarches. — *e)* Ces stipulations tendent à prendre la forme de codes et l'autorité médiatrice est alors Moïse. — *f)* Ces codes sont insérés dans une histoire de salut, et, dans l'Ancien Orient, l'œuvre de salut et l'historiographie qui en témoigne, relèvent de la fonction monarchique. — *g)* La monarchie israélite, qui unit les douze tribus, a été préparée par une « amphictyonie »; elle commence avec Saül et David, elle disparaît avec la prise de Jérusalem, ce qui oblige Israël à adopter une autre base pour conserver ses institutions et son espérance de vie.

III. Le Pentateuque et ses textes a la lumière de ces recherches. — Cette relation étroite entre le Pentateuque et la vie institutionnelle d'Israël a conduit nombre d'auteurs contemporains à retracer le développement ou la croissance du Pentateuque. C'est ce qu'ont fait H. H. Rowley (*The Pentateuch*, dans *The Growth of the O. T.*, Londres, 1950, p. 15-46), E. Robinson (*The O. T. Problem*, Manchester, 1950), I. Lewy (*The Growth of the Pentateuch*, New York, 1955). Il est certain maintenant que, pour avoir une certaine intelligence du Pentateuque, il ne faut pas faire un résumé des chapitres, dans leur ordre actuel avec une division en cinq livres ou rouleaux, mais chercher une vue génétique de ce qui a abouti à l'ensemble canonisé comme *Torah* ou Pentateuque. Il faut analyser les quatre strates ou documents, discerner les sources utilisées et la manière dont elles ont

été agencées, voir sous l'influence de quelles vues ou Révélation ces strates ont été remaniées, découpées ou fusionnées pour aboutir au Pentateuque normatif de l'époque juive. C'est ainsi que l'on peut retrouver la vie de ces institutions d'Israël en fonction de sa foi au Dieu qui commandait personnellement à Abraham et à sa descendance, et de sa reconnaissance de l'autorité médiatrice de Moïse, antérieure et finalement substituée à l'autorité monarchique. La démarche la plus scientifique serait celle de A. Bentzen (*Introduction*, II, 32 sq.), qui va du plus connu au moins connu, du plus tardif au moins tardif, et commence par les textes sacerdotaux avant de remonter aux origines. Mais, dans un article de Dictionnaire comme celui-ci, il est préférable de suivre la méthode inverse, et de donner priorité aux institutions (lesquelles sont très antérieures à la rédaction) sur les textes qui les fixent. On oublie moins ainsi que les traditions du Pentateuque prennent racine dans le II[e] millénaire (même celles de la couche sacerdotale), avant la constitution de la monarchie, alors même qu'elles ont été remaniées et ont été fixées dans une expression littéraire qui suppose une Révélation plus complète et plus tardive. Évidemment les pages précédentes laissent assez voir qu'il y a encore une grande part d'incertitudes et de discussions, mais il peut y avoir utilité pour le lecteur à disposer de l'essai qui va suivre.

Préambule. — La critique textuelle du Pentateuque relève des problèmes généraux de critique (voir les articles consacrés à la critique textuelle, aux versions latines, aux versions orientales, à la Septante, aux Samaritains). L'Université hébraïque de Jérusalem publie un Annual, *Textus*. Le premier volume (Jérusalem, 1960, éd. C. Rabin) a publié d'importantes études sur le *codex* d'Alep, dont il ne reste malheureusement que les dernières colonnes du Deutéronome (Deut., XXVIII, 17 sq.) : I. Ben Zvi, *The Codex of Ben Asher;* M. H. Goshen-Gottstein, *The Authenticity of the Aleppo Codex;* D. S. Loewinger, *The Aleppo Codex and the Ben Asher Tradition* (recensions dans *C. B. Q.*, 1961, p. 70 sq.; *Z. A. W.*, 1961, p. 118 sq.; *Bi. Or.*, XVIII, 1961, p. 231 sq.). C'est encore le texte de Ben Asher qui fait l'objet de l'article de N. H. Snaith dans le vol. II (Jérusalem, 1962). I. Yeivin y traite de la *Vocalization of Qere-Kethiv in A* (*codex* d'Alep, 146 sq.), M. Goshen-Gottstein, des manuscrits bibliques des États-Unis et S. Talmon, des trois manuscrits de la Loi qui auraient été trouvés dans les parvis du Temple et auraient servi de base à la recension massorétique (*ibid.*, 14-27). Enfin G. Lehmann a étudié *The Damascus Pentateuch*, Oxford, 1962, de tradition Ben Nephtali. Les textes de la Genizah ont fait l'objet d'une nouvelle étude de J. Hempel, *Der textkritische Wert des Konsonantentextes von Kairener Genizafragmenten in Cambridge und Oxford zum Deuteronomium*, Gœttingue, 1959.

F. Perez Castro a publié le *Sefer Abisha* (Madrid, 1959), le plus ancien rouleau du texte samaritain (additions dans *Sepharad*, XXI, 1961, p. 3-8), édition qui a fait l'objet d'une importante recension de E. Robertson (*Vet. Test.*, XII, 1962, p. 228-235 et pl. XII). Zeev Ben Ḥayyim a publié ses importantes recherches sur la récitation de la Loi chez les Samaritains (Jérusalem, 1961; cf. M. Baillet, dans *Rev. Bib.*, 1962, p. 570-587, qui donne [p. 583 sq.] des variantes sur l'édition de von Gall publiée à Giessen, 1914-1918).

Le Targum araméen d'Onqelos est accessible dans A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, Leyde, 1959, et on attend la publication du Targum dit fragmentaire trouvé par A. Diez Macho dans le *codex* Neophiti. Voir aussi P. Wernberg-Møller, *Prolegomena to a Re-examination of the Palestinian Targum Fragments of the Book of Genesis*, dans *Jour. Sem. St.*, 1962, p. 253-266.

Pour les textes syriaques, cf. Van Puyvelde, dans *D. B. S.*, VI, 835-843; A. Vööbus, *Peschitta und Targumim des Pentateuchs*, Stockholm, 1958; E. G. Clarke, *The Selected Questions of Ishô Bar Nûn on the Pentateuch*, Leyde, 1962, et Wernberg-Møller, *Some Observations on the Relationship of the Peschitta Version of the Book of Genesis to the Palestinian Fragments published by Pr Kahle and to Targum Onqelos*, dans *Studia Theologica*, Aarhus, XV, 1962, p. 128-180.

Les textes grecs se trouvent dans l'édition de Cambridge et la Genèse de Gœttingue. Pour le texte des Pères, voir R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, Vatican, 1959. Les PP. de Beuron ont achevé l'édition de la Genèse de la *Vetus Latina* (Fribourg-en-Brisgau, 1954), avec un apparat critique très complet comprenant les citations patristiques.

I. Textes J. — Cette strate ne contient pas nécessairement les textes les plus anciens du Pentateuque, elle comporte elle-même sources écrites et orales plus ou moins considérables. Mais, de l'avis, maintenant général, des critiques (sur Kaufmann, voir col. 747), c'est la plus ancienne synthèse de traditions historiques et juridiques que nous ayons dans le Pentateuque.

1° *Bibliographie.* — Cette strate est prépondérante dans la Genèse. Aussi pour l'étudier convient-il de se rapporter tout d'abord aux commentaires de la Genèse. Les plus récents sont ceux de F. Michaeli, *Le livre de la Genèse*, Paris-Neuchâtel, 1957-1960, de G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Gœttingue, 1949-1953 (*Das Alte Testament Deutsch*), 2-4, de B. Vawter, *A Path through Genesis*, New York, 1956, et le rapide mais substantiel *Die Genesis der Genesis* de O. Eissfeldt, Tubingue, 1958. Parmi les commentaires qui ont le plus d'autorité, il faut citer : S. R. Driver, *The Book of Genesis*[10], Londres, 1916; J. Skinner, *Genesis*, dans l'*Inter. Crit. Comm.*[2], Édimbourg, 1930; H. E. Ryle, *Genesis*, dans la *Cambridge Bible*, 1921 (à joindre à l'*Introduction to the Pentateuch* de A. T. Chapman, Cambridge, 1911); *Die Genesis* de O. Procksch (dans le *Commentaire* de Sellin, Leipzig, 1924, très fouillé); la célèbre *Genesis* de H. Gunkel dans le *Handkommentar* de Gœttingue, 1910; la *Genesis*[2], plus conservatrice, de E. König, Gütersloh, 1925; celle de P. Heinisch dans la *Bible de Bonn*, 1930; un des commentaires catholiques modernes avec *Le livre de la Genèse*, de J. Chaine (Paris, 1948), la *Genèse*, de A. Clamer, Paris, 1953, et le fascicule de la *Bible de Jérusalem*, de R. de Vaux, Paris, 1951, plus bref encore que les *Introductions* et notes du *Pentateuque* de la *Echter Bibel*[2], Wurtzbourg, 1955 (H. Junker, H. Schneider; éd. de F. Nötscher); *Pentateuco*, dans la *Biblia Comentada* espagnole de Salamanque (1962). Le *Pentateuque* de la *Bible de Montserrat* est plus ancien (1926-1928). Ni la Bible italienne de Marietti (éd. S. Garofalo), ni les *Études Bibliques* françaises, ni le *Biblischer Kommentar*, éd. M. Noth, n'ont encore présenté le Pentateuque, mais cet éditeur a donné l'*Exodus* dans *Das Alte Testament Deutsch* (*Das Zweite Buch Mose*, Gœttingue, 1959), que l'on consultera pour les passages jahvistes ainsi que le commentaire de Beer dans le *Handbuch* de Tubingue (éd. Eissfeldt) quoiqu'il date de 1939, celui de S. R. Driver dans la *Bible de Cambridge* (1911) et celui de A. Clamer dans la *Sainte Bible* (éd. Pirot-Clamer, 1956, Paris). Les commentaires modernes des *Nombres* sont rares. Un des meilleurs reste celui de G. B. Gray (*Int. Cr. Comm.*, Édimbourg, 1912). Celui de l'*Interpreters Bible* (J. Marsh, New York-Nashville, 1953; *Exode*, de C. Rylaarsdam, *ibid.*, 1952) est plus

succinct. Sur Cassuto, Jacob, Volz-Rudolph, voir *supra*, col. 742 sq.

On trouvera aussi des aperçus sur l'œuvre jahviste dans von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, déjà cité, et *Theologie des A. T.*, I, Munich, 1957; O. Procksch, *Theologie des A. T.*, Gütersloh, 1950 (voir à l'index *Jahvequelle*); T. C. Vriezen, *An Outline of O. T. Theology*, Oxford, 1958, p. 42 sq.; A. Alt, *Kleine Schriften*, Munich, 1953, p. 13 sq., 50 sq.; les Introductions déjà citées de S. R. Driver, L. Gauthier, O. Eissfeldt, A. Bentzen, G. W. Anderson, Robert-Feuillet; A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, p. 171 sq.; G. L. Guyot, *Messianism in the Book of Genesis*, dans *C. B. Q.*, 1951, p. 415-421; J. Bottéro, dans *Sources Orientales*, I, *La Naissance du monde*, Paris, 1959, p. 218 sq.; M. L. Henry, *Jahvist und Priesterschrift*, Stuttgart, 1960 (résumé de J. Hempel, dans *Z. A. W.*, 1961, p. 127); L. Rost, *Die Gottesverehrung der Patriarchen im Lichte der Pentateuchquellen*, dans *Suppl. Vet. Test.*, VII, Leyde, 1960, p. 346-359; T. Schwegler, *Die Biblische Urgeschichte*, 1960, p. 60 sq.; W. Zimmerli, *I Mose 1-11*, Zurich, 1942; O. Plöger, *Pentateuch*, dans *Religion in Gesch. und Geg.*, V, 214, Tubingue, 1961; voir aussi *Genesis*, *ibid.*, II, 1377; *Exodus*, II, 831; *Numeri* de G. Fohrer, IV, 1542 et les bibliographies afférentes de W. Werbeck, que l'on complétera par celles de P. Nober dans *Biblica*, et les résumés de l'*Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiet*, actuellement au t. IX, Düsseldorf, 1962-63, p. 30-39. H. Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch* (Fribourg-Leipzig, 1893), reste précieux par ses tableaux et la précision minutieuse de ses analyses et références.

2° *Étendue des textes « jahvistes » dans le Pentateuque.* — Il importe ici de préciser quels sont les textes que l'étude critique permet d'attribuer à cette couche. S'il y a un accord d'ensemble impressionnant, il subsiste des zones d'incertitude. Sans vouloir refaire une Bible polychrome, on ne peut pas ne pas chercher à préciser l'étendue de cette couche, pas plus que le géologue ne peut renoncer à rapporter les terrains qu'il étudie au primaire, secondaire, tertiaire ou quaternaire. Dans la présente étude, on passera rapidement sur les points d'accord, pour s'attarder et donner les raisons qui, en cas de divergence dans la critique contemporaine, paraissent faire pencher pour telle ou telle attribution. Voir surtout Driver, Chaine, Eissfeldt (*Hexateuch Synopse*, Leipzig, 1922), Procksch (qui remanie).

a) La couche J dans la Genèse. — Il y a peu de discussions sur l'attribution à la couche jahviste dans les ch. II à XIX. Elle commence par un récit des origines (*D. B. S.*, VI, 917-926) en Gen., II, 4*b*-IV, 26, où le premier homme, chef de l'humanité, voit sa condition définie devant Yahweh-Dieu qui est le véritable roi-juge de la création et lui donne ses prescriptions. Les données sapientiales du récit sont de plus en plus reconnues (cf. A. Schökel, *Motivos sapienciales y de alianza en Gen. 2-3*, dans *Bib.*, 1962, p. 295-316). Ces données sapientielles qui relèvent des milieux de cour royale permettent à l'auteur de repétrir en fonction de sa foi au Dieu d'Israël les vieilles cosmogonies antiques (cf. *D. B. S.*, VI, 257 sq.).

Puis, après l'épisode de Caïn et Abel, vient la généalogie du premier-né, Caïn, et elle est faite d'anecdotes. Bien que ces textes soient très apparentés, ils n'offrent pas une cohérence parfaite. A côté des traditions sur Caïn, l'ancêtre des Qénites, et ses descendants, auxquels se rattache tel ou tel mode de vie (cité, pasteurs, musiciens, forgerons), il y a aussi des textes qui reflètent certains thèmes de la littérature orientale, la dispute du laboureur et du pasteur (*D. B. S.*, VI, 253). Il en est de même plus loin. Faisant suite aux notices sur Seth (substitué à l'héritier), Enosh (le premier à invoquer Yahweh), Noé (V, 29, où est annoncée une consolation tirée du sol, donc VIII, 22) et les géants (VI, 1-4), il y a le récit sur le Déluge (cf. le récit sapiential suméro-accadien ; cf. *D. B. S.*, VI, 254) : Gen., VI, 5-8; VII, 1-5, 7-10 (sauf les ℣. 8-9), 12, 16*b*, 17, 22-23; VIII, 2*b*-3*a*, 6-12, 13*b*, 20-22. On retrouve les notices sociologiques avec Noé le vendangeur (cf. L. Rost, *Noah der Weinbauer*, dans *Geschichte und altes Testament... A. Alt*, Tubingue, 1953, p. 169-178), fusionnées à un dit contre Canaan, puis dans la table des peuples (Gen., X, 1*b* douteux, 8-12 sur la Mésopotamie, 15-19 sur les Cananéens, 21 sur Sem, doublet de 22-23, 25-30 sur les fils de Eber; cf. H. Junker, dans *Bible et Terre Sainte*, XXXV, 1961, p. 2 sq.; J. Simons, *Oudtest. Stud.*, X, 1954, p. 155-184). Sans contredire le dit précédent sur Canaan, la table des peuples de J rassemble tous ces peuples dans la grande unité de la civilisation babylonienne que va rompre l'épisode XI, 1-9 sur la tour de Babel. Ce dernier épisode est aussi fonction de la littérature cunéiforme (cf. A. Parrot, *Ziggurats et Tour de Babel*, Paris, 1949) et a une orientation politico-sapientielle assez nette : ce que les hommes ont manqué par Babel, Yahweh va le réussir par la bénédiction d'Abraham. On constate déjà ici qu'une certaine synthèse a été faite sur des traditions préexistantes plus localisées dans le sud judéen (Caïn, Cham, Japhet).

Les textes J sur Abraham traitent d'abord de sa migration : Gen., XI, 28*a*, 29-30; XII, 1-4*a*; XII, 6-XIII, 5; XIII, 7-11*a*, 12*b*-18. Voir *D. B. S.*, VII, PATRIARCHES, spécialement col. 121 sq.; A. Parrot, *Abraham et son temps*, Paris, 1962, p. 52 sq., 102 sq. Dans sa forme actuelle, le ch. XIV n'est pas de J, mais il est possible que certains éléments relatifs à Mamré et Salem aient fait le lien entre XIII, 18 et la théophanie rapportée par J en Gen., XV. J'attribuerais à J : Gen., XV, 3-6*a*, 9*b* β, 10*b*, 11 *partim*, 12*a* β, 13-15, 17 en partie, 18 (sauf « fleuve Euphate »), 19-21, ce qui vise le présage de postérité; cf. *Rev. Bib.*, 1962, p. 321-349, surtout p. 348. Sur ce chapitre, voir aussi A. Caquot, dans *Semitica*, XII, 1962, p. 51-66, et H. von Sicard, *Zum Verständniss von Gen., XV, 9-18*, dans *Paideuma*, VII, 1961, p. 438-441, qui ont des positions différentes.

A J on reconnaît Gen., XVI, 1*b*-2, 4-14, tradition du Sud de Bersabée sur Sara et Agar, et le dyptique Gen., XVIII, 1-XIX, 28, où l'hospitalité d'Abraham s'oppose à la conduite des Sodomites. Mais la part rédactionnelle est plus visible avec la grande prière d'intercession d'Abraham qui fait le lien des deux scènes et que des auteurs comme A. Lods considéreraient comme une ajoute. Ici encore il y a eu un travail de synthèse sur des traditions locales préexistantes. La tradition sur Sodome et Gomorrhe est suivie de Gen., XIX, 30-38 sur les filles de Lot, ancêtres des Ammonites et Moabites (J, unanimement).

Le chapitre XXI fait plus de difficultés aux critiques. On attribuerait à J : Gen., XXI, 1-2*a* (mais voir les hésitations de Procksch et Wellhausen), 6*b*-7 (mais voir les hésitations de Driver, Clamer, Procksch, Wellhausen). Les critères sont ténus. Il n'est pas sûr que, pour E, Sarah soit encore jeune (Chaine). Le verbe *pâqad* est plutôt élohiste (Gen., L, 24; XL, 4) mais on l'a aussi en Ex., III, 16 (J?) et Ex., IV, 31 (P?). Von Rad admet la présence des trois couches dans nos versets, sans les répartir entre J et E. Je serais porté à voir au ℣. 9 le début de la péricope élohiste avec le *meçaḥeq* évoquant l'étymologie d'Isaac. Les ℣.2*b*-6*a* (et sans doute 6*b* qui fait un bon chiasme) sont sacerdotaux. J'attribuerais à J : 1-2*a* et 7-8, qui renvoient à XVIII, 12-15 (J) sur le « rire », *çâḥaq*, et la « vieillesse », *zâqén*.

Puis, dans l'épisode relatif à Abraham et Abimelek à Bersabée, la présence de doublets oblige à admettre l'existence de versets de tradition J. Chaine, Clamer, Gunkel soulignent la dualité d'alliance (ỿ. 27 et 32), de cadeaux (27 et 28-30), d'étymologies de Bersabée (*šeba'* est interprété comme « sept » en 28-30, et comme « serment » en 23-24, 31*b*, sans référence au puits). Le ỿ. 33 parle de « *Yhwh* »; aussi Driver, Procksch et Chaine l'attribuent-ils à J. C'est aux ỿ. 22*b*-24 que commence le récit appelant Dieu du nom d'Élohim. Ce récit E suppose un serment sans conflit. Est donc de J le récit dans lequel l'offrande des « sept » brebis à Abimelek a pour but d'apaiser un conflit. On lui attribuera aussi le ỿ. 34 qui suppose la coexistence d'Abraham et d'Abimelek au même pays tandis que, pour E, Abimelek vient de loin avant de retourner au pays des Philistins (ỿ. 33). C'est E qui précise qu'un serment accompagnait l'alliance (c'était normal, ỿ. 31*b*). J ne parle pas de ce serment-alliance qu'il réserve à Isaac (ch. XXVI). J'attribuerais donc à E les ỿ. 22-24, 27, 31*b*-32. Le récit de J traite d'un conflit, de la mise à part de sept brebis pour témoignage du creusement d'un puits contre les serviteurs d'Abimelek, ỿ. 25-26, 28-31*a*, 33-34.

Gen., XXII, 14-18 traite du sacrifice d'Isaac. Le chapitre est surtout élohiste. Mais les ỿ. 15-18 font doublet en mentionnant une seconde apparition de l'ange de Yahweh. Beaucoup trouvent que les paroles de l'ange ne sont que la répétition de promesses déjà faites et attribuent cette fin au rédacteur. Mais c'est la première mention du serment de Yahweh aux Pères. Le ỿ. 14 mentionne, lui aussi, Yahweh et dans un nom de lieu où certains reconnaissent une adaptation jahviste du nom de Jérusalem (cf. *D. B. S.*, VII, 128). Aussi me paraît-il bien préférable de voir là les restes du récit J; il a même contaminé le ỿ. 11 (Ange de Yahweh et non d'Élohim, comme on l'a depuis longtemps remarqué) et sans doute Moriyyah au ỿ. 2 (*D. B. S.*, VII, 106 et 128). On était étonné de voir reprendre les bénédictions données à Abram en XII, 2 sq.; XV, 5... mais on sait mieux maintenant l'importance de la bénédiction-promesse visant la postérité dans l'œuvre du Jahviste. Il connaissait une offrande d'Isaac (« tu n'as pas épargné... » dit Yahweh) à Yir'eh Yahweh, dont le nom évoque une théophanie (racine *râ'ah*), comme les noms en XVI, 13 sq. (à Lahay Roy) et en XVIII, 1 (à Mamré).

On attribue aussi à J Gen., XXII, 20-24, généalogie de Nahor, divergente de celle de P (comparer le ỿ. 21 à Gen., X, 22). Je dois corriger sur ce point ce que j'ai écrit dans *Introduction à la Bible* (éd. Robert-Feuillet, 374). J connaît une confédération protoaraméenne de 12 tribus en Syrie du Sud (cf. B. Mazar, *Geshur and Maakah*, dans *J. B. L.*, 1961, p. 21 sq.) et prépare ainsi le mariage d'Isaac au ch. XXIV. Ce chapitre est jahviste (Driver) et il est possible que les quelques anomalies du texte viennent de ce qu'il a dû respecter une source antérieure (Chaine, de Vaux, Clamer, Gunkel), plutôt qu'elles ne soient dues à un texte E (Eissfeldt, Skinner).

XXV, 1-6 sur la descendance d'Abraham par Qeturah est de J, car P (Gen., X, 7) attribue à Seba et Dedan une autre ascendance. Le ỿ. 5 reprend XXIV, 36 sur Isaac héritier des biens d'Abraham. Eissfeldt discerne ici sa source primitive « L »; on peut y voir la continuation de la source utilisée par le jahviste au ch. précédent.

XXV, 11*b* et 18 sont de J (Chaine, Eissfeldt, Gunkel...) et fixent l'habitat d'Isaac et d'Ismaël dans le sud palestinien, à Lahay Roy (cf. XVI, 12-14 et XXIV, 62). C'est là que J place la naissance de Jacob et d'Édom. Ce dernier sera identifié à Ésaü (21-26*a*, 27-34). Les jeux de mots du ỿ. 25 *(admôni)* et du ỿ. 30 (le plat de lentilles roux, *'adôm*), se réfèrent à Édom; mais le ỿ. 25, par la mention de Séïr qui est la montagne d'Édom, essaie de donner l'étymologie d'Ésaü (qui a aussi un ' et un *ś*). On est tenté d'attribuer à E XXV, 29-32, sur le plat de lentilles (Chaine, Gunkel), mais avec Driver, Eissfeldt, Skinner, Wellhausen, il vaut mieux reconnaître qu'il est dans la manière de J, voire du L de Eissfeldt, et attribuer au Jahviste XXV, 21-26*a*, qui assimile la tradition d'Édom à celle d'Ésaü, et 27-34 (voir art. PATRIARCHES, *D. B. S.*, VII, 130).

Ces versets préparent le ch. XXVII, 1-45 qui connaît XXV, 28 (préférences de Rebecca pour Jacob, goût d'Isaac pour la venaison) et XXV, 33 sur la vente du droit d'aînesse (XXVII, 36); mais le texte ne parle que d'Ésaü et pas d'Édom. Ici encore, on a remarqué quelques difficultés dans la narration, mais elles ne suffisent pas à établir l'existence d'un récit élohiste. Il s'agit plutôt de versets rédactionnels dus à l'utilisation d'une source antérieure que l'auteur adapte à des traditions sur Ésaü, comme XXV, 25 (XXVII, 21-23 sur les poils de la peau; ỿ. 28 où la bénédiction est au nom d'Élohim; la seconde demande de bénédiction en 35-38 qui, cette fois, obtient une réponse d'Isaac au ỿ. 39).

On trouve mêmes traces rédactionnelles du Jahviste au chapitre XXVI, intermédiaire entre la naissance et la bénédiction. Tout le monde l'attribue à J. On est obligé d'y reconnaître un fond ancien qui ignore les chapitres précédents sur Abraham : ỿ. 7-14, 16-17, 19-23, 25-33. C'est Isaac qui est à Gérar, qui a des difficultés avec Abimelek, roi des Philistins, au sujet de sa femme et des puits, qui bâtit un autel à Bersabée où il fait alliance et serment avec Abimelek et Phicol. Le rédacteur jahviste a joint cette source aux traditions sur Abraham par deux théophanies, une à Gérar et l'autre à Bersabée. Isaac agit en tant qu'héritier d'Abraham : ỿ. 1-4, 15, 18, 24. Le ỿ. 5 (3*b*-5 pour von Rad) fait problème car sa terminologie est peu jahviste (comparer avec XXII, 18); on parle de « deutéronomismes », mais à cause de *tôrôt* au pluriel, qui n'est pas deutéronomiste, il vaut mieux y voir une trace de P (Lev., XXVI, 46 et Ézéchiel, *passim*).

J connaît la fuite de Jacob au pays de Qedem (XXIX, 1). C'est la théophanie de Bethel (XXVIII, 13-16, 19), la rencontre des bergers de Laban et de Rachel (XXIX, 1-14); puis le récit s'interrompt au ỿ. 15 et les critiques ne se retrouvent d'accord qu'au ỿ. 31 pour l'attribuer à J. Les discussions sur les salaires relèvent plutôt du genre de l'élohiste, mais J racontait les mariages de Jacob qu'il suppose en XXIX, 31. La ruse de Laban est de ces traits qu'affectionne le Jahviste, et il semble qu'il y ait dualité entre la semaine de 27*a*, 28*a* et les sept années de 27*b* et 30. Les références à ce qui se fait et ne se fait pas plutôt qu'à une loi sont du genre J. J'attribuerais volontiers 18-23, 25-27*a* et 28 à J.

Le mariage prépare la naissance des ancêtres éponymes des tribus. Il n'y a pas de discussion sur l'appartenance à J de XXIX, 31-35, qui donne les noms des quatre premiers fils de Jacob et de Lia. Puis à partir de XXX, 1, comme le remarque Driver, le fond du récit est J. Il faut se défier du critère des noms divins, car Élohim est le plus souvent dans les « dits » qui, au même titre que XXVII, 28 *(supra)*, peuvent avoir été pris directement par J dans les traditions du Nord pour sa synthèse des 12 tribus. De fait 1*a* et 3*b*, 20*b*, 22*b* sont du style de J (Chaine, Procksch, Gunkel, Eissfeldt, Clamer). C'est à l'occasion de la naissance d'Issachar (17-18) que Élohim apparaît dans le récit. Or Chaine fait justement remarquer que c'est un doublet de l'histoire des mandragores, 14-16 (*śâkar* au ỿ. 16). Élohim réapparaît dans le texte en 23 pour la naissance de Joseph : on a justement deux dits pour la naissance de Joseph, un jahviste (24) et l'autre

élohiste (23). Comme on en a deux pour Issachar, Zabulon (20*a* et 20*b*) et Joseph, il est possible aussi qu'il y ait deux « dits » sur Aser, le fond de ces ỿ. 9-13 étant à attribuer, avec Driver et Eissfeldt, à J, avec deux dits parallèles « par Gad, par Asher ». Il est donc probable que J donnait dans cette péricope XXIX, 31-XXXI, 24 les « dits » sur la naissance et le nom des ancêtres éponymes des tribus de l'amphictyonie israélite. La plupart des auteurs laissent aussi à J dans l'histoire de Joseph semblables « dits » où se trouve le nom d'Élohim (par ex., XLIII, 29). Seuls sont à distraire de J : « les filles me diront bienheureuse » au ỿ. 13, puis 17-20*a*, 22*a*, 23. Si l'on voit dans Dinah au ỿ. 21 un doublet de Dan, ce qui n'est pas impossible (car ces deux enfants de Jacob connaîtront des difficultés parallèles dans le centre judéen) mais présente des difficultés, ce verset serait aussi à distraire de J et à attribuer à E. Mowinckel d'ailleurs (*Rahelstämme und « Leastämme »*, *Festschrift Eissfeldt*, Berlin, 1958, p. 129) fait la part des matériaux utilisés par J. et S. Lehming (*Geburt der Jakobsöhne*, dans *V.T.*, 1963, p. 74-81) voit aussi dans cet ensemble l'œuvre d'un rédacteur judéen « jahviste » retravaillant des traditions et textes venant surtout du Nord.

Viennent alors les péricopes sur les difficultés entre Jacob et Laban. XXX, 25-27*a* unissent le retour de Jacob à la naissance de Joseph et font allusion au service (*'abôdah*) qu'il accomplit pour avoir ses femmes et ses enfants. On a remarqué au ch. XXIX (*supra*, col. 774) que l'attribution à E des ỿ. 27*b* et 30 qui parlent de 7 autres années pour le service (*'abôdah*) de Jacob permettait de clarifier le texte. Il est donc probable qu'il faut attribuer à E XXX, 26-27*a* brusquement interrompu par un demi-verset jahviste qui fait anacoluthe, comme tous les commentateurs le remarquent. D'autant que le départ en J se trouve en XXXI, 3, après les affaires de troupeaux. A partir du ỿ. 30 les deux textes sont très emmêlés (voir les remarques de H. Eising, *Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis*, Emsdetten, 1940, p. 192-202). Le texte E parle de bêtes rayées et tachetées auxquelles fera allusion XXXI, 4-13, indubitablement élohiste.

A mon avis, pour analyser le texte, il faut tenir compte de ce que : *a)* le mot *ḥwm* ne se rapporte pas au pelage des animaux et ne signifie pas « noir ». Il n'y aurait aucun répondant dans la lexicographie sémitique; voir les dictionnaires de Gesenius, Köhler-Baumgartner, Brown-Driver-Briggs et L. Köhler, dans *Theol. Zeit.*, v, 1949, p. 314 sq; (les hésitations de R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, Berlin, 1963, peuvent être levées par les considérations de critique littéraire qui vont suivre). *ḥwm* est à rapprocher du *yḥm* des ỿ. 38 sq., être « en chaleur », en disposition de concevoir et enfanter; — *b)* le vocabulaire relatif au pelage des animaux se modifie de versets en versets, modification à rapprocher des changements de salaires auxquels fait allusion XXXI, 7. Comme en XXIX, c'est E qui se préoccupe du salaire, tandis que J se préoccupe de la « maison » (*beyt;* XXX, 30*b*) de Jacob. Ce salaire va consister dans des bêtes de pelage rare (cf. de Vaux, *Genèse*, 140) mais, comme le dira Gen., XXXI, 8, Laban aura beau changer son choix, Dieu fera prospérer la part de Jacob. La première distinction est celle de XXX, 32 : à Laban ce qui n'est pas *nâqôd wetalu'* (de Vaux : « moucheté » et « tacheté ») parmi les moutons ou les chèvres (on en détachera *kol šeḥ ḥwm* qui trouble la proposition et *ḥwm bakkeśâbîm* au ỿ. 33 pour le rendre à J). Au ỿ. 35 apparaissent des *teyašîm 'aquddîm* qui cette fois-ci sont en parallèle avec des chèvres *nequddôt*, mais les deux catégories sont *talu';* le « tacheté » a cessé d'être critère, c'est un nouveau changement de salaire. Au ỿ. 39, le petit bétail tout entier est *'aquddim, nequddim* et *telu'im*. *'aqôd* change de sens au ỿ. 40 pour devenir ce vers quoi Jacob oriente le petit bétail et il en résulte une nouvelle distinction, celle des *qešurim* et *'atuphim*, les « liés » (c'est aussi ce que signifie la racine *'qd*) et les « affaiblis » (?), racine qui veut dire aussi « couvrir », ce qui ferait un lien avec le ỿ. 10 où les béliers couvrent (litt. « montent ») les brebis; il en résulte une nouvelle catégorie, celle des *berudim* (de Vaux : « tavelés »), indice d'un nouveau changement dans la répartition du croît qui doit assurer à Jacob son salaire dans la tradition E. Nous n'avons pas les dix changements de salaires, car le rédacteur n'a conservé que certains éléments du texte E qui faisaient en partie double emploi avec J (mais en partie seulement); il reste quelques doublets comme le double ordre de départ (XXXI, 3 et 13) correspondant à la double décision de Jacob de partir (*'elekah*, XXX, 25*b* et 26*a*), et la répétition : « tu sais que je t'ai servi » (ỿ. 26*b* et 29). Dans les deux traditions, Jacob veut partir et Laban ne veut pas qu'il parte. C'est ce que disent Gen., XXX, 27*a* et 27*b* (cf. 31). Tout le monde reconnaît que ces deux moitiés du ỿ. 27 ne se lient pas bien du point de vue grammatical; il faut remarquer aussi que le ỿ. 28, où Laban reprend la parole sans qu'il y ait eu dialogue, est également à séparer du ỿ. 27*b*; il se lie bien à 26*a* si l'on omet le *wayyomar* rédactionnel.

On peut ainsi attribuer à J le récit suivant : après que Rachel a enfanté Joseph, Jacob veut « aller en son lieu » (25*b* α). Mais Laban, par les présages, a su que Yahweh l'avait béni à cause de Jacob (27*b*). Aussi lorsque Jacob lui fait remarquer que c'est grâce à son travail et grâce à la protection de son Dieu Yahweh que le troupeau de Laban a prospéré (29-30), ce dernier propose de lui accorder quelque chose pour le décider à reprendre la garde du petit bétail, mais Jacob refuse tout don (31*a*) et demande simplement que Laban prenne le petit bétail capable de reproduire (c'est le *ḥwm* de 32 et 33). Laban accepte (34*a*) et met à part les reproducteurs qu'il confie à ses fils et qu'il sépare par trois jours de chemin de ce qui reste à Jacob (35*b*-36; dans E les deux troupeaux ne sont pas séparés). Mais par un truc de paysan, en écorçant des baguettes fraîches (37), il met artificiellement en chaleur les brebis qui viennent boire (38 *in fine*), ce qui lui permet de se constituer un troupeau indépendant de celui de Laban (40*b*). Aussi devient-il très riche (43, comparer le *prç* à celui du ỿ. 30), au point d'exciter la jalousie des fils de Laban (XXXI, 1). Se sentant suspect à Laban, il part, sur l'ordre de Yahweh, pour le pays de ses pères (3) tandis que Laban va tondre son troupeau (19) et Rachel vole les *teraphim*.

On sait maintenant que la possession des idoles domestiques est attribuée à l'héritier (non tant des biens que de la charge de *paterfamilias* et du culte familial; voir récemment A. Draffkorn, dans *J.B.L.*, 1957, p. 219 sq.; M. Greenberg, dans *J. B. L.*, 1962, p. 239 sq. qui se réfèreront plutôt à l'idée de Josèphe, dans *Ant.*, 18, 9,5 que la femme emportait en voyage ses idoles domestiques .., mais pas celles du maître de maison). Nous sommes bien dans la ligne de J et de l'intérêt qu'il porte au rôle des femmes dans la transmission de l'héritage. Avec Chaine, Clamer, Eissfeldt (L), Gunkel nous attribuerons à J 19 et 21 (Eissfeldt et Gunkel coupent l'un ou l'autre de ces versets). Procksch paraît avoir raison d'attribuer 22 à J (à cause des trois jours d'éloignement déjà mentionnés en XXX, 36) ainsi que 23, mal relié grammaticalement au ỿ. 24 élohiste et faisant doublet avec 25*b*. Avec de Vaux, Gunkel et Eissfeldt on reconnaîtra J en XXXI, 27, 31. C'est surtout E qui s'intéresse aux démêlés entre Israélites et Araméens en Galaad. Pour J, c'est une affaire de famille où Laban a presque le beau rôle.

Jacob est parti en secret emmenant les filles de Laban. Celui-ci réclame ses dieux mais il est joué par Rachel. Il finit par consentir à tout et propose un « accord privé » (de Vaux). Nous attribuerons donc à J xxxi, 19-23, 25*b*-28*a*, 30-32*a*, 33*b* (pas en harmonie avec 33*a*, car Laban devrait sortir de la tente de la seconde servante), 34-35, 43-44*a* (auquel 44*b* se rattache mal tandis qu'il fait bonne suite à 42).

L'accord de famille est une *berit* avec Yahweh pour témoin comme les *berit* du IIe millénaire. E qualifie Élohim (d'après LXX) de guetteur *(yçp)*, par allusion au lieu du contrat qui est *miçpah*, ℣. 49, tandis que J joue sur le nom de *Galaad*. Une autre allitération prend pour témoin une stèle *(maççebah)*. Dans J l'accord privé consiste dans l'érection d'un tas de pierre *(gal)* érigé par Jacob et ses parents, auquel chacun donne un nom en sa langue et qui sera « témoin ». Il y a sacrifice, repas, nuit sur la montagne et peut-être serment de Jacob par la Terreur d'Isaac. Nous attribuerions donc à J les ℣. 46*a*, 47, 48, peut-être 50*a* (à cause de la clause matrimoniale, mais, comme dans certains traités hittites, elle peut faire partie du traité politique de E), 51 (sauf la stèle), 53*b* (probablement) et 54. Sans doute aussi xxxii, 1.

Après le règlement de famille avec les Araméens, J traite du règlement de famille avec les Édomites. Il n'y a pas d'hésitation dans la critique sur xxxii, 4-14*a*, qu'elle attribue justement à J. On a remarqué une divergence dans l'explication donnée aux « deux camps » aux ℣. 8-9 et 11*b*; comme aux ch. xii, xxiv, xxvi, cette légère divergence semble s'expliquer par l'intervention du rédacteur J travaillant sur une source plus ancienne. Les deux péricopes 4-14*a* (J) et 14*b*-22 (E) aboutissent au même point : Jacob passe la nuit en cet endroit. Le ℣. 23 reprend le récit de J, aussitôt interrompu au ℣. 24 (où Jacob ne passe plus mais fait passer). Vient alors la célèbre lutte de Jacob avec « l'ange » (le mot n'est pas dans le texte mais dans Os., xii, 5) dont l'analyse est très difficile (voir J. Schildenberger, dans *Misc. Ubach*, Montserrat, 1953, p. 69-96; Sabourin, *Sciences ecclésiastiques*, 1958, p. 77-89; D. Piccard, dans *Hommage W. Vischer*, 187 sq; O. Kaiser, *Mythische Bedeutung des Meers...*, Berlin, 1959, p. 95 sq.; van Tright, dans *Oud Test. St.*, xii, 1958, p. 280; H. J. Stoebe, dans *Ev. Theol.*, 1954, p. 466-474; M. Noth, *Überlieferungsstudien*, 110 sq.; H. Eising, *Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis*, 118-136 et 150-52; J. Mc Kenzie, *Jacob at Peniel*, dans *C. B. Q.*, 1963, p. 72-76 (qui voit dans ce récit un fond J avec « expansions »).

Ce bref récit est très dense et de vocabulaire difficile. La racine *'bq* n'évoque pas la lutte, mais la poussière, l'éloignement, la fuite, voire aussi l'entrelacement; ici de plus il semble qu'il y ait une allusion au fleuve Jabboq. Le verbe *yq'* signifie l'éloignement (Jer., vi, 8; Ez., xxiii, 17) ou, au hiphil, le supplice du pal. *yrk* (la cuisse) semble ici volontairement rapproché de la bénédiction *(brk)*. Le *gyd hannašeh* est un hapax; mais *gyd* en Ez., xxxvii, 8 et Job, x, 11; xl, 17 est un muscle. Toute analyse précise oblige à rejeter l'unité littéraire du morceau, car sont juxtaposées sans lien littéraire une question sur le nom de Jacob et une autre sur le nom de celui qu'il rencontre. D'autres anomalies sont résumées par Chaine et Mc Kenzie et il faut tenir compte de la dualité de prononciation de la cité, Penyel et Penuel. Enfin la scène semble se passer sur le Jabboq, entre Mahanaïm et Penyel, mais la tradition qui est à la base de J semble beaucoup plus près d'Édom-Séïr (xxxii, 4), dans cette région de l'extrême sud où Moïse également rencontrera un antagoniste surhumain. Comme en Gen., xii, xxiv, xxvi et xxxii, 4 sq., il semble que derrière la rédaction de J il y ait une source plus méridionale, celle que Eissfeldt appelle L. En tout cas, à la différence de E, Jacob est déjà au sud du Jabboq. Mais J comme E traite ici de l'apparition du nom d'Israël dans cette région du Jabboq où se rencontrent les tribus de Manassé (Rachel) et de Gad (Lia); il se peut qu'Israël rencontre ici une tribu qui adorait déjà El sous le nom de Yahweh et se heurte à elle. Comme en Gen., xxx, 2-8, le rédacteur J tient compte de traditions élohistes du Nord et c'est l'introduction du nom de El qui l'intéresse. Dans le récit J, Jacob passe le Jabboq avec toute sa famille (℣. 23). Un homme (*'yš*, non un ange, à la différence d'Osée) s'aggrippe à lui jusqu'au lever de l'aurore et le touche à la « paume de la cuisse » (25*b*, 26*a*). Jacob refuse de le lâcher avant la bénédiction (℣. 27). Celui-ci lui donne alors son nouveau nom d'Israël, signifiant, par recours au verbe rare *śrh*, « tu as été fort *avec* Dieu » (et non contre), d'où promesse que Jacob l'emportera (℣. 28-29). C'est la bénédiction (℣. 30 *in fine*) qui permet à Jacob de donner au lieu le nom de *Penyel :* cette rencontre avec Dieu face à face lui donne certitude d'être sauvé de la menace (d'Esaü) : ℣. 31, d'où la coutume observée par les fils d'Israël (℣. 33). Nous rapprocherons avec Procksch, dont nous adoptons à peu près la répartition, le ℣. 31 de xxxiii, 10, où Jacob voit la face d'Esaü comme la face d'un elohim.

De fait, Jacob voit arriver Ésaü et ses 400 hommes (voir xxxii, 7). L'ensemble de la critique attribue à J xxxiii, 1-17. Je ne crois pas nécessaire d'attribuer à l'Élohiste les « dits » où Jacob donne à Dieu le nom d'Élohim; comme au ch. xxx, le rédacteur J devait insérer des traditions du Nord. Comme Jacob a pris ses distances vis-à-vis de Laban, il les prend vis-à-vis d'Ésaü et passe à Sukkôt (qui appartiendra à la tribu de Gad et ne sera pas plus favorable que Penuel au manassite abiézérite Gédéon, Jud., viii, 5 sq.). Ce site serait trop près de Penuel pour que Jacob soit suffisamment protégé d'Esaü qui s'en va (℣. 16) si, ici encore, nous ne saisissions la trace d'une tradition plus méridionale (séirite ℣. 14, 16) à la base du récit jahviste.

J en vient ainsi à l'épisode de Dinah au ch. xxxiv qui se termine par la dispersion de Siméon et de Lévi. Tous les critiques observent qu'il y a des heurts dans la rédaction. Au ℣. 17, Dinah ne semble pas enlevée à sa famille comme le dit le ℣. 2*b*. Aux ℣. 13 et 27 tous les fils de Jacob prennent part au meurtre, tandis qu'en 25, 30, 31, Siméon et Lévi sont seuls responsables. Les tractations matrimoniales sont faites par Sichem aux ℣. 11 sq. et par Hemor aux ℣. 8-10. Il est question d'une ville en 27-29*a*, d'une maison en 29*b*. « La meilleure explication est à chercher dans la dualité du récit » (Clamer) : une histoire de famille (Siméon et Lévi) interfère avec une histoire de clan (fils de Jacob) comme le remarque le P. de Vaux. Eissfeldt me paraît avoir raison de voir à la base du récit J sa source L, que nous préférons appeler méridionale; c'est en effet près de Bersabée que va s'établir Siméon et beaucoup de critiques admettent un établissement lévitique à Cadès. Ce serait l'histoire de famille, ou de « maison ». En 2*b* Sichem enlève et désonore Dinah. Jacob reste silencieux (5*a* et *c*) mais les frères (Siméon et Lévi) s'irritent de cette infamie contre Israël (7*b*). Sichem négocie avec eux (11-12). (Siméon et Lévi) répondent avec ruse (13*b*), demandant la circoncision de Sichem (14) qui consent (19). Siméon et Lévi en profitent pour tuer Sichem et son père, reprendre Dinah (25*a*, 26) de la maison de Sichem qu'ils pillent (29). Le récit se termine par une prise de distance de Jacob vis-à-vis des Cananéens-Perizzites, analogue à celle qu'il avait dû prendre vis-à-vis des Araméens et des Édomites. Reste à savoir si l'autre récit, l'affaire

de clan, qui, jusqu'au ℣. 23, est une alliance entre Sichémites et fils de Jacob et ne tourne mal qu'en 25*b*, 27-28, est à attribuer à E comme beaucoup le croient (même Eissfeldt) ou à l'expansion de la rédaction J que nous avons déjà constatée aux ch. XII, XXIV, XXVI, XXXII. Je le croirais, car XXXV, 1-4, que tout le monde attribue à E, fait tranquillement suite à XXXIII, 20 (E) et se rattache à l'épisode d'Ésaü, sans aucune mention du drame qui vient de se jouer; au lieu de partir vite comme en J, Jacob a du temps pour changer de vêtement et procéder à un acte cultuel. Pour E, le drame de Sichem est celui du ch. XXXVII (rapt de Joseph). C'est XXXV, 5 qui fait suite au drame et où nous lirons avec LXX et Procksch: « Israël partit de Sichem ». De même que la terreur divine qui protège Israël et ses fils semble être un écho du nom de Pahad Isaac donné à la divinité protectrice de Jacob en XXXI, 53*b* (J), le ℣. 8 fait allusion à Rebecca en mentionnant la mort de sa nourrice Debora. 5-8 paraissent de J, car aux versets précédents E connaît déjà le nom de Bethel. J rattache d'autres malheurs d'Israël à cette région, en particulier le viol de Bilhah par Ruben à Migdal Eder (près de Jérusalem, Mich., IV, 8). Comme il connaît par la suite la naissance de Benjamin (histoire de Joseph), quelques éléments de XXXV, 16-20 doivent lui être attribués qui relatent la mort de Rachel à la naissance de son dernier fils. Les critiques donnent à E la majeure partie du texte (voir la discussion de Gunkel, 382), mais pas la mention de Bethléem : elle jure avec les traditions du Nord (I Sam., X, 2; Jer., XXXI, 15) pour lesquelles le tombeau de Rachel est en Benjamin non loin de Rama. J'attribuerais volontiers à J le ℣. 19, qui identifie à Bethléem le chemin d'Ephrata, comme il identifiait probablement Luz à Bethel en XXXV, 6, et peut-être 16 et 18*a* qui conviennent au style imagé de J.

Ceci prépare les nouveaux drames de la vie de Jacob (que J va désigner surtout par son nom d'Israël). Mais, avant le cycle de Joseph, J semble avoir encore conservé un passage important de sa source méridionale qui se référait à Ésaü-Édom (cf. XXXIII, 1-17). Il s'agit du ch. XXXVI. Ce chapitre contient des éléments sacerdotaux (cf. Chaine et Gunkel) : les ℣. 6-8 (migration d'Ésaü), 29-30 (résumé P sur Séïr) et 40-43 (même résumé sur les *alluphey* d'Ésaü). Mais ces résumés sont basés sur des listes plus anciennes qui nous ont été conservées dans ce même chapitre (cf. comme pour Ismaël, R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1955, p. 172 sq.).

On a pu observer dès Gen., X; XXII, 20-24; XXV, 1-6 que J enregistrait de vieilles généalogies qui intéressaient surtout les tribus israélites méridionales. Nous en avons une ici, en XXXVI, 2-5, qui concerne les femmes et les enfants d'Ésaü en Canaan. Elle est de J, car P connaissait une tradition différente sur ces femmes et enfants (Gen., XXVI, 34; XXVIII, 9). Mais les données non sacerdotales sont ici particulièrement complexes. Notre liste J va se retrouver dans le même chapitre sous d'autres formes : en 10-14, où en Séïr la descendance apparaît plus nombreuse, et en 15-19, où les mêmes noms sont présentés comme *alluphey* (chefs?) des fils d'Ésaü.

La meilleure explication de cette complexité me semble la suivante. J a trouvé dans sa source méridionale quatre listes : une liste des fils d'Ésaü (℣. 10, qui ignore la descendance par Oholibama), une liste des *alluphey* d'Édom (15*b*-19, qu'il va rattacher aux trois femmes d'Ésaü), une liste des *alluphey* hurrites de Séïr (20-28), une liste des rois au pays d'Édom (31-39). Comme J avait situé Ésaü-Édom en Séïr dès Gen., XXXII, 4 (cf. XXXIII, 16), il fait précéder sa synthèse du ch. XXXVI par un préambule (2-5), où il insère Oholibama comme troisième femme (qui manquait au ℣. 10 dans le préambule de sa source), rappelle par là le caractère hurrite de sa descendance (Ana, Cibon, ℣. 2; cf. ℣. 20, 24 et 25 dans la source préalable) et assimile les trois derniers *alluphey* édomites (℣. 5; cf. 14 et 18). Puis il répartit les 12 clans édomites (13 avec Amaleq) entre les trois femmes d'Ésaü. Il met ainsi en forme la liste des *alluphey* d'Édom qu'il identifie aux fils d'Ésaü (15-19). Comme le fait II Sam., III et V pour David, J distingue pour Ésau les lieux de naissance de ses enfants; les uns en Canaan (2-5) et les autres en Séïr (10-14). Il garde la liste royale qui l'intéresse au point de vue de la succession monarchique. J prépare ainsi son chapitre XXXVIII sur Juda, ses mariages et sa descendance.

Mais, parallèlement à Juda, J doit traiter de Joseph. C'est une tradition du Nord, celle de l'ancêtre des tribus d'Éphraïm et de Manassé, celle du frère de Benjamin. La manière dont J traite la geste de Joseph est importante pour comprendre son œuvre, mais elle est délicate à étudier. Il faut certes distinguer des strates, et Wellhausen a fait déjà dans sa *Composition* des observations très pertinentes. J. Vergote, en fonction de la distinction des sources, a rassemblé l'ensemble de la documentation égyptienne (*Joseph en Égypte*, Bruxelles, 1959). Sans admettre toutes ses conclusions (cf. B. Couroyer, dans *R. B.*, 1959, p. 582-594; S. Morenz, dans *Theol. Lit. Zeit.*, juin 1959, p. 401-414; K.A. Kitchen, dans *J. E. A.*, 1961, p. 158-164 qui malheureusement, plus égyptologue que bibliste, n'a pas bien compris les vraies raisons qui font admettre la théorie documentaire; H. Donner, dans *Bi. Or.*, XVIII, 1961, p. 44 sq.; P. du Bourguet, dans *Rec. Sc. Rel.*, 1959, p. 469-473; S. Segert, dans *Arch. Or.*, 1961, p. 82 sq.; B. Van de Walle, dans *Chr. d'Eg.*, XXXV, 1960, p. 163-172), on reconnaîtra que bien des éléments de la tradition supposée par J peuvent remonter à l'époque ramesside (tandis que le nom de Putiphar dans E, avec son double article égyptien, appartient à une forme qui n'est pas documentée avant la XXI^e^ dynastie).

L'histoire de Joseph dans J commence comme une affaire de succession royale avec une préférence d'Israël pour ce fils de sa vieillesse (cf. Gen., XXX, 24 et Isaac en XXI, 7); il lui donne une tunique à large manche qui est un vêtement princier (II Sam., XIII, 18 sq.), ℣. 3-4. On attribuerait volontiers à J le premier songe (5-8), agricole et de signification royale (℣. 8). Ce n'est pas l'opinion habituelle qui attribue les songes à E, mais, ici, il semble y avoir doublet: le récit J a à sa base une tradition du Nord, dans le songe élohiste astral, ni royal ni successoral (père et mère, comme si Rachel était encore en vie, se prosternent). Quoi qu'il en soit de ces ℣. 5-8 que nous attribuerions à J, la distinction des sources reste incertaine jusqu'au ℣. 18. J'admettrais volontiers que le rédacteur qui a uni E et J ait joint deux traditions : l'une de Sichem (qui serait élohiste, car on voit mal un retour à Sichem après le drame de Gen., XXXIV dont il n'est pas sûr qu'il y ait une relation élohiste), et l'autre à Dothan, point de contact entre tribus joséphites (Manassé) et non joséphites (Asher, Issachar ou Nephtali), toutes tribus rattachées aux servantes (cf. ℣. 2). Dans ce cas, 13*aα* (Israël), 14 (sauf « vint à Sichem »), 15-17 seraient de J, ce qui évite une errance de Joseph peu compatible avec l'affirmation de Jacob que les frères sont à Sichem. La suite est plus nette. Sont de J les éléments qui se réfèrent à la tunique, aux Ismaélites et à la délivrance par Juda : 23 (en partie, « la tunique à longue manche »), 25*b*-27, 28*b*, 31-35*a*. De plus quelques heurts de la narration disparaissent si on attribue à J 18*b* et 21 (en changeant Ruben en Juda) avec l'ensemble des critiques et en retranchant quelques éléments de 33 (une bête féroce l'a dévoré) et de 34 ; mais ce n'est pas évident.

J s'intéresse plus à Juda qu'à Joseph (qui sera précisément sauvé par lui). Il donne au ch. XXXVIII le pittoresque récit, bien dans sa manière, sur la descendance de Juda : Er, Onan et Shéla, nés d'une cananéenne, Pereç et Zérah, nés de Tamar. Ce chapitre n'est pas sans lien avec le ch. XXXVI, unissant des éléments méridionaux comme Zérah (même nom en Gen., XXXVI, 13, 33; Num., XXVI, 13; II Chr., XIV, 8), Tamar (I Reg., IX, 18, Gen., XIV, 7), voire *Ḥyrh* (Hurrite?), et des éléments judéens plus proches de Benjamin. Ce chapitre suppose encore des traditions méridionales et prépare l'établissement de Jacob en Goshen. Mais au ch. XXXIX (de J, sauf 1*b* Putiphar), J se détache plus de ces traditions locales pour reprendre son style de « novelle »; il raconte comment la séductrice, affolée de sa tentative avortée, le fait jeter en prison (*beyth hassôhar*; cf. Vergote, *Joseph en Égypte*, 25), alors que E préfère employer *bwr* (XL, 15 et XLI, 14 comme au ch. XXXVII, tandis que XL, 3 et 5 font la suture entre XXXIX de J et XL de E). Joseph a déjà une certaine position quand une famine en Canaan oblige les « fils d'Israël » à venir acheter du blé en Égypte (XLII, 5). A partir de XLI, 29, des doublets et anomalies obligent les critiques à retenir des éléments J dans le récit de E.

J connaît les sept années de famine (29-31, doublet de 26-28), une proposition de Joseph de ramasser tous les vivres (35, doublet de l'impôt du cinquième de 34, de E), une adresse du Pharaon à Joseph (41, doublet de 39 sq.), un départ de Joseph pour le pays d'Égypte (45*b* ou 46*b* qui font doublet, mais dont l'un est peut-être de P). On attribuera volontiers à J 47-49 qui sont en harmonie avec 29-30 et 35-36, ainsi que 44-45 peu en situation après 40 (qui est de E). 54*b* n'est pas en harmonie avec 56*b* (famine ou pain dans tout le pays d'Égypte), et 56*a* est, dans les mots, doublet de 57*b* (même si le mot *'ereç*, pays ou terre, n'a pas le même sens). On attribuera à J 54*b* et 57 qui préparent la venue des fils d'Israël « parmi d'autres » en XLII, 5, tandis que le récit élohiste traite de la famine en Égypte (55, 56*b*) et amorce le voyage des frères en Égypte par des paroles de Jacob (XLII, 1-4). On voit cependant combien sont ici parallèles les deux récits.

Il n'en est que plus difficile de distinguer les deux couches dans le ch. XLII, quoique la facture littéraire actuelle exige cette distinction. Il semble qu'il faille attribuer à J le ℣. 7*a* où Joseph reconnaît ses frères (doublet de 8), 9*b*-11 (doublet de 12-13). Il y a certainement deux narrations dans les ℣. 14-24 qui suivent. A cause de XLIII, 23*b* qui trouble le récit de J (voir *infra*) et l'absence de mention de la captivité de Siméon dans le discours de Juda (XLIV, 18-34, J), la critique attribue à E les passages où Siméon reste captif tandis que les autres vont en corps chercher Benjamin. Seront alors de J les passages où les frères sont prisonniers (℣. 16*a*) et où *un seul* doit aller chercher Benjamin. On a comme autres indices de répartition le fait que « ainsi firent-ils » de 20*b* ne convient pas avant 21 qui diffère l'exécution, et le fait que 24*a* annonce des paroles que ne donne pas 24*b*. J'attribuerais ainsi à J les ℣. 14-16*a*, 21, 23-24*a*, et à E 16*b*-20 (épreuve pour vérifier s'ils sont ou non des espions), 22 (Ruben), 24*a*.

On sait par XLIII, 7 que, dans le récit J, Joseph s'enquérait du père et du frère des arrivants, d'où il appert que le rédacteur JE a omis des passages entiers de l'un des deux textes qu'il devait unir; il devait faire ces omissions, car les deux textes sont plus parallèles que pour d'autres passages. Ce sont surtout les données géographiques et historiques particulières à chacun que le rédacteur entendait conserver. C'est ainsi que XLII, 27-28 sont de J (cf. XLIII, 21) et placent la découverte de l'argent dès le premier campement, tandis que le ℣. 35 rapporte cette découverte à la fin du voyage. Il doit également y avoir un élément J dans XLII, 25, dont la construction est anormale : « Joseph donna ordre... de remettre l'argent... (et ils remplirent leurs bagages) chacun dans son sac. » Cette proposition n'employant pas « bagages » mais « sac » semble devoir être jointe à 27 sq. et attribuée à J.

Le récit J reprend en XLII, 38 (Driver, Eissfeldt, Clamer, Chaine...) jusqu'en XLV, 1; seuls sont discutés XLIII, 14 (avec la mention de Shadday), 23 *in fine* (Siméon dont la mention paraît superfétatoire dans ce récit, d'où l'attribution de XLII, 24*b* à E, voir *supra*), et XLIV, 16 qui met Élohim dans la bouche de Juda et donne une autre proposition que XLIV, 9.

La distinction des couches redevient épineuse en XLV, 2. Il est difficile d'attribuer ces versets au seul Jahviste (Vergote) à cause des heurts et doublets du récit (*Bible du Centenaire*, de Vaux, Chaine, von Rad...). Cette importante péricope qui traite de l'installation des Hébreux au Sud de la Palestine a été conservée dans les traditions du Nord et du Sud. La dualité des traditions avait déjà été marquée par Wellhausen (*Composition des Hexateuchs*[3], Berlin, 1899, p. 51) à propos de XLVII, 5 sq. (P), où le T. M. à la différence de la LXX a voulu atténuer un heurt brutal : la venue de la famille de Joseph est connue du Pharaon dans un cas, ignorée dans l'autre. Cette dualité réapparaît dans les textes sans trace de P (XLV, 2, 16 à comparer avec XLVI, 31 sq.) et est à joindre à d'autres indices (Israël dans J, Jacob dans E; le nom d'Élohim dans des textes qui ne sont pas des « dits »; l'envoi de chariots au ℣. 21, d'ânes au ℣. 23, pour la famille de Jacob, lequel viendra non en chariot mais avec les troupeaux; cf. Gen., XLVI, 1, 32). Il y a accord pour attribuer à J l'établissement en terre de Goshen, donc à E ce qui suppose un établissement plus proche de Pharaon. Si importante que soit la répartition des versets pour établir solidement les traditions, elle reste difficile dans le détail. Le rédacteur a dû harmoniser (XLV, 11 et 18).

Avec von Rad on attribuera XLVI, 2, 3, 5*b* à E : Joseph ignore encore que son père est en vie (contre le discours de Juda, J, XLIV, où la vie de Jacob est déjà affirmée). La critique attribue à juste titre à J la péricope XLVII, 13-26 sur la politique agraire de Joseph (cf. Chaine, p. 422 sq.). Comme l'impôt du cinquième, expliqué autrement qu'en XLI, 34 (E), semble préparé par la mention des cinq années de famine, on attribuera XLV, 11 à J, bien lié au ℣. 10 qui parle de Goshen (J). Il faut y joindre les derniers mots du ℣. 9 « Ne reste pas debout », suite d'un message à Jacob introduit en 9*a*. Ce message est précédé de XLV, 4-5*a* (c'est dans J, XXXVII, 28*b*, que Joseph est vendu par les frères, dans E il est enlevé par les Madianites), mais y a été incorporé un discours élohiste (5*b*-8, 9 sauf les derniers mots) et on peut se demander s'il n'y a pas des traces d'adaptation au ℣. 6 (les cinq années restantes adaptées de 11) et au ℣. 10 (« tu seras auprès de moi », pas de J d'après Gunkel). Le texte élohiste paraît reprendre au ℣. 15 et continue jusqu'en 19*a* (la critique en effet, avec Procksch, Driver, Eissfeldt — pas Clamer — attribue les chariots à E, évoquant peut-être déjà les chariots des reliefs assyriens qu'utilisent les populations déplacées); c'est en E que, par la suite, le Pharaon a comme ici connaissance de cette migration qu'il commande. Les ℣. 20-21 semblent de P et on ne retrouve donc avec certitude J qu'en 22-24*a* qui font bien suite au ℣ 14. Viennent 27*a*, 28 où Israël décide de partir et vient à Bersabée (XLVI, 1). On ne s'étonnera pas que J appelle Yahweh Élohim (de son père), comme en XXI, 33. J et E connaissaient tous deux cet arrêt de Jacob-Israël à Bersabée et le rédac-

teur a dû harmoniser les deux interpellations de Dieu. Il faut attribuer à J la mention d'Israël au ℣. 2 et le ℣. 3*b* (qui semble se référer à l'interdiction de descendre en Égypte faite à Isaac en XXVI, 2). Le récit J reprend en XLVI, 28 jusqu'à XLVII, 6*b* (il précède 5*b*, voir texte LXX) sur la rencontre de Joseph et de son père en Goshen; avec leur famille et leur bétail, les Israélites s'y établissent comme bergers, séparés des Égyptiens qui « ont les bergers en abomination ». Grâce au même Joseph, le Pharaon acquiert les troupeaux des Égyptiens (XLVII, 13-17) et fait des Égyptiens cultivateurs ses serfs (18-26; c'est un *ḥôq*, 26).

J revient à Israël en XLVII, 27*a*. Mais ici, à nouveau, le rédacteur final a dû tenir compte des trois sources qui contenaient toutes trois l'importante tradition sur la bénédiction par Jacob-Israël des fils de Joseph. La critique attribue à J les passages où le patriarche est appelé Israël et est devenu aveugle. Le rédacteur a dû harmoniser et on peut hésiter sur la répartition. Nous reconnaîtrons à J XLVII, 29, 31 (peut-être 30, avec Chaine, Eissfeldt), XLVIII, 2*b*, 9*b*, 10*a*, 12-14, 17-19. Tandis que E insiste surtout sur la bénédiction à Joseph et sa descendance, J se préoccupe de la prééminence du cadet Éphraïm sur l'aîné Manassé, sans pour cela en faire deux tribus distinctes dans la grande bénédiction d'Israël qui suit (XLIX, 2-28), peut-être à attribuer à la source méridionale car, comme le ch. XXX, elle considère Joseph comme une seule unité. On retrouve J en XLIX 33 où (Israël) est toujours sur son lit. Puis le texte actuel fusionne des traditions assez divergentes. La tradition avait conservé le souvenir d'un tombeau de Jacob en territoire de Benjamin, localisant *Goren haatad* en Cisjordane, malgré L, 10 (cf. *D. B. S.*, VII, 136). La mention des Cananéens en 11*a* et 5 fera attribuer à J cette tradition. C'est la tradition de E qui enregistre l'inhumation à Abel Miçraïm et connaît la montée non seulement de Joseph (cf. 14*a*), mais d'un nombre important d'Égyptiens (cf. 3*b*). Chaine remarque aussi que pour 15 sq. les frères n'assistent pas aux funérailles et revoient alors pour la première fois Joseph après la mort de Jacob. On attribuera donc à J L, 1 (cf. Gunkel, Chaine, Procksch Driver, contre Eissfeldt), 2*b*, 3*a*, 4-7*a*, 10 (sans « au-delà du Jourdain »), 11*a*, 14*a*, 22. Mais le rédacteur JE n'a retenu en *Goren haatad* que la lamentation.

b) Les textes J dans Exode et Nombres. — Quoique Eissfeldt ait proposé de voir J au ℣. 24 de Gen., L, c'est Ex., I, 6 qui constitue la meilleure suite du ℣. 22 et annonce la mort de Joseph après avoir donné la durée de sa vie. Les critiques attribuent en effet le ℣. à J. Le ℣. 7 a la langue de P, comme Gen., I, 20, 28. Ce début du livre semble avoir été particulièrement remanié. J emploie plutôt le titre de Pharaon. On hésitera à lui reconnaître le ℣. 8 qui parle de « roi d'Égypte » comme dans la péricope I, 15, 18 et au ch. XIV, 5 *(infra)* : c'est E qui parle le plus souvent de « roi d'Égypte » (mais voir III, 18). Avec Noth, nous attribuerons le ℣. 22 à J, car il fait doublet avec 16*b* de la péricope élohiste. Il est probable qu'il était précédé dans la narration J des versets 11*a*, 12*a*, 14 (doublet de 13, P) qui, au milieu d'une péricope sur la multiplication des enfants d'Israël, amorcent déjà le thème des travaux. Puis vient Ex., II, 1-10 sur la naissance de Moïse. Cette péricope comprend des éléments élohistes (Driver), mais aussi jahvistes (Beer, Noth), en particulier ce qui se rapporte au Fleuve (cf. ℣. 22), ignoré de la péricope élohiste I, 15-21. Les éléments J préparent 11 (doublet partiel de 10*a*); ils introduisent une péricope J allant jusqu'à 22 (Beer, Driver, Couroyer; voir cependant col. 805), relative au mariage de Moïse en Madian avec la fille de Raguel et à la naissance de Gershom.

Vient la vocation de Moïse. Avec Couroyer et Beer nous attribuerons à J III, 2-4*a*, 5, 7-8, 16-20. Les ℣. 21-22 paraissent élohistes (cf. Ex., XI, 1*a*, 2-3, qui sont de E d'après Beer, Eissfeldt, Driver). Le ch. IV est complexe, « l'élément jahviste toutefois prédomine » (Clamer). Les ℣. 1-9 sont généralement attribués à J et font bien suite à III, 20 (mieux encore à III, 17), mais le ℣. 5 se lie mal au ℣. 4. En 2-4 on a, d'après VII, 9-12 (P), un signe destiné non aux Israélites mais aux Égyptiens, tandis que le ℣. 5 suppose un signe destiné aux Israélites. Nous verrions en 2-4 un élément P surajouté et attribuerions à J IV, 1 (primitivement entre 5 et 6, puis déplacé lors de l'insertion 2-4), 5-7. Le ℣. 9, qui ne correspond pas aux récits J et P sur la première plaie, doit être de tradition E (peut-être à insérer entre III, 12*a* et 12*b*). Les ℣. 13-16 « sont d'une autre tradition que 10-12 » (Couroyer). Cette dernière relève de E et non de P, car P traite le sujet autrement (VII, 1-2); comme les ℣. 27-28 (mais non 29-31), ces ℣. 13-16 sont probablement de J et préparent l'action des scribes d'Israël en V, 13 sq., surtout 20). Toutefois on ne retrouve J avec quelque certitude qu'en IV, 19, qui attribue à Yahweh une initiative déjà prise par Moïse au ℣. 18 (E). C'est un indice de plus que la rédaction J, insérant l'épisode du buisson ardent, a complété sa source méridionale primitive par une tradition du Nord dont témoigne aussi l'Élohiste. Moïse emmène sa femme et son fils (en désaccord avec E, XVIII, 2*a*-3*a*). De fait, le voyage de retour de Moïse en IV, 19-20*a* se continue par 24-26 sur la circoncision du fils de Moïse, où tout le monde reconnaît un élément archaïque par rapport à la manière de J.

Avec Couroyer et Clamer nous attribuerons à J V, 3 et 5 (doublets de 1-2, 4), même si on s'inspire du texte samaritain pour traduire 5*b*. Quant à V, 6-VI, 1 où est repris le thème de I, 11 et II, 11 il y a certainement des éléments J, mais on doit reconnaître avec Noth (*Zweites Buch Moses*, 38 sq.) qu'il y a des heurts dans la narration. Au ℣. 20 Moïse et Aaron sont au dehors et attendent les résultats d'une négociation avec les scribes *(šôṭerey)* des enfants d'Israël, lesquels apparaissent aux ℣. 14 et 19. Or ils n'ont pas le même rôle que les scribes (sans plus) du ℣. 6, qui n'interviennent pas au ℣. 13 avec les « préposés aux corvées » du ℣. 10, terminologie qui n'est pas celle de J en I, 11 (mais en III, 7). Deux traditions semblent imbriquées qui toutes deux visent une décision de la cour pharaonique sur la paille (*tèbèn*, ℣. 7, 10, 12, 16, 18) à mettre dans les briques. Dans un cas, l'initiative vient du Pharaon après démarche de Moïse et d'Aaron (℣. 6 sq.; cf. 1); dans l'autre cas, cette décision est prise à la suite d'une démarche des scribes des fils d'Israël demandant diminution de la production journalière ou livraison de paille en fonction du temps consacré à sacrifier (℣. 14-21, liés à 13); le *etmôl šilšom* du ℣. 14 semble se référer aux trois jours demandés pour le sacrifice, cf. 3, 7-8, un des éléments qui ont permis de joindre étroitement les deux traditions en un seul récit. Nous attribuerions volontiers à J V, 14-22 et VI, 1 *in fine* qui introduisent directement la première plaie après une longue péricope P.

La critique présente un assez large accord sur la distinction des couches dans le récit des plaies (Noth, Beer, Clamer, Driver, Auzou, Couroyer, Eissfeldt). J connaît la première plaie et on doit lui attribuer la majeure partie de VII, 14-18 (sauf 15*b* et 17*b* sur le bâton). Moïse paraît devant Pharaon comme envoyé de Yahweh qui fait mourir les poissons du Fleuve au point que l'eau, même à proximité du fleuve, devient imbuvable (14, 15*a*, 16, 17*a*, 21*a*, 23-24). La seconde plaie, celle des grenouilles, est racontée par J en VII, 25-29 et VIII, 4-11*a*. J passe ensuite à la quatrième plaie (troisième pour lui), les taons *('ârob)*, VIII, 16-28. Sa quatrième plaie est celle de la mortalité du

bétail (IX, 1-7), correspondant à la première, mortalité des poissons. Sa cinquième plaie est la grêle (7e de l'ensemble actuel), mais, comme la suivante, elle appartenait aussi à la tradition élohiste; d'où un travail rédactionnel plus poussé qui rend la distinction des couches plus ardue. On peut attribuer avec quelque sécurité à J, IX, 13, 17-18, 23*b*, 24*b*, 25*b*-26 (cf. Couroyer, toute végétation est atteinte en 25*b* alors que 31 sq. dit autre chose), 28-29 et 33 sq. De même, il est très probable que J raconte la plaie des sauterelles en X, 3-7, 12*a* (il y est question de la main et non du bâton), 13*b*, 14*b*, 17 (doublet de 16), 18-19. Avec Beer nous ne verrons pas de ténèbres dans le récit de J; 24-26 sur le bétail est déjà traité par E (?) en X, 9-11, à moins que le rédacteur n'ait interverti les deux passages. XI, 1-3 (E : mais le ℣. 1 est composite : pour « laisser partir », cf. XIII, 17 E; pour « chasser », cf. XII, 39, VI, 1*b*, J et *infra*) n'est pas en harmonie avec X, 28-29 pour lequel au contraire XI, 4-8 (J) constitue une bonne suite.

Cette péricope introduit le récit de la Pâque selon J : XII, 21-23 (Pâque comme rite apotropaïque pour protéger les premiers-nés), 29-30, 38 (cf. Num., XI 4*a*, E) et 39 qui prépare la législation sur les Azymes, une fois qu'on est déjà sorti d'Égypte, XIII, 3-10 (avec traces de rédaction deutéronomique ou prédeutéronomique). Ce texte sépare XIII, 1-2 et 12 (11 semble rédactionnel)-16 sur les premiers-nés qui est de E (car J traite des premiers-nés en XXXIV, 19 sq.; contre *Introduction à la Bible*, I, 360).

La critique est unanime à discerner la présence de trois récits dans la péricope XIII, 17-XIV, 31 sur le passage de la Mer rouge. Sur nombre de points de détail il y a divergences. La meilleure répartition nous paraît celle de Noth. On peut même lever son doute sur l'attribution de 11-12, en remarquant que, dans J, les Israélites sont chassés d'Égypte par le Pharaon (XI, 1 *in fine;* XII, 39 *in fine*) tandis que dans E le roi d'Égypte les laisse partir (XI, 1*b* α, XII, 33, XIII, 17) dans la faveur du peuple égyptien; les reproches faits par les Israélites à Moïse supposent qu'ils n'ont pas été chassés et appartiennent donc à E. Nous attribuerons donc à J XII, 29-30, 38-39 (voir *supra*), XIII, 3-10 *(id.)*, 20-22, les éléments géographiques à la base de XIV, 1-4 (P) : 2*b* et 3*b* « devant Pihahirot » et la suite, nécessaires pour expliquer le futur retournement du Pharaon, le ℣. 5, sans le roi d'Égypte — E — et avec un *lébab* douteux, 6*a* et 7*a* (plutôt que 6 ou 7), 9*a* α (cf. 2*b*) et *in fine*, 10*b* *in fine* (« crièrent vers Yahweh »), 13-14, 19*b*, 20 (sans *wayehy he'anan wehaḥôsek;* sur ce passage, voir A. Dupont-Sommer, *Nubes tenebrosa et illuminans noctem*, dans *Rev. Hist. Rel.*, CXXV, 1942-1943, p. 531), 21*b* (sauf « les eaux se fendirent »), 24 et 25 (en attribuant 25*a* à J avec son anthropomorphisme si typique), 27 (avec « Moïse tendit la main sur la mer », cf. X, 12*a*, mais pas la seconde partie du verset au vocabulaire tardif, נער), 30 et 31.

Le texte E semble continuer en XV, 20 (Mariam est prophétesse). Cela est discuté. Noth remarque que, après XIV, 11-12 (lui-même n'est pas sûr de l'attribution à E), on ne peut guère attribuer à E que 19*a*. Mais le chant de victoire de Moïse où est célébrée la royauté de Yahweh contre Canaan, Édom et Moab paraît convenir à la trame de J. Par suite, Ex., XV, 20 sq., qui est un doublet du cantique et attribue à Mariam, sœur d'Aaron, le refrain de victoire, appartiendrait à E plutôt qu'à J (malgré Beer, Eissfeldt, qui l'attribue à son L, et Noth, qui est « sans argument décisif »). Les trois jours de marche du ℣. 22 sont de la tradition J (V, 3; VIII, 23) et, sauf les premiers mots (« Moïse fit lever le camp à Israël pour quitter la mer de Suph », P), la péricope sur Marah (22*b*-25, 26 est deutéronomiste ou prédeutéronomiste, car le *rôpe'* de la fin est plutôt élohiste, Gen., XX, 17; L, 2; Ex., XXI, 19) semble appartenir à J. Mais il y a, à tout le moins en 25, trace de rédaction (répétition de l'adverbe *šâm*). Yahweh a une triple activité de révélation (*yrh*, racine de *tôrah*), de législation (*ḥôq* et *mišpaṭ)* et de mise à l'épreuve *(nissah)*. Ce dernier verbe fait déjà allusion au *massah*, le lieu de l'épreuve, du ch. XVII, 2 et 7; ce dernier verset comme Deut., XXXIII, 8 identifie *massah* à *Meribah* que de nombreux textes placent à Cadès (Num., XX, 13; cf. 1 et 24; Deut., XXXII, 51; Ez., XLVII, 19; XLVIII, 28; peut-être Deut., XXXIII, 2). Comme Wellhausen, H. Gressmann et Hölscher l'avaient déjà remarqué, « il est très probable que, d'après une forme antérieure de la tradition J, les Israélites allaient à Qadèch aussitôt après leur exode et ne faisaient pas d'abord le crochet sur le Sinaï » (Lods, *Israël*, 200; Sinaï ou Horeb; voir aussi *R. B.*, 1955, p. 361). De fait, le combat contre Amaleq du ch. XVII a lieu dans un site sud-judéen pas trop éloigné de Bersabée et Siceleg (cf. I Sam., XXX). Mais l'épreuve de Ex., XV, 25 *in fine* semble se rapporter au récit J sur la manne (XVI, 4-5, 13*b*-15, 21*b*, sans doute 27-30 ou 29-30 avec Driver, Eissfeldt, Beer, Noth, et plutôt 35*b* — Canaan — que 35*a*) liée à l'institution du sabbat. Cette épreuve est aussi mentionnée dans la petite péricope composite XVII, 1-7 (elle juxtapose Raphidim de P XVII, 1*b* α, l'Horeb de E, 5-6 et Massa-Meriba) en rattachant ce nom non à la soif du peuple (℣. 2) mais à un doute sur la présence de Yahweh (℣. 7). Dans la péricope suivante sur la bataille avec Amaleq (8-15), composite également, on retrouve encore la racine *nsh*, mettre à l'épreuve, sous la forme *nissy* (℣. 15); c'est le nom d'un autel de Yahweh, expliqué de la manière la plus curieuse par *kés Yah*, rattaché par le grec à la racine *ksh* (cacher, couvrir). Il faut probablement rattacher la fin du ℣. 7 au ℣. 15 : les Israélites se demandent si Yahweh va être avec eux pour le combat et l'autel témoigne de cette présence après la victoire. Le rédacteur J voyait peut-être dans l'énigmatique *yd 'l ksyh* en parallèle avec le stique de guerre contre Amaleq quelque chose comme : « main élevée comme l'étendard de Yah », avec assimilation du nun de *nissyah* (sur le sens de « main », voir R. Gradwohl, dans *V.T.*, 1962, p. 491-494). Hur est mentionnée dans cette tradition du Sud (cf. XXIV, 14); il convient probablement de la rattacher au Horite de Gen., XXXVI, 20 (et Hyrah de XXXVIII, 1, 12). La distinction des versets est difficile (cf. col. 805), mais on peut conclure, avec quelque vraisemblance, que J a déjà conduit les Israélites à Cadès, unissant sous le signe de l'épreuve de foi en la présence de Yahweh les traditions méridionales sur Marah, Meribah et l'autel de Yahweh-Nissy. Massa est connu de Deut., IX, 22, donc de la tradition du Nord, mais pas Nissy.

Cette présence va être confirmée dans le don du *ḥôq umišpât* sur la sainte montagne du Sinaï, comme il avait été annoncé en XV, 25. On ne retrouve en effet de textes J qu'en Ex., XIX (sur la répartition des versets, voir M. Halvoet, dans *Eph. Lov.*, XXVI, 1953, p. 373-397; Eissfeldt, dans *Z. A. W.*, 1961, p. 137 sq.; Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaï Traditionen*, Tubingue, 1961). Mais il faut plus s'attacher à chaque mot ou phrase qu'à déceler une ou plusieurs narrations continues. Les rédacteurs ont été surtout préoccupés de garder les traditions à base historique et religieuse plutôt que de faire un récit bien lié. Les heurts sautent aux yeux.

La difficulté de l'agencement des traditions vient de ce que J ne connaît dans ces chapitres qu'un acte rituel; la législation qu'il rapporte se trouve maintenant aux ch. XXXII-XXXIV, jointe à d'autres révé-

lations. Dans ces chapitres, E place des révoltes que J place naturellement à Cadès, où le peuple est déjà arrivé, et qu'il racontera en Num., XIII-XIV; à la montagne de Dieu qui est pour lui l'Horeb (cf. Ex., III, 12 et XVII, 6) E rapporte la législation, même celle qui fut donnée plus tard en Moab et que l'insertion du Deutéronome dans le Pentateuque obligea à déplacer en Ex., XX-XXIII. Quant au rédacteur sacerdotal, selon son habitude, il donne de brefs résumés (par ex., 3*b*-8 où l'on a déjà la conclusion de XXIV, 3), des compléments théologiques qui préparent l'institution du sanctuaire et du sacerdoce (XXIV, 15*b* sq. et les chapitres qui suivent). Mais il ne faut pas oublier que, pour E, il y a déjà des prêtres (Ex., III, 1; XVIII, 1). Enfin il faut tenir compte de propositions rédactionnelles et du fait que certains « Yahweh » du T. M. ont été lus par le grec « Élohim ».

Nous reconnaîtrons à J XIX, 2*a* (doublet de 1 —P— et mentionnant le Sinaï). 2*b*-3*a*, avec le camp et la montagne non dénommée (Horeb de XVII, 6), est de E auquel fait suite 9 après la péricope sacerdotale (*infra*, 806). J ne commence qu'au ℣. 10. Moïse reçoit de Yahweh l'ordre de consacrer le peuple qui doit laver ses vêtements et pratiquer l'abstinence sexuelle avant de gravir la montagne le surlendemain((10-11, 13*b*), ce qu'exécute Moïse (14-15). Le surlendemain il y a tonnerre et éclairs (16*a*) et la montagne est fumante (18 en partie). Yahweh y descend et appelle Moïse sur le sommet (20), ce qu'il fait. Mais il n'est plus question que tout le peuple monte au son du yôbel, la corne de bélier (13*b*); c'est un indice que le rédacteur J (ou JE) a dû tenir compte de l'autre tradition qui interdit au peuple de monter. De fait, en XXIV, 1-2, seuls Aaron, Nadab, Abihu et les 70 anciens peuvent partager, et en partie seulement, le privilège de Moïse : s'approcher du Dieu d'Israël et participer au banquet sacré (9-11). Pour J, la vue de la face de Yahweh par l'ensemble du peuple n'est réglée qu'en XXXIV, 20 dans le Code dit de rénovation de l'alliance. Mais le récit distingue en XXIV, 2*a* une approche toute spéciale de Moïse qu'il reprend en 12*a* α : « Sois là pour que je te donne les tables de pierre ». Le verset a été surchargé par le rédacteur JE, qui doit faire de nouveau monter Moïse (lequel est au pied de la montagne dans XXIV, 3-8-E-) avec Josué (XXIV, 13). J consigne en XXIV, 12 une autre mise par écrit, distincte de celle de XXIV, 4 (E : les paroles). Comme en XVII, 12, Aaron est associé à Hur. Ce verset prépare les ch. XXXII-XXXIV, mais J ne reprendra pas là cette donnée de son ancienne source relative à la théophanie du Sinaï.

Les difficultés grandissantes que rencontrent les rédacteurs à joindre les traditions du Nord et du Sud qu'ils entendent respecter expliquent les hésitations des critiques dans la répartition des sources aux ch. XXXII-XXXIV. Pour avoir quelque intelligence de ces chapitres il faut, à la suite des commentateurs modernes, rechercher les fils conducteurs de chaque récit; mais il faut aussi tenir le plus grand compte des traditions historiques et géographiques à la base de chaque source; ainsi le fait que les Israélites sont déjà à Cadès dans la vieille source (J1 ou L) utilisée par J (qui connaît la présence d'Aaron dans le désert depuis IV, 13-16 et 27), et l'importance de Josué dans les traditions éphraïmites du Nord. Enfin, il faut tenir compte qu'une série d'éléments de XXXII-XXXIV se retrouvent en Num., XIII-XIV, précisément à Cadès : XXXIV, 6 sq. se retrouve en Num., XIV, 18 sq.; l'argumentation de Ex., XXXII, 11 sq. est reprise en Num., XIV, 13 sq.; l'attaque de Canaan de XIII-XIV est prévue en XXXIII, 1-3 et XXXIV, 10*b*-11, 15-16, Eissfeldt, dans *Z. A. W.*, 1961, p. 139, a bien souligné que ce discours introductif du Code contenait deux couches différentes, J et sa source primitive); mais il est difficile d'attribuer à la couche primitive les ℣. 12, 13, si proches du Deutéronome. Il y a des versets qui sont nettement élohistes en XXXII-XXXIV (XXXII, 32*a*, 34-35; XXXIII, 5*b*-11), nettement sacerdotaux en Num., XIII-XIV; la difficulté est de faire la part du Jahviste qui adapte les traditions du Nord à sa source et celle du rédacteur qui unit J et E. C'est le problème des passages que Noth appelle « secondaires ».

La vieille source de J est surtout préoccupée de la conquête. On peut lui attribuer le sacrifice organisé par Aaron (XXXII, 5-7*a*) qui n'est pas blâmé : c'est le peuple qui se laisse aller (pour le difficile *pr'* en 25*b*, voir Ex., V, 4); il y a une bataille où les Lévites se conduisent encore comme une tribu guerrière (27; cf. 18 à traduire très littéralement et Gen., XXXIV). Cette guerre civile se termine par l'ordre de marcher contre Canaan, XXXIII 1-3 (où, comme en XXXII, 1, c'est Moïse et non Yahweh qui a fait monter d'Égypte le peuple, à la différence de XX, 1, et de Os., XII, 14). D'où l'envoi de Caleb en Num., XIII, 17 sq. pour inspecter le sud jusqu'à Eshkol. Il est à noter aussi que J s'intéresse plus à la puissance de Yahweh (Num., XIV, 13; Ex., XXXII, 11sq.) qu'au péché d'idolâtrie (c'est E qui insiste sur l'opposition entre Yahweh et l'Élohim d'or, XXXII, 31, cf. XXXII, 8, tandis que XXXII, 1, 4*b*-5 oppose surtout l'Élohim d'or à l'homme Moïse). On peut discerner aussi en Num., XIV, 39-40 une manière de s'exprimer de J qui suppose à sa base une source où la faute du peuple à Cadès est du type cultuel comme en Ex., XXXII (Num., XI, 1, Tabeéra où il y a une « mauvaise lamentation », XI, 10, Qibrôt-hat-taawa).

Mais la rédaction de J devait tenir compte de ce que la tradition du Nord plaçait à la montagne sainte du sud l'octroi d'une législation. Dans J c'est ce qu'on a appelé le Décalogue cultuel d'Ex., XXXIV. (Les « dix paroles » d'Ex., XXXIV, 28*b* peuvent difficilement se référer à ce qui précède et concernent le Décalogue moral d'Ex., XX, comme l'admet Deut., IV, 13; cf. V, 22; X, 4; H. Kosmala, *The so-called Ritual Decalogue*, dans *Annual Swedish Institute*, I, 1962, p. 31-61 y voit un calendrier festif qui a été surchargé.) Ce texte, introduit par XXXIV, 14, et surtout 17 contre les statues de métal, se trouvait bien en situation. Mais il est surtout centré sur la présence cultuelle de Dieu : ℣. 20, 23, 24, « voir la face du Seigneur ». C'est le thème de XXXIII, 12-17, cf. XXXIV, 9, tandis que E n'admet pas qu'on puisse « voir la face de Yahweh » (XXXIII, 20-23); Dieu refuse d'accompagner personnellement le peuple, XXXIII, 5-6, tout en accordant un ange. En observant que J devait tenir compte de sa source méridionale (comme en Gen., XII, XXIV, XXVI, XXXIV...), nous reconnaîtrons à J : XXXII, 1-7*a*, 8*b*-14 (avec promesse analogue aux promesses patriarcales, noter Israël pour Jacob au ℣. 13 comme dans les textes J du cycle de Joseph), 17-18 (Josué au ℣. 17 répond au rôle qu'il a en Ex., XVII, 9-11 [probablement J — incertain cependant, voir *supra*], mais ce rôle est peu compatible avec la présentation que fait E de ce jeune homme en Ex., XXIV, 13 et XXXIII, 11; cf. Num., XI, 28), 25-29 (ce ℣. 29 correspond à Deut., XXXIII, 8; assez inattendu après XXXII, 23-24, il prépare non les ℣. 30 sq. où seul Moïse a fonction d'expiation, mais le Décalogue rituel d'Ex., XXXIV). Notons que les ℣. 21-24 de ce ch. XXXII sont peut-être rédactionnels (Noth), car ils ont peu de rapports avec le ℣. 20 (qui semble être un rite expiatoire par lui-même dans la ligne de l'ordalie de Num., V, 11-22); mais par là-même ils sont dans la ligne de Ex., XXXII, 32*b*-33 (« effacer ») qui font une mauvaise suite à Ex., XXXII, 30-32*a* (où est prévue une autre forme d'expiation, E) et peuvent donc être attribués à J. Le

récit J continue par l'ordre de départ qui ne plaît guère au peuple : XXXIII, 1, 2*b*, 3 début et fin (« tu mangeras en chemin », cf. les récits J de Num., XI), 4 (doublet de 5-6, E). Moïse qui a calmé le courroux de Yahweh demande alors la présence de Yahweh (XXXIII, 12-17) qu'il obtient en remontant sur le Sinaï, XXXIV, 1-4 (avec traces rédactionnelles en XXXIII, 1 et 4, pour adapter à la tradition P, selon laquelle des tables avaient déjà été écrites) et 9-28*abα* (avec adaptation à la tradition E en 5-8; l'anthropomorphisme « il se tint debout avec lui » est adouci par la mention de la nuée élohiste et on a déjà l'hymne de Num., XIV, 18); de même XXXIV, 11-16 de J et XX, 20-33 de E ont été adaptés l'un à l'autre. Il est possible que la peau cornue du visage de Moïse (XXXIV, 29-35), évoquant les cornes divines des statues mésopotamiennes, soit de tradition cultuelle J, mais il y a traces certaines de rédaction sacerdotale (voir *infra*, 838).

On retrouve ensuite les textes J en Num., X, 29-32 quand Moïse demande à Hobab (fils de Raguel le madianite-J- et non de Jethro-E-) de l'accompagner dans l'expédition. Mais le récit est aussitôt interrompu par le récit du départ avec l'arche et la nuée (E, et non la colonne de nuée-J-; cf. Ex., XIV, 20*b*, doublet de 19*b*-J-). Les textes des ch. XI-XII que tout le monde attribue à JE ont surtout E pour base. On trouve en effet à propos de Tabeéra et Qibrot-hattaawa des éléments déjà donnés dans J pour la marche à travers le désert : la colère de Yahweh (Num., XI, 1*b*; cf. Ex., XXXII, 12*b*), le ramassis (Num., XI, 4*a*; cf. Ex., XII, 38), le regret de la nourriture d'Égypte (XI, 5-6; cf. Ex., XVI, 3, P ou J), l'intercession de Moïse qui trouve trop lourde la charge du peuple (XI, 11-15; cf. Ex., XXXIII, 12 sq.), la manne (Num., XI, 7-9; cf. Ex., XVI, 4, 13*b*-15). Num., XI, 16-30 contient un récit sur l'esprit et la prophétie qui est assez caractéristique de E (lequel voit déjà un prophète en Abraham). Mais ce récit est entrelacé avec un autre qui traite d'une réclamation sur la viande, d'un genre fort distinct (XI, 4*b*, 13, 18-23, 31-33). Cette question de viande précisément était traitée par P et non par J en Ex., XVI et elle se terminait également par l'envoi de cailles. Le récit J parle d'une mer qui est probablement la Méditerranée, ce qui conviendrait bien au trajet suivi par les Israélites selon la source de J. Mais J (ou JE) doit enregistrer ici les traditions du Nord qui donnent un autre trajet (Ex., XIII, 17; cf. *Rev. Bib.*, 1955, p. 321-365). Le ch. XII sur le conflit à Haçerot continue la ligne prophétique de E (avec la discussion sur les visions), mais il n'est pas d'une parfaite unité littéraire et les versets sur Myriam lépreuse, pour laquelle Aaron intercède, pourraient être une tradition J consécutive à l'épidémie de Qibrot-hattaawa. Il ne faut pas oublier cependant que Ex., XV, 26 *in fine* (plutôt E) annonçait que Yahweh « guérirait ».

Viennent alors les derniers épisodes à Cadès. Pour discerner les éléments de la tradition J, il faut partir d'un passage sûr : Num., XXI, 1-3, la victoire de Horma sur les Cananéens du Negeb. Ce morceau est isolé et est un indice de la pénétration de groupes israélites par le sud (col. 801). Il est précédé d'un récit sur la mort d'Aaron au mont Hor, de rédaction P, mais basé probablement sur une tradition J, car la tradition du Nord (Deut., X, 6) localisait cette mort à Mosérah. Le chapitre XX sur les eaux de Meribah paraît être la rédaction sacerdotale du miracle qu'on a en Ex., XVII dans la tradition J. Rien ne paraît devoir être attribué à J, des ch. XV, 1-XX. La bataille de Horma, en Num., XIV, 39-45, suppose les Israélites au-delà de Horma, et appartient donc à une rédaction qui n'est pas J, puisque dans la rédaction J les Israélites n'atteignent Horma qu'au ch. XXI. Cette rédaction est très vraisemblablement celle de E qui place l'Amalécite et le Cananéen au Nord de Cadès. L'expression de Num., XIV, 25 est particulièrement curieuse car le Cananéen et l'Amalécite habiteraient dans la *'emeq*, pas nécessairement l'Emeq-Amqa des textes cunéiformes, qui est la dépression de l'Oronte ou du Litani, mais en tout cas une vallée encaissée, même quand il s'agit des larges wadys de l'Ouest judéen (A. Schwarzenbach, *Die geographische Terminologie im Hebräischen*, Leyde, 1954, p. 33; cf. Jud., I, 19). Num., XIV, 24*b*-25 qui prépare le crochet par la mer de Suph (au sens de I Reg., IX, 26 : la mer Rouge près d'Aqaba) est peu en rapport avec XIV, 13-24*a* qui traitent de Caleb et préparent bien la conquête de Horma en Num., XXI, 1-3, puis celle d'Hébron, d'où l'établissement de Caleb et de Hobab en Jud., I, 9-16 (avec traces rédactionnelles, ℣. 9 et 17). J'attribuerais donc XIV, 13-24*a* à J (cf. XXXIII, 14-16; comparer à E d'Ex., XXXII, 30-32*a*; XXXIII, 20-23; XXXIV, 6-7; cf. col. 788; noter la mention des colonnes de nuée et de feu). Cette péricope est introduite par la harangue de Caleb, liée elle-même à l'expédition au Negeb et au val d'Eshkol (distincte de l'autre expédition, allant jusqu'à l'entrée de Hamat en XIII, 21-P). Il est donc probable qu'appartiennent à J (sauf des pluriels rédactionnels et la mention de Josué en XIV, 6*a*) les versets XIII, 17-20, 22-25, 30-33 (parallèles à 27-29); XIV, 6*b*-9, 13-24*a*, 39*b*-40, peut-être (cf. col. 806).

Après la prise de Horma au ch. XXI, 1-3, la trame historique semble bien rester celle de E, avec la conquête par Moab et la Transjordanie amorite, en contournant Édom. Mais le rédacteur qui a uni J et E a inséré ici des épisodes qui troublent la marche du récit et viennent vraisemblablement de J : ainsi 6-9 sur le serpent, *śaraph*, qui prendra place au Temple de Jérusalem; les armées d'Assarhaddon en rencontrent dans le désert entre Égypte et Palestine, beaucoup plus à l'ouest d'Édom-Moab; et le mot « étendard », *nés*, sur lequel on plante cet emblème évoque l'autel Yahweh *nissy* d'Ex., XVII, 15 que l'on attribue d'ordinaire à J; de même 16*b*-18, à l'occasion d'une station Beer (= « puits », ce toponyme est fréquent), donne une chanson sur le puits qui évoque les princes et les sceptres dans le style de la prophétie de Jacob (Gen., XLIX, 10—J) et des oracles de Balaam attribués par la critique à J.

Avec les oracles de Balaam, nous nous trouvons en effet sur un terrain plus ferme, où les conclusions de la critique sont très généralement reconnues (voir Gray, Mc Neile, Driver, dans son *Introduction to the Literature of the O. T.*, 66 sq., Eissfeldt). La péricope commence par un doublet sur la peur de Moab, motivé dans un cas par la victoire d'Israël sur les Amorites, dans l'autre par la multitude des Israélites (3*a;* cf. Ex., I, 12*a*-J). Comme le remarque Driver, le fond de la narration reste E et constitue la suite des chapitres précédents, où est précisément racontée la victoire sur les Amorites (cf. *infra*, 807); on lui attribuera les traditions qui mettent Balaam à Petor sur le Fleuve (Euphrate) et près du pays d'Ammaw (connu par la statue d'Idrimi, prince d'Alalah en Syrie). Mais les traditions qui font de Balaam, fils de Beor, un associé des princes madianites (Num., XXXI, 8; cf. le Bela' — sans *m* de mimation — fils de Beor, roi d'Édom, en Gen., XXXVI, 32) semblent placer Madian dans le Sud, là où était, en Num., X, 29, Hobab, fils de Raguel le madianite (cf. le Yobab de Gen., XXXVI, 33). On comprend mieux alors les oracles sur Édom, Amaleq et les Qénites du ch. XXIV de Num.; on retrouve une fois de plus les traditions méridionales de J. Dans le ch. XXII on reconnaîtra comme de J ce qui trouble la narration E et porte la marque du Jahviste (ainsi le langage de l'ânesse de Balaam, analogue au discours du serpent en Gen., III qui est de J). Dans E, Élohim

laisse partir Balaam (ỽ. 20) tandis que dans J Yahweh le lui interdit (17 sq.; 22-34 est unanimement attribué à J; voir Eissfeldt, dans *Z.A.W.*, 1939, p. 217). Le rédacteur JE a bien adapté les deux récits l'un à l'autre, aussi les premiers versets sont-ils difficiles à répartir. Après l'analyse attentive de Gray, on peut attribuer à J les ỽ. 5*b*, 6, 7, 11, 17-18, 22-35*a* et peut-être 37 (sur ce point Gray n'est pas suivi par Mc Neile). Le texte J reprend ensuite en XXIV, 2 et contient certains oracles qui sont des doublets de ceux du ch. XXIII (E), ainsi XXIII, 22-24 et XXIV, 8-9. On retrouve ensuite la couche J en XXXI, 8, mais comme un bloc erratique au milieu du récit sacerdotal sur la campagne contre Madian.

Quant à Num., XXXII sur l'établissement des Rubénites et Gadites, il pose de nombreux problèmes. La rédaction est élohiste, avec style déjà deutéronomiste (surtout 20 sq.); mais le Deut., III, 12-20 et le Deutéronomiste de Jos., XXII traitent autrement la question et incluent la demi-tribu de Manassé. Celle-ci n'arrive ici qu'en surcharge aux ỽ. 39 sq. et 33*a* β qui lui attribuent Galaad, alors que tout le reste du chapitre installe Gad et Ruben précisément en Galaad (ỽ. 1, 26, 29). A cause du ỽ. 2, mentionnant le prêtre Éléazar et les princes de la communauté, le ỽ. 3 semble devoir être attribué à P et non au récit de base, car la liste des villes ne coïncide pas avec celle des ỽ. 34-38; mais il se peut que les ỽ. 39-42, qui n'ont pas le vocabulaire P, soient de tradition J : les « Amorites » ne désignent pas l'ensemble de la population de la Palestine, comme dans E, mais une population localisée en Galaad.

On n'a plus ensuite aucune trace sûre de la couche J dans le Pentateuque. Il est tentant, avec Eissfeldt, de lui attribuer Deut., XXXIV, 1*b*-6 avec la reprise des promesses patriarcales : le verset sur Moïse mourant a le pittoresque de J et il n'est pas question du péché comme dans E. Tout dépend de savoir si la suite de la Bible connaît la couche J; elle est en tout cas peu apparente dans le livre de Josué, dominé par des traditions éphraïmites et benjaminites du Nord, et Noth ne l'y retrouve pas.

3° *Les caractéristiques de J. — a) Nature de cet ensemble littéraire.* — Par l'exposé précédent on a pu se rendre compte des accords et divergences de la critique. L'existence d'une couche littéraire J est indubitable et résulte de l'analyse des textes. Ce n'est pas le vocabulaire par lui-même, ni les données historiques et géographiques, ni le genre littéraire qui font admettre l'existence de cette couche, mais la manière dont le texte se présente, avec ses heurts et ses reprises. Il y a des « documents » (dans un sens très particulier) non des suppléments, des fragments ou des compléments. L'un d'eux est J, dont la critique établit peu à peu les composantes, en s'attachant aux éléments objectifs de vocabulaire, de style, de mentalité, aux données historiques et géographiques dont aucune n'est inventée, mais qui ne sont pas toujours si faciles à agencer. Dès 1897, von Hügel pouvait constater « qu'il y a unanimité sur tous les grands points, souvent même pour les détails » (*La méthode historique des documents de l'Hexateuque, Compte rendu du IV^e^ congrès scientifique international des Catholiques*, tenu à Fribourg, 2^e^ section, Science exégétique, Fribourg, 1898, p. 255).

Il faut évidemment faire très attention aux indices dont on dispose pour chaque péricope et chaque verset. Les arguments peuvent se retourner facilement : deux versets qui se ressemblent peuvent être un doublet mais peuvent être une reprise ou une suite. Le même mot peut être signe d'unité littéraire; mais s'il change de portée, c'est au contraire signe de dualité. C'est ainsi que l'hypothèse des documents n'exige pas que les récits soient absolument enchaînés. Non seulement il y a des lacunes, mais l'histoire jahviste est une histoire d'un genre très particulier; c'est un récit qui se compose moins d'une trame continue (bien qu'elle existe) que de scènes ayant chacune leur unité, et de traditions relativement bien localisées rassemblées par un historiographe; ce dernier respectait ses données mais devait leur donner un sens en les groupant. L'œuvre est une synthèse tant dans le fond que dans la forme, mais c'est conclure trop vite que de voir cette synthèse unificatrice des tribus et des sanctuaires comme orientée vers la conquête de la Palestine. Avec Kittel (*Geschichte des Volkes Israel*[6], II, 290), nous verrons dans le Jahviste plus qu'un collectionneur (Sammler) de traditions : « Sammler, Erzähler, Dichter, und endlich Philosoph und religiöser Lehrer seines Volkes ». Von Rad reproche à Gunkel de ne pas avoir assez mis en évidence la théologie qui domine toute l'œuvre (*Das formegschichtliche Problem des Hexateuch*, 46 sq.). Mais on a peine à admettre avec lui que l'élément fondamental de son œuvre, sa ligne directrice, consiste dans la « tradition de la prise de possession du territoire » (Landnahmetradition). Les promesses faites aux Patriarches (voir le tableau dans von Rad, *Gesammelte Studien*, 87, note) sont plus centrées sur la descendance que sur le sol. Elles reproduisent les formules mésopotamiennes des promesses royales (cf. PATRIARCHES, *D.B.S.*, VII, 144), et la formule typique sur la possession du sol « terre ruisselant de lait et de miel » n'apparaît qu'en Ex., III, 8. A mesure qu'on se rapproche de la conquête, les textes J se font plus rares; aucun n'est certain en Josué. C'est au ch. I du livre des Juges qu'on retrouve des textes apparentés, avec une vue sur la conquête différente du schéma de Josué. Le livre des Juges contient aussi des textes qui préparent la monarchie (Gédéon et l'ange de Yahweh, la royauté d'Abimelek, la royauté de Jephté). On a enfin les textes de Samuel favorables à la monarchie de Saül, puis le grand récit de la succession de David. Proches de ces chapitres, les textes J paraissent beaucoup plus centrés sur la succession patriarcale, l'héritage des promesses et de la bénédiction divine (par suite, mais par suite seulement, de la possession du sol), que sur la conquête. Quelle que soit la ligne directrice, tout le monde admet qu'il y en a une et qu'elle s'exprime dans une forme très originale.

Le Jahviste a son vocabulaire, riche et évocateur, sans technicité, dont Holzinger a analysé les nuances (*Einleitung in den Hexateuch*, 93-120). Il aime les expressions concrètes, à saveur de terroir. Plus que tout autre, il recourt aux étymologies populaires qui gravent dans l'esprit du lecteur la portée d'un acte ou d'un terme géographique. Il n'a pas inventé ce procédé que les Égyptiens pratiquaient avec prédilection dès les textes des Pyramides, mais il en use sans contrainte, n'hésitant pas à rattacher Babel à la racine *bll* et non *bbl* (Gen., XI, 9). En quelques traits, il sait camper un personnage, la magnanimité d'un Abram, les roueries d'un Jacob et l'avarice d'un Laban. C'est un psychologue que le fond du cœur humain intéresse, ses faiblesses comme ses aspirations. C'est presque toujours à lui qu'il faut attribuer les scènes de psychologie féminine : Ève, Rebecca ou l'épouse de Putiphar; il sait voir dans la femme aussi bien la fiancée que la mère. C'est surtout un narrateur incomparable. Écoutons L. Gautier et S. Driver. « Il y a quelque chose d'extraordinairement vivant dans ses récits; ses personnages ont des traits nettement dessinés; leurs faits et gestes sont dépeints avec animation, d'une façon colorée et pittoresque. Il ne se préoccupe pas de couler ses matériaux dans un moule uniforme, de placer ses tableaux dans un cadre chronologique rigoureusement établi; ses transitions n'ont

rien de très logique. Et pourtant il serait parfaitement injuste de lui contester des vue générales, un plan d'ensemble, et de ne pas reconnaître qu'il établit un lien entre les faits rapportés et rattache étroitement les faits aux causes. La simplicité de son mode d'expression a été quelquefois taxée d'enfantine. Cela n'est point pour nous étonner, ni pour nous déplaire : la naïveté même et la candeur d'une narration attestent la sincérité de son auteur. La fraîcheur d'un récit, son cachet primesautier, sa spontanéité, son absence de prétentions constituent un charme et un mérite de plus. Or nul ne contestera que ces qualités se rencontrent au plus haut degré dans ces pages de la Genèse, de l'Exode, des Nombres, où, rassemblant et coordonnant les antiques traditions de sa race, le Yahviste a retracé les destinées des ancêtres et ce que lui-même appelle les « Merveilles de l'Éternel » (L. Gautier, *Introduction*, I, 157). « J possède au plus haut degré le don de faire vivre ses personnages et de mettre en relief la vie et les caractères. D'une touche infiniment légère, il esquisse en quelques traits une scène qui s'imprime sur la mémoire même de son lecteur sans pouvoir s'effacer, avant qu'il l'ait terminée. On n'a pu surpasser ses récits en grâce et en aisance; tout est dit avec la précision même qu'il faut dans les détails; la narration ne traîne jamais et l'intérêt du lecteur est suspendu jusqu'au bout. Ses dialogues en particulier — et ils sont fréquents — sont remarquables par la délicatesse et la justesse des caractères et émotions qui s'y expriment; qui peut oublier le pathétique et la suprême beauté de l'intercession de Juda en Gen., XLIV, 18 sq.? » (S. Driver, *Introduction*[8]..., 119).

b) Art au service d'une théologie. — La théologie aussi s'exprime de façon très concrète, sans vocabulaire technique, par un agencement d'images extrêmement équilibré, qui signifient la présence mystérieuse de Dieu dans la vie de ses élus. Sous l'apparente naïveté des récits de la Genèse se cachent les vues les plus sûres sur l'action divine. La discrétion est telle que la présence de Dieu n'apparaît souvent qu'en filigrane; mais, finalement, les récits à première vue profanes ne s'expliquent que par un enseignement sur la Providence exercée par le Dieu personnel des Patriarches et de leurs descendants. L'œuvre du Jahviste n'est pas celle d'un primitif. Composée et écrite dans un monde où circulaient les œuvres classiques les plus profondes de l'Égypte et de la Babylonie, cette œuvre affronte les problèmes humains, à la fois les plus intimes et les plus généraux.

Nous pouvons grouper les thèmes fondamentaux de sa pensée religieuse sous trois chefs : Son univers est un univers où le surnaturel est présent; — Sa religion est faite de confiance en la puissance de Yahweh dominant les forces du mal; — Yahweh est le Dieu national d'Israël, réalisant le salut en la personne de l'héritier d'Abraham.

α. *L'univers surnaturel du Jahviste* (J. L. Mc Kenzie, *The Hebrew Attitude towards Mythological Polytheism*, dans *C. B. Q.*, 1952, p. 323-335; *God and Nature in the Old Testament*, dans *C. B. Q.*, 1952, p. 18-39 et 124-145). — Il ne faut pas demander au Jahviste des formules claires sur les vérités naturelles comme le monothéisme, la toute-puissance de Dieu ou son omniscience. Il connaît ces vérités et il en vit, mais il n'a pas mission de les formuler. S'il écrit, c'est pour traiter de vérités d'un autre ordre. Il doit exprimer dans un langage humain, accessible à des contemporains peu métaphysiciens, les mystères mêmes de Dieu et de son action sur la vie humaine. Pour comprendre son texte, il faut se placer au point de vue de son époque et se rendre compte des problèmes religieux qui se posaient.

De son temps, le problème de l'existence de Dieu ne se pose pas. Ce que l'on ne sait pas, c'est où et comment trouver ce Dieu. L'homme a conscience d'être l'enjeu de forces puissantes qui pèsent sur sa vie et qui le sollicitent. Lesquelles doit-il suivre? Les forces de la nature, les forces politiques, ou le Dieu de la tradition d'Israël? De même, tout le monde admet à son époque que l'homme vit en communication constante avec la ou les divinités. On peut prier les puissances surnaturelles et l'on peut obtenir leur réponse. Ce que l'on ne sait pas, c'est *qui* est la divinité suprême, la seule qui soit vraiment Dieu et dont la puissance soit supérieure aux autres. C'est celle-là qui est la vraie détentrice de la vie et la seule vraie protectrice. Là encore, est-ce la nature, la politique, la conscience, ou la tradition qui la feront connaître à l'homme?

Les contemporains du Jahviste admettront de même sans difficulté que Dieu communique sa vie. La fécondité est le signe de la présence et de la puissance divines. On n'a donc pas les difficultés que nous croirions à admettre que l'homme est fils de Dieu. Le Pharaon égyptien était tout spécialement considéré comme procréé par la divinité; mais, dans un sens plus général, d'ailleurs à préciser, le sage Mérikaré disait vers 2000 avant notre ère que l'homme était l'image de Dieu. Ce que l'on ne sait pas, dans les incertitudes philosophiques et religieuses du temps, c'est ce qui constitue l'élément divin dans l'homme et le fait ressembler à Dieu. A quel point de vue Dieu est-il pour lui un père?

Les lecteurs du Jahviste ne se demanderont pas si les sociétés sont dirigées par la divinité. C'est un point acquis et le roi d'Assyrie, après une campagne, fait son rapport au dieu souverain. Mais, au milieu de la pluralité des nations et des royaumes, souvent en conflit, on ne connaît pas *le* roi ou *le* chef qui est vraiment *le* vicaire du vrai maître du ciel et de la terre où ces nations ont à vivre.

Enfin, on admettra facilement que, si l'homme souffre, c'est par une faute de sa part envers la divinité. Mais on saura moins facilement discerner si cette divinité est capricieuse ou non. On saura encore moins quel est le péché à éviter et si on peut l'éviter.

C'est en fonction de cette vue surnaturelle du monde et des problèmes que posent les rapports directs entre l'homme et Dieu, que le Jahviste pense et compose. Il n'écrit pas pour des lecteurs auxquels il aurait à enseigner les premiers principes de la morale et de la théodicée. Il écrit pour une génération inquiète et veut lui faire saisir, par des exemples tirés de la vie nationale, *où est le vrai surnaturel et où est la tentation du faux surnaturel.* Les problèmes de son temps ne sont pas les nôtres. Ses contemporains admettaient facilement le surnaturel que les nôtres mettent en doute; ils étaient au contraire fort loin de concevoir les idées d'unité de l'univers, de lois de la nature, et de morale universelle, beaucoup plus accessibles aux esprits du XX[e] s. Aussi semble-t-il que la meilleure manière de l'aborder est d'avoir dans l'esprit une notion du mystère voisine de la notion chrétienne. Dans sa mentalité, Dieu n'est pas solitaire mais communique sa vie; il y a une présence de Dieu dans l'histoire et dans le monde sensible (cf. mystère de l'Incarnation); Dieu n'abandonne pas une humanité pécheresse (cf. Rédemption) et lui donne un secours constant au lieu de n'être que la Loi suprême d'un univers bien réglé.

β. *Son optimisme religieux.* — Le Jahviste voit l'humanité sans illusion et, dans l'exposé des faiblesses humaines, son récit frise le scandale. Très intéressé par l'influence de la femme dans les destinées de l'homme, il ne voit pas seulement en elle une

séductrice (Gen., III, 6), mais aussi la mère qui donne la vie et enfante avec l'aide de Dieu (Gen., IV, 1). Il est hanté par le problème de la fécondité, de l'héritage de la vie. Tout en voyant à l'œuvre les forces de mal et la misère humaine, c'est un optimiste : il a confiance dans la nature et ses lois, qu'un nouveau déluge ne viendra plus troubler; il montre la vie qui se répand, les fils de Jacob bénis dans leur descendance, Israël délivré de la servitude, les tribus s'établissant dans une terre où coulent le lait et le miel.

Cet optimisme est religieux. Il se fonde uniquement sur la connaissance de Yahweh, de ses desseins, de sa puissance. Yahweh veut vivre avec les hommes. Pour décrire cette présence vivante de Dieu ici-bas, le Jahviste ne recule pas devant les anthropomorphismes les plus hardis : Yahweh visite Adam et Ève dans la brise du jour, il leur fait des tuniques de peau, il ferme lui-même la porte de l'arche... Cela est d'autant plus remarquable que le Jahviste s'intéresse aux causes secondes, aussi bien physiques (comme le vent d'Orient dont se sert Yahweh pour le miracle du passage de la mer de Suph) que psychologiques (l'ambition, l'envie, l'amour). Son Dieu est transcendant et cette grandeur sans égale s'affirme de la manière la plus brutale : Adam et Ève ont acquis une connaissance surhumaine et pourraient porter la main sur l'arbre de vie, cela ne les empêche pas d'être expulsés du Paradis; les hommes semblent devoir atteindre le ciel avec leur tour, ils n'en sont pas moins dispersés. Mais, plus encore, Yahweh est proche de l'homme et lui parle; il prend des repas avec lui, que ce soit Abraham, Moïse ou les anciens. La Loi de Yahweh est un impératif qui s'adresse directement et de façon autoritaire à la conscience de l'homme; mais pour le Jahviste cet impératif a une allure essentiellement cultuelle : l'interdit du paradis terrestre se présente comme un tabou alimentaire, la loi pascale implique les azymes, et le seul Code enregistré par le Jahviste est un « Décalogue cultuel » qui fait des trois fêtes saisonnières célébrées en Canaan des pèlerinages au sanctuaire du Dieu national, analogues à celui de l'antique Pâque. Il vient « voir » Dieu (Ex., XXXIV, 20 et le rattachement à la racine רָאָה, « voir » des sanctuaires patriarcaux, cf. Num., XIV, 14) comme c'était déjà le souhait des pieux égyptiens (A. Barucq, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte*, Le Caire, 1962, p. 397). Ce que Yahweh demande c'est la foi, le courage, la confiance dans les traditions et la vie de la nation.

γ. *Nationalisme et « Messianisme »*. — Yahweh est en effet le Dieu national. Dieu universel, adoré par Énos, fils de Seth, dès avant le Déluge, c'est lui qui se révèle à Abraham et à ses héritiers, lui qui délivre ceux-ci du joug étranger et leur donne une Loi par Moïse. Il devient alors *leur* Dieu. D'où l'optimisme du Jahviste. Optimisme national, non pas nationaliste : toutes les familles de la terre pourront se bénir en Abraham; la tribu de Juda, bien que détentrice du sceptre, comprend des fils de Shua, la cananéenne; Hobab, fils de Réuel le madianite, a part aux promesses, et même c'est un « ramassis » qui sort d'Égypte avec Moïse. Mais l'avenir appartient à Israël, car seul Yahweh son Dieu a pouvoir sur terre et il le donne à qui il veut.

Nous touchons ainsi au second des problèmes fondamentaux du Jahviste, le premier étant celui de la fidélité au Dieu des commandements, malgré la séduction de la sagesse égyptienne ou des cultes naturistes. Ce problème, c'est celui de la succession qui assure l'héritage du pouvoir venant de Dieu. (C'est un thème essentiel des textes mythologiques de Ras Shamra, cf. C. Virolleaud, *Légendes de Babylone et de Canaan*, Paris, 1949, p. 67, 71, 98.) Qu'il y ait dans la nation un chef humain gouvernant au nom du Dieu national, cela n'est discuté nulle part dans l'Orient du temps. Mais que l'héritier soit nécessairement le premier-né, comme semble le suggérer la nature, c'est ce que conteste le Jahviste. La prière d'Abel est exaucée de préférence à celle de Caïn; Isaac l'emporte sur Ismaël, Jacob sur Ésaü, Juda sur ses trois aînés et c'est lui qui, devant Joseph, sauve ses frères. Par ailleurs, on a souvent remarqué que, dans le Pentateuque, c'est le document J qui contient les prophéties messianiques (G. L. Guyot, *Messianism in the Book of Genesis*, dans *C. B. Q.*, 1951, p. 415-421) : le Protévangile en Gen., III, 15, qui annonce le salut par la descendance de la femme; la prophétie de Jacob sur Juda et le mystérieux *Shilo* (« celui auquel appartient le gouvernement » : Gen., XLIX, 10, expliqué par Ez., XXI, 32; cf. *D.S.B.*, VII, 153 sq.); les prophéties de Balaam sur le héros plus grand qu'Agag (Num., XXIV, 7 d'après le grec) et sur l'astre issu de Jacob (Num., XXIV, 17). Ce fait permet d'établir un rapport entre J et II Sam., VII, où Nathan annonce la pérennité du secours divin dans la maison de David le judéen (H. Schultze, *Die Grossreichsidee Davids, wie sie sich im Werk des Jahwisten spiegelt*, dans *Th. Lit. Zeit.*, 1957, p. 752).

4° *Composition, date et destinée de J.* — *a) J et la monarchie.* — Comme les œuvres historiographiques de Mésopotamie (cf. *supra*, 766), l'œuvre du Jahviste est une histoire de salut (H. W. Wolff, *Heilsgeschichte-Weltgeschichte im Alten Testament*, dans *Der evangelische Erzieher*, XIV, 1962, p. 129-136). Elle semble même bien avoir pour but la légitimité de la dynastie et du, ou des, sanctuaire(s) dynastique(s). D'après ce qui nous reste de l'ensemble de l'œuvre, il semble bien qu'elle ait eu pour but de partir des traditions écrites ou orales patriarcales ou mosaïques pour établir la légitimité du successeur du grand rassembleur de la terre d'Israël conquise par les tribus. C'est lui l'héritier des promesses divines dans lequel le peuple d'Israël peut mettre sa foi et son espérance religieuses. C'est à son sanctuaire que l'on peut rendre le culte national au Dieu national. D'ailleurs à cette époque la vie du roi c'est la vie du peuple, comme l'ont montré les études sur la « corporate personality » (W. Robinson, de Fraine...).

Ceci explique au mieux :

α. Comment J est en continuité non seulement avec les textes historiographiques cunéiformes, mais aussi avec les textes phénico-cananéens d'Ugarit. Ces textes, dont nous avons des copies en proto-hébreu du XIV^e-XIII^e s. av. J.-C., contiennent trois grands cycles : le cycle divin de Baal, le cycle royal de Keret, le cycle d'Aqhat, fils de Dan(i)el, qui n'est pas roi, mais « ġzr » (héros?), qui « juge » sur l'aire la veuve et l'orphelin. Les cycles d'Aqhat et de Keret sont très nettement centrés sur la naissance du fils héritier et les drames qui l'accompagnent; le mariage de Keret et la naissance de sa huitième fille qui, quoique la plus jeune, aura « la bénédiction du premier-né » (Keret III, III, 16 sq.) ont une importance capitale. Ceci se répercute même dans le cycle de Baal avec la naissance de *Rpu-B'l* (IV AB, 4^e tablette relative aux *Rephaïm*; cf. A. Caquot, dans *Syria*, XXXVII, 75 sq.; cf. *supra*, 765).

β. L'insistance donnée dans la trame de J à l'élection d'un héritier qui n'est pas le premier-né. C'est aussi le problème de la légitimité du fils de David, Salomon, dont l'auteur du Récit de la succession de David (II Sam., XIII-XX; I Reg., I-II) devait montrer la légitimité à travers les drames de cour qui avaient fait périr ses aînés. De même que Seth est substitué à Abel dont le sacrifice était accepté, mais que Caïn a tué (Gen., IV, 25).

γ. L'importance donnée aux femmes dans la trans-

mission de l'héritage. Ceci est mis en relief pour Ève (Gen., III, 15), Sarah (contre Hagar) et surtout Rebecca (Gen., XXIV; Jacob contre Ésaü). Or dans la succession de David on voit l'importance du rôle de Bethsabée et d'Abisag, voire le rôle de Mikal dans les démêlés de David et d'Ishbaal, fils de Saül (II Sam., III, 12 sq.; cf. 6-11). Ceci est en rapport étroit avec l'importance du rôle des reines mères dans les dynasties de l'Ancien Orient, appelées *Guebirah* en Israël (cf. G. Molin, *Die Stellung der « Gebirah » im Staate Juda*, dans *Theologische Zeitschrift*, 1954, p. 161-174; H. Donner, *Königin Mutter im A. T.*, dans *Festschr. Friedrich*, Heidelberg, 1959, p. 105-145; H. Cazelles, *La Mère du Roi-Messie dans l'A. T.*, dans *Maria et Ecclesia*, V, Rome, 1959, p. 39-56; W. Plautz, dans *Z. A. W.*, 1962, p. 30; R. de Vaux, *Institutions...*, I, 180-182).

δ. La présence de textes traditionnellement reconnus comme messianiques dans la couche J. Le messianisme eschatologique des Prophètes a pour point de départ la doctrine de l' « Oint de Yahweh » (I Sam., II, 10; XII, 3; II Sam., I, 14; XIX, 22; XXIII, 1, etc.) qui a un caractère sacré (I Sam., XXIV, 7...). L'oint de Yahweh est le roi et, par grâce, il transmet ce caractère sacré à son fils qui est fils de Dieu (II Sam., VII, 14); n'entrons pas pour l'instant dans plus de précision. C'est lui qui sauve le peuple des périls de par la grâce de Yahweh (I Sam., IX, 16). L'insigne de son pouvoir est le sceptre (*šebet*, *maṭṭeh*; de Vaux, *Inst.*, I, 160; Ps., II, 9; Am., I, 5...). Il est « lumière (*nér* ou *nyr*) » d'Israël (II Sam., XXI, 17) lui et sa dynastie (I Reg., XI, 36; XV, 4, etc.). On a là les vieilles images de l'idéologie monarchique orientale que nous retrouvons en Gen., XLIX, 10 (prophétie de Jacob; voir *D. B. S.*, VII, 153 sq.) et Num., XXIV, 17 (oracles de Balaam de J : astre issu de Jacob, sceptre issu d'Israël) et 7 (plus net encore dans le texte supposé par LXX). Enfin le gage d'espérance donné à Ève en Gen., III, 15 que va suivre la naissance de son premier-né, litt. « avec Dieu » (cf. C. Hauret, *Revue des Sc. Rel.*, XXXII, 1958, p. 365 sq.), semble être considéré par J comme l'archétype primordial du salut du peuple par la « descendance » de la reine mère (cf. *supra* et *Nouvelle Ève*, III, Paris, 1956, p. 91 sq.). De même que « l'innovation capitale du Jahviste... c'est (que) l'acte du premier homme... est le nœud de la relation historique entre l'homme et Dieu..., la faute d'Adam engage son existence terrestre, historique, et celle de toute sa race, dans la « maladie mortelle » (P. Humbert, *Démesure et chute dans l'Ancien Testament*, dans *Hommage à Wilhelm Vischer*, Montpellier, 1960, p. 80), la naissance de la descendance d'Ève est signe de la défaite du serpent.

ε. L'importance qu'attache le Jahviste à mentionner les actes de culte patriarcaux aux sanctuaires locaux où avaient régné des dynastes cananéens : Sichem (cf. lettres de Tell el Amarna), Ay, Bersabée, probablement Jérusalem (Gen., XXII; cf. *D. B. S.*, VII, 128); par l'acte religieux des Patriarches, la royauté de leur descendant, le Davidide de la bourgade de Juda, où vint le clan d'Ephrata, recueille les droits de ces dynastes dépossédés. On a remarqué depuis longtemps que la monarchie de David assimile sans détruire.

b) Moïse. — Mais si J, à l'instar de David, est en continuité historique avec l'Ancien Orient et s'il respecte dans une certaine mesure le caractère religieux reconnu à la monarchie (cf. II Sam., XXIII, 1-5) et l'espérance que les peuples avaient en leurs dynastes, il est surtout frappant de voir les distances qu'il prend vis-à-vis de l'idéologie monarchique du temps. L'astre issu de Jacob frappera Moab et Seth (Num., XXIV, 17), mais c'est d'Abraham et de Jacob que le roi d'Israël tient la promesse de bénédiction divine (H. Junker, *Struttura e Teologia del Genesi*, dans *Parole di Vita*, VIII, 1963, p. 171 sq.). De même que les textes des livres de Samuel favorables à la monarchie (et ils ne sont pas seuls) n'attribuent pas le salut au roi parce qu'il est roi, mais entendent le subordonner à la médiation de Samuel (dont les fils furent juges à Bersabée et qui était lui-même éphratéen), J subordonne le sceptre de Juda à la bénédiction de Jacob. Bien plus, il le soumet à la médiation de Moïse.

La place qu'accorde J à Moïse n'est pas aussi centrale que celle qu'on lui trouve dans E. Moïse est le dernier des Patriarches et, comme pour ces derniers, J s'attachera à son mariage et à sa progéniture en Madian (voir la répartition des textes, *supra*, 784). Mais Moïse en J est surtout le premier des libérateurs d'Israël, fonction royale par excellence (voir *supra*, 797 et II Reg., XIII, 5); il lui donnera une terre plantureuse, ruisselante de lait et de miel. Il a des droits royaux sans être roi, car « il est fils pour » la fille de Pharaon (Ex., II, 10*b*) qui lui donne son nom. Il conduit les Israélites à Cadès en leur donnant boisson et nourriture (fonction royale chez les Égyptiens; cf. Amenemhet Ier, dans *A. N. E. T.*, 419; l'hymne à Sésotris III, dans *A. N. E. T.*, 431 et plus complètement Frankfort, *La royauté et les dieux*, tr. fr., Paris, 1951). Il les protège de son bras levé contre Amaleq sans combattre lui-même. Il les mène à la montagne sainte du Sinaï en présence de Dieu. Il transmet les paroles divines écrites sur tables de pierre où sont réglées les conditions de l'accès du peuple à la présence du Dieu national. Tel le roi, il ne parle pas directement au peuple, il n'est pas prophète (Ex., IV, 13 sq.), mais il a son sacerdoce comme David ou le Pharaon ont le leur : c'est Aaron, le Lévite, qui apparaît brusquement dans le désert, reçoit l'investiture à Cadès avec les Lévites (Ex., XXXII, 29), participe au banquet sacré du Sinaï où, avec ses deux fils et les 70 anciens d'Israël, il contemple le Dieu d'Israël (Ex., XXIV, 10).

Le Dieu qui se révèle à Moïse lors de son séjour chez les Qénites-Madianites est le Dieu du Sinaï, le Dieu du buisson ardent *(seneh)*. C'est le Dieu qu'invoquait déjà Enosh, fils de Seth (probablement les *Sutu* nomades des textes cunéiformes et les *Shasu* nomades des textes égyptiens), et que connaissaient les patriarches comme leur Dieu personnel. Ce n'est pas une simple divinité de nature, faisant pousser la végétation du désert, mais un Dieu de feu, tel qu'il était apparu à Abraham (Gen., XV, 17). Certes, il assume les fonctions du grand Dieu sémitique de l'orage, ce que suggèrent les images de la théophanie en Ex., XIX, 16*a*-18 (et non d'une éruption volcanique : c'est la réserve qu'il faudrait apporter à l'important article de J. Kœnig, *La localisation du Sinaï et les traditions des scribes*, dans *Rev. Hist. et Phil. Rel.*, 1963, p. 2-31). Ce Dieu est maître de la nature non seulement au désert, mais en terre d'Égypte. Aussi les sept plaies d'Égypte que connaît J sont-elles des phénomènes typiquement égyptiens : la mortalité des poissons du Nil, les grenouilles, les moustiques, la peste du bétail, la grêle et les sauterelles. Yahweh en est le maître. Mais Yahweh veut délivrer son peuple de l'oppression égyptienne qui menace les mâles (Ex., I, 22). Aussi transforme-t-il le sacrifice au désert refusé par Pharaon en sacrifice de la Pâque où les premiers-nés d'Égypte sont tués, tandis que les maisons des Israélites sont protégées par le rite de l'agneau pascal (Ex., XII, 23); les Azymes deviennent le signe de la sortie d'Égypte (Ex., XXXIV, 18). Yahweh se révèle comme celui qui gouverne (*pâqad*, Ex., III, 16) Israël, grâce à l'intercession de Moïse, plus forte que les murmures du peuple.

c) La sagesse et la Loi. — Non seulement la royauté en Israël est subordonnée à Moïse, mais Moïse est aussi la figure qui doit garder Israël du modèle égyptien et de son impuissante sagesse politique. L'Égypte est l'oppresseur dont délivre le Dieu des Pères. Même si le serpent est symbole de fécondité en Canaan, il est aussi symbole de la puissance du Pharaon qui porte l'uraeus au front; la qualité que J attribue au serpent est la *'arummah*, l'astuce, terme de sagesse qui reparaît dans les Proverbes. Cette *'arummah* domine les hommes, mais elle est elle-même dominée par le gouvernement de Yahweh Dieu, dont les sentences judiciaires décident de la condition humaine et animale après les événements (Gen., III). Le sage par excellence c'est Joseph, l'habile ministre du Pharaon. Mais, pour J, la sagesse de Joseph n'est pas louée sans mélange; elle spolie les Égyptiens et elle n'est pas que bienfaitrice pour les fils d'Israël, car il voudrait bien ne garder près de lui que son frère Benjamin. Joseph n'est pas l'héritier, c'est le ministre; l'héritier, c'est Juda. C'est lui qui, dans J, a le grand rôle en défendant son frère et sa famille (Gen., XXXVII, 26 sq.; XLIII, 8 sq.; XLIV, 18 sq.). C'est lui qui procrée en Canaan et qui gardera le sceptre jusqu'à la venue du mystérieux *Shiloh* (XLIX, 10). Quant à Joseph, s'il a la meilleure part en Canaan (XLIX, 22-26) et sera le *nazîr* de ses frères, il utilise un bol magique (XLIV, 5), cherche par une certaine cautèle à ne sauver que Benjamin et profite de la famine pour acquérir toutes les terres d'Égypte au profit du Pharaon (XLVII, 13-26). J reste ainsi en défiance vis-à-vis de la sagesse égyptienne, de même que l'auteur de la succession de David n'est pas en admiration devant la sagesse *(ḥokmah)* d'un Jonadab ou d'une femme de Tékué. Les résultats de leur action à la cour de David seront aussi ambivalents que celle de Joseph établissant ses frères en terre de Goshen où ils seront opprimés par le successeur du Pharaon, ami de Joseph (Ex., I, 11 sq.). La bénédiction du Patriarche est plus efficace. L'habileté de Joseph arrive bien à obtenir double part en faisant bénir ses deux fils, Éphraïm et Manassé; mais il ne peut rectifier à son gré la volonté qu'a eue Jacob de conférer à Éphraïm le droit d'aînesse. Pour terminer, c'est sur la mort de Jacob et non sur celle de Joseph que s'attarde J. Malgré sa grandeur et la sympathie qu'il lui témoigne, Joseph n'est pas l'objet de ses préoccupations fondamentales, car trop lié dans son esprit à un système monarchique dont il connaît les dangers. La bénédiction de Dieu vient d'ailleurs, même si Dieu sauve par l'héritier de la dynastie qu'il a élue.

Les rois de l'époque rendaient des ordonnances et des décrets. L'obéissance des sujets à l'égard de ces décrets était d'ordre religieux, car les dieux étaient censés communiquer au roi les vertus adéquates de connaissance et de justice. Les lois de Hammourapi ne sont pas de Shamash, mais il reçoit de Shamash *kittum* et *mešarum* (V, 20); cf. H. Cazelles, *Études sur le Code de l'alliance*, Paris, 1946, p. 186; J. J. Finkelstein et M. Greenberg, dans *Y. Kaufmann Jubilee Volume*, p. 9; E. A. Speiser, *Authority and Law in ancient Orient*, 1954, p. 11 sq. A cause de cette autorité des décrets du souverain, représentant légitime du Dieu national, J parle peu de loi et se préoccupe davantage de la légitimité du représentant de Yahweh. Quand il blâme un acte, il préfère se référer à la coutume en Israël : cela ne se fait pas en Israël; cf. Gen., XXIX, 26; XXXIV, 14 (cf. II Sam., XIII, 12). Mais il connaît d'une part des prescriptions divines (Gen., II, 16; Ex., XXXIV, 11 [douteux]), et surtout des ordonnances dites *ḥôq* ou *ḥuqqah* (cf. Prov., VIII, 15). Ce terme vient d'une racine qui veut dire « graver », alors que les plus anciennes lois d'Israël n'étaient pas écrites, mais consistaient en une tradition orale (Van der Ploeg, *Studies in Hebrew Law*, dans *C. B. Q.*, 1950, p. 250 sq.; Zeev W. Falk, *Hebrew Legal Terms*, dans *Jour. Sem. St.*, V, 1960, p. 350). Le mot dénote « généralement la mise par écrit d'un décret de cour » (*ibid.*, 352; cf. *D. B. S.*, LOI ISRAÉLITE, VI, Paris, 1951, col. 500). Il est significatif que, dans J, les lois sont dites *ḥuqqim*, *ḥuqqôt* (Gen., XXVI, 5; XLVII, 22, 26; Ex., XII, 24 (?); XV, 25), même quand la rédaction ajoute un autre terme (*mišpaṭim*, qui sont peut-être à rapprocher des édits royaux de *mešarum* en Babylonie; cf. Ammizaduga, Kraus, *op. cit. supra*, 753; cf. Wiseman, dans *J. S. S.*, VII, 163 sq.). Le chef est appelé le *meḥôqéq* dans les passages « messianiques » (Gen., XLIX, 10; Num., XXI, 18) en rapport avec le sceptre (cf. Jud., V, 9, 14; Deut., XXXIII, 21). Le *ḥôq*, qui va être assimilé aux autres termes légaux, paraît bien à l'origine être l'édit royal inscrit dans les sanctuaires, comme l'édit d'Horemheb à Karnak, du genre des ordonnances royales hittites (E. von Schuler, *Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte*, Gratz, 1957; *Hethitische Königserlässe*, dans *Festschrift J. Friedrich*, Heidelberg, 1959, p. 435-472) ou assyriennes (E. Weidner, *Hof- und Haremserlässe assyrischer Könige*, dans *Archiv Or. Forsch.*, XVII, 1956, p. 257-294). Le texte de rénovation de l'alliance en Ex., XXXIV, qui devait être écrit sur tables de pierre comme le précise le préambule (Ex., XXXIV, 1-4), est probablement à l'origine un texte réglementant pour les officiers royaux la participation aux fêtes régulières (cf. les « notables » [?], *'açyley*, qui participent au banquet de Moïse en présence de Dieu [Ex., XXIV, 11], analogues aux élites qui entourent David et Saül [II Sam., XXIII, 8-39]).

d) La date. — La composition de J semble donc bien se référer à la légitimité d'une monarchie sacrale respectueuse des droits de Yahweh, le Dieu des Patriarches et de Moïse. Comme la critique l'admet de plus en plus (von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Pentateuch*, 63; L. Rost, dans *Suppl. Vet. Test.*, VII, 347; S. Herrmann, dans *Theol. Lit. Zeit.*, 1962, p. 572; M. Noth, *Zweites Buch Moses*, 202; H. Schmökel, dans *Z. A. W.*, 1949-1950, p. 319-321), l'époque de Salomon est celle qui convient le mieux à la rédaction du « document »; Bentzen toutefois reste réservé (« down to the disruption of Solomon's kingdom ») et Eissfeldt descendrait plus bas la date de composition. Le Jahviste traite du problème de la succession dans les termes où il se posait pour les contemporains du fils de David. Le Jahviste est certainement un auteur du royaume du Sud, car il utilise surtout des traditions anciennes constituées autour des sanctuaires du Sud : Hébron, Bersabée, Cadès, voire Jérusalem. Mais il ne polémique pas contre le Nord. Il retient le passage d'Abraham et de Jacob dans les sanctuaires de cette contrée, tels Sichem et Bethel. Il retient l'histoire de Joseph. Il n'oppose pas le Nord et le Sud et semble bien les unir non seulement dans les bénédictions de Jacob, mais déjà dans le grand tableau des naissances du ch. XXX (cf. col. 775). L'oracle de Balaam en Num., XXIV, 17 sq,. suppose la domination sur Édom et Moab; il se peut que, d'après I Reg., XI, 25, Édom soit redevenu indépendant dès le règne de Salomon avec Hadad, ce qui expliquerait l'addition de Gen., XXVII, 40 sur l'affranchissement d'Édom vis-à-vis d'Israël. Salomon est l'administrateur qui a importé sages et sagesse d'Égypte; ils vont corrompre la tradition d'Israël, d'où les inquiétudes manifestées par J vis-à-vis de l'Égypte et de l'astuce de ses ministres. C'est Salomon qui a fait construire le Temple à l'époque où le sanctuaire et ses fêtes assurent le plus de rayonnement au Dieu national. Les Israélites sont sédentarisés, les fêtes sont agricoles (Ex., XXXIV). Enfin le vocabulaire et la mentalité de J sont apparentés à ceux du récit

de la succession de David, dont E. Meyer a montré que c'était l'œuvre d'un contemporain qui avait connu la crise d'où Salomon sortit victorieux. Ce sont les mêmes procédés par scènes littérairement bien construites, et cependant bien liées. C'est la même psychologie, la même vivacité, voire bien des expressions semblables (le bien et le mal) pour décrire, avec la même discrétion, l'action de Yahweh, toute-puissante contre la sagesse humaine d'un Ahitophel.

e) La première rédaction. — Ceci est vrai de la rédaction finale de J, celle à laquelle nous devons les merveilleuses scènes du paradis terrestre, des errances d'Abraham, du mariage d'Isaac, de la tromperie d'Isaac par Rebecca, du second voyage des fils de Jacob avec le discours de Juda. Mais bien souvent il a fallu reconnaître, lors de l'analyse des textes, que le compositeur avait dû respecter et utiliser un texte plus ancien, une source plus archaïque. Les critiques l'ont appelée J1, J. Morgenstern l'a appelée K (Kénite ou Qénite), R. Pfeiffer Séïrite (ou South, cf. *Introduction...*, p. 159) et cela souligne son origine méridionale. Eissfeldt l'appelle laïque (L), antérieure à l'institution du sacerdoce. A. Lods remarquait qu'elle ignorait l'histoire du Déluge. C'est à E. Meyer que revient le mérite d'avoir vu que cette source aboutissait à une conquête par le sud. Ce ne peut être qu'une conquête limitée, faite par quelques groupes. Cette source est méridionale, même quand elle traite de Siméon et Lévi à Sichem, car elle devait expliquer pourquoi Siméon s'établit près de Bersabée (Jos., XIX, 2-8) et Lévi à Cadès (Ex., XXXII, 25-29).

Il y a grandes divergences entre les auteurs sur les versets à attribuer à cette source (qu'on appellera S avec Pfeiffer). Eissfeldt lui-même remarque (*Einleitung*[3], p. 233) que les récits manquent de lien (ziemlich unverbunden). On en a des traces en Gen., II-III (voir P. Humbert, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, 1940; voir p. 46 les trois doublets qu'il retient). Il est vraisemblable que le récit primitif n'avait qu'un arbre et que l'arbre de la connaissance du bien et du mal est un approfondissement sapientiel de J sur sa source primitive. Le ch. IV sur Caïn et Abel, la descendance de Caïn, la naissance du fils de Seth semblent bien de la même veine et provenir du milieu Qénite dont Caïn fut l'ancêtre éponyme. On attribuerait volontiers aussi à cette source VI, 1-4 sur les Nephilim, si archaïque, et l'ivresse de Noé avec la référence à Sem, Cham et Japhet, comme certaines des notices du ch. X sur Nemrod le chasseur et les Cananéens à Gerar et Gaza. On hésitera plus pour l'épisode de la tour de Babel (cf. *supra*, 772), les voyages d'Abraham en XII-XIII; l'épisode égyptien n'appartient pas à cette source S et paraît inséré pour tenir compte de la tradition du Nord qui fait venir Abraham du nord au sud sans passer par Hébron (cf. *D. B. S.*, art. PATRIARCHES, VII, 122). Avec Pfeiffer j'attribue à S quelques éléments de Gen., XIV (aux ℣. 21-24, peut-être 18 sq.). Les éléments J des ch. XV et XVI peuvent lui appartenir, ainsi que l'annonce de la naissance d'Isaac en Gen., XVIII, 1-15 (mais l'ensemble de la scène avec le beau diptyque encadrant l'intercession d'Abraham est plutôt de J que de sa source méridionale). L'anecdote sur l'origine des Moabites et Ammonites (XIX, 31-38) est dans la manière de cette source archaïque et la famille de Lot est vue sous un jour moins favorable qu'en XIX, 1-29. C'est aussi à cette source qu'il faudrait attribuer les éléments du ch. XXIV qui placent Isaac à Lahay Roy et sont mal adaptés au beau récit de J, l'épisode du plat de lentilles, et les passages du ch. XXVI qui conviennent mal à la synthèse jahviste : Isaac, et non Abraham, est le partenaire d'Abimelek à Gerar, a des contestations sur les puits et conclut le pacte de Bersabée. On attribuera également à la source méridionale les quelques éléments, signalés par les auteurs (par ex., Chaine), qui ne sont pas parfaitement harmonisés au récit du ch. XXVII sur la bénédiction d'Isaac. Il convient d'attribuer à la source méridionale ce qui, dans les récits J, suppose Ésaü en Séïr (cf. *supra*, 777) et ce qui, au ch. XXXIV, traite le viol de Dinah comme une affaire de famille se terminant par la dispersion de Siméon et Lévi quelque part dans le Sud où l'on retrouve les différentes listes de Séïrites, Horites... du ch. XXXVI utilisées par J (cf. *supra*, 779). Rien ne s'impose comme appartenant à la source méridionale dans l'histoire de Joseph, sauf peut-être la présence de Jacob à Hébron (Gen., XXXVII, 14), la mention de la terre de Goshen (à rapprocher du Goshen de Jos., X, 41; XI, 16; XV, 51) et le ch. XXXVIII : J n'a guère pu l'insérer dans son histoire de Joseph que parce que sa source le lui imposait. Dans le cycle de Moïse, il est probable que J doit à sa source méridionale ce qui se réfère à Raguel le madianite (et son fils Hobab), au Lévite Aaron, membre de la tribu de Lévi, qui lutte à Cadès (Ex., XXXII, 25 sq.). On se gardera d'attribuer à cette source l'idée que Yahweh va rester au Sinaï; il s'agit à notre avis d'éléments E, soucieux de marquer le péché du peuple qui interdit à Yahweh de lui donner sa présence personnelle. J'attribuerais volontiers aussi à S le décalogue rituel d'Ex., XXXIV, 18-26, du moins dans la forme antique établie par Juan Guilles Torralba (*Est. Bibl.*, 1962, p. 407-422) qui, avec Rowley (*R. H. P. R.*, 1952, p. 18; *From Joseph to Joshua*, Londres, 1950, p. 157 sq.), en reconnaît l'antiquité, et enfin ce qui traite de la conquête par le sud établissant en particulier les Qénites à Hébron avec Caleb, donc les oracles de Balaam de Num., XXIV, qui en 21-22 fait chasser les Qénites par Beor.

C. C. Simpson paraît avoir raison quand il date la rédaction de cette source du règne de David, vers 1000, lorsque David est roi à Hébron (*Interpreter's Bible*, 194). Les auteurs sont d'accord que ce J1 précède de peu la grande rédaction de J. Mais il avait déjà assez d'autorité pour que l'auteur de J, travaillant en fonction de la légitimité de Salomon (cf. *supra*, 800), ait dû le prendre pour base. Ce doit être le texte établissant la légitimité de David à Hébron; I Sam., XXIX, XXX nous raconte ses bons rapports avec les Qénites et Calébites, ses luttes contre les Amalécites (cf. Ex., XVII), ses alliances avec les Philistins (cf. Gen., XXVI). David établit sa légitimité en fonction du séjour d'Abraham à Mamré le lieu saint à 3 km d'Hébron, un centre religieux de la tribu de Juda, mais sans oublier Isaac à Lahay-Roy près de Cadès (Gen., XVI, 14) et à Bersabée, le lieu saint de la tribu de Siméon dont dépendait Siqeleg (Jos., XIX, 2-5); il y avait eu son premier gouvernement sous le patronage d'Akish, le philistin. D'ailleurs des fils de Samuel, éphratéens comme David (I Sam., I, 1; cf. XVI), avaient été juges à Bersabée (I Sam., VIII, 2). On verrait bien le lévite Abiathar, compagnon de David aux mauvais jours, rédacteur de cette source « méridionale », justifiant la royauté de David et le sanctuaire de Mamré en face des Saülides et de leur sanctuaire de Sichem ou de Bethel. Il est à remarquer que J. Lindblom estime que Gen., XLIX, 10 sur le sceptre en Juda conviendrait bien à cette période de la royauté de David (*The political Background of the Shiloh Oracle*, dans *Suppl. Vet. Test.*, I, 1953, p. 78-87).

Mais l'ensemble J incorpore les traditions du Nord et proclame la légitimité de la dynastie de David pour tout Israël. Sanctuaires du Nord, tribus du Nord sont unis dans les bénédictions de Jacob et les dits sur les naissances (Gen., XXX). Le rédacteur ne peut plus être Abiathar, expulsé à Anathot dès le début du règne de

Salomon. Il faudrait plutôt songer à Sadoq ou son fils Ahimaaç (auquel L. Rost pense pour la rédaction de la succession de David, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, Stuttgart, 1926; Vriezen, qui souligne aussi la relation des chapitres de Samuel avec la dynastie davidique, pense à Zabud, fils de Natan, *Orientalia Neerlandica*, Leyde, 1948, p. 187) comme rédacteur de ce texte, qui va devenir le texte biblique de base. Son autorité doit venir de ce qu'il a été conservé par le sacerdoce de Jérusalem pour établir la légitimité du sanctuaire dynastique, déjà évoqué peut-être en Gen., XIV, 18 sq.; XV, 5; XXII, 14 sq.

On voit ainsi les lignes de recherches qui permettent de mieux saisir la manière dont les traditions de Moïse ont été retenues dès cette première synthèse, les relations de cette synthèse avec l'historiographie de l'époque, et la valeur auctoritative du texte et de la législation qu'il contient.

II. Insertion des traditions E. — La vie du peuple d'Israël descendant des Patriarches, réglée par les coutumes et traditions orales ou écrites de Moïse, était ainsi exprimée dans un cadre monarchique où allaient historiquement s'insérer les prophéties messianiques sur l'héritier de David, porteur des promesses faites à Abraham, Isaac et Jacob. Mais ce cadre monarchique de Jérusalem parut trop peu mosaïque aux tribus du Nord qui, à Sichem, renvoyèrent David à sa maison, Israël à ses tentes et refusèrent d'avoir part et héritage avec David (I Reg., XII, 16). Le mouvement prophétique commence (Ahias de Silo...) qui, en face de monarques défaillants, s'appuie sur les traditions prémonarchiques. Élie fera le pèlerinage de l'Horeb (I Reg., XIX), Amos condamnera les transgressions de la loi, Osée mentionnera la mise par écrit de cette loi (VIII, 12) et sera particulièrement sévère pour l'institution de la monarchie (VIII, 4). Dans ce contexte prophétique les critiques placent la rédaction de la couche des textes élohistes. C'est elle en effet qui parle comme de prophètes d'Abraham (Gen., XX, 7), de Moïse (Ex., IV, 12; Num., XII, 6-8, mais sans lui appliquer le nom de prophète à la différence de Os., XII, 14), d'Aaron et Mariam (Ex., XV, 20; Num., XII, 2 et 6).

La bibliographie sur E est pratiquement la même que pour J (cf. Eissfeldt, *Einleitung*, 237; Bentzen, *Introduction*, II, 48; R. Pfeiffer, *Introduction to the O. T.*, 1941, p. 168 sq.). Nous mentionnerons Procksch, *Das Nordhebräische Sagenbuch*, Leipzig, 1906, typique d'une époque de la recherche; P. Volz et W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler, Ein Irrweg der Pentateuchkritik?*, Giessen, 1933; W. Rudolph, *Der « Elohist » von Exodus bis Josua*, Berlin, 1938, quitte à ne pas en accepter les conclusions (voir *supra*, 742); O. Eissfeldt, *Die Komposition von Exodus I-XII, Eine Rettung des Elohisten*, dans *Theol. Blätter*, 1939, p. 224-233; *Die Komposition der Bileam-Erzählung*, dans *Z. A. W.*, 1939, p. 212-241.

1° *Les textes élohistes.* — Il a été souvent traité (col. 771-791) des discussions sur les péricopes et versets à attribuer à E, car on ne peut préciser la strate J qu'en la distinguant des textes E. On retiendra des travaux de Volz et Rudolph qu'il ne faut pas multiplier les doublets; on n'oubliera pas que si, dans les additions à J, on discerne les constantes signalées par P. Humbert et A. Bentzen, les deux strates peuvent être moins parallèles qu'on ne l'a dit. J est déjà une synthèse et celle de E nous apparaîtra comme ayant un but différent, tout en étant à base de matériaux souvent communs, le G de Noth.

On n'a pas de trace sûre de E avant le ch. XV de la Genèse. Mais il y a des connexions entre XV, 1-2 et la campagne des coalisés au ch. XIV (cf. *Rev. Bibl.*, 1962, p. 327-332). La couche surgit dans un contexte de guerre et d'opposition aux Amorites (Gen., XV, 1-2, peut-être 6*b*, 7-8, 9*ab*α, 10*a*, 11 *partim*, 12*a*α*b*, 16, 17 en partie, 18*b* β). C'est un des textes qui a donné le plus de difficulté au rédacteur JE. On ne retrouve ensuite E qu'en XX, 1-17 ou 18 (Procksch), peut-être XXI, 1-2*a*, 6*b*-8 (très douteux, cf. col. 772), sûrement en XXI, 9-21 : épreuve d'Abraham, naissance d'Isaac et expulsion de Hagar. On retrouve E lors de l'alliance d'Abraham avec Abimelek en XXI, 22-24, 27, 31*b*-32, dans le sacrifice d'Isaac en XXII, 1-13 et 19 (remanié en 11-12). On n'est plus sûr de rien jusqu'au ch. XXV, où il doit y avoir un fond de tradition élohiste au milieu des doublets sur les naissances de Jacob et d'Ésaü, peut-être 25-26*a*, 27*a* β (Procksch) et 29-34 (le plat de lentilles, Gunkel, Chaine); mais voir col. 774. Une tradition E relate le songe de Bethel (XXVIII, 11-12, 17-18, 20-22) puis le mariage de Jacob chez Laban (XXIX, 15-17, 27*b*, 30, peut-être davantage). La longue péricope sur la naissance des fils de Jacob paraît supposer plutôt des traditions élohistes qu'une rédaction élohiste, sauf pour Issachar (XXX, 17-18), Zabulon (19-20*a*), Joseph (22*a*, 23) et Asher (13*a*); cf. col. 775.

On a vu (*supra*, 776) ce qu'il convenait d'attribuer à la tradition E des changements de salaire; XXX, 25 (en partie), 26, 27*a*, 28, 31*b* probablement, 32-33 (sauf *kol śeh ḫwm* et *ḫwm bkśbym*), 34*b*-35*a* probablement, 39-40*a*,42; XXXI, 2, 4-18*a*α*b*, 24. La rencontre de Jacob et de Laban selon E continue par XXXI, 24-25*a*, 28*b*-29, 32*b*-33*a*, 36-42, 44*b*-45, 46*b* et ce qui se réfère à une stèle et à un accord politique à Miçpah : probablement 49-50*a*, la stèle de 51, 52-53*a* (cf. *supra*, 777). Relèvent de E l'établissement à Mahanaïm (XXXII, 2-3), l'envoi des présents à Ésaü (14*b*-22) et les éléments du combat avec « l'ange », où Jacob reste seul au nord du Jabboq, a la hanche démise et franchit le fleuve à Penuel (XXXII, 24, 25*a*, 26*b*, 30 sauf la fin, 32). Jacob arrive à Sichem (XXXIII, 19-20) où il bâtit un autel avant de se fixer à Bethel (XXXV, 1-4, 14-15, car il est douteux que de E relèvent les anomalies du ch. XXXIV sur le rapt de Dinah). E connaît la naissance de Benjamin et la mort de Rachel à Ephrata (cf. *supra*, 779).

La tradition E aborde alors le cycle de Joseph avec les songes (au moins XXXVII, 9-11), le voyage à Sichem (12-13*a* sauf « Israël »), les éléments du ch. XXXVII qui se réfèrent aux Madianites, à Ruben, à la citerne (19-20, 22, 23*a*, 24, 28*a*, 29-30, 35*b*-36). Les chap. XL; XLI, 1-28, 32-34, 37-40, 50-54*a*, 55, 56δ; XLII, 1-4 sont vraisemblablement de E. Sur les versets de tradition E dans le ch. XLII, voir *supra*, 781. Les versets les plus caractéristiques de la couche E sont 8-9*a* et 29-37; sont aussi probablement de E 5*b*-6, 7*b*, 12-13, 16*b*-20, 22, 24*b*. On attribuera vraisemblablement à E les traditions inscrites en XLIII, 23*b* et XLIV, 16. E réapparaît dans la scène de la reconnaissance en XLV, 2-3, des éléments de 5, 7-9*a*, 15-19*a* (Pharaon est au courant de la venue de la famille de Joseph et fait envoyer des chariots), 25-26, et 27 en partie. Pour E, Jacob a à Bersabée une vision nocturne (XLVI, 2*b* [sauf « Israël »], 4; cf. Ex., III, 4*b*). On n'a plus de trace sûre de E avant XLVIII, 1-2*a* sur la maladie de Jacob et la bénédiction par le Patriarche des deux fils de Joseph (8, 9*a*, 10*b*, 11*b*, 15-16, 20-22) avec le don de Sichem conquis sur les Amorites. Jacob meurt (L, 2*a*), est pleuré des Égyptiens (3*b*). Tous les dignitaires du Pharaon accompagnent le corps (7*b*) et font le deuil à Abel-Miçraïm (11*b*). Joseph rassure ses frères, puis meurt en Égypte (L, 15-26, sauf 22) où leur garantit la protection de Dieu. Cette protection se manifeste car les deux accoucheuses des femmes des Hébreux craignent plus Dieu que l'ordre du Pharaon (Ex., I, 15-21; le peuple ne paraît donc pas aussi nombreux que le dit I, 7), appelé « roi » d'Égypte (cf. I, 8). Les éléments E de la naissance de Moïse sont difficiles

à préciser (au moins 6*b*-9, me semble-t-il). La péricope Ex., II, 11 sq. paraît devoir être attribuée à J, mais 13-14*a* pourraient être une tradition E qui n'est pas absolument requise par le mouvement de la péricope. Dans le récit de la vocation de Moïse nous avons attribué à E III, 1, 4*b* (correspondant à la vision de Jacob à Bersabée, Gen., XLVI, 2), 6, 9-15 sur la révélation du nom de Yahweh (et l'appel à Yahweh, III, 9-10 correspond à celui de Gédéon : Jud., VI, 13-14; cf. W. Beyerlin, *V. T.*, XIII, 1963, p. 9; sur l'aspect prophétique de Moïse, W. S. O. Rourke, *Scripture*, XV, 1963, p. 44-55), 21-22 (cf. XI, 2-3); IV, 9-12, 17-18, 20*b*. Moïse prend congé de Jethro, muni du bâton de Dieu. On peut hésiter sur l'attribution de IV, 21-23. Bien qu'on y parle de Pharaon et non de « roi d'Égypte », terminologie que préfère E, il me semble maintenant que cet ordre de Yahweh appelant Israël son premier-né comme Os., XI, 1 sq., est la rédaction E qui prépare la dernière plaie et introduit V, 1*b*-2, 4 (cf. *supra*, 784). Nous attribuerions à E la tradition selon laquelle la décision d'obliger le peuple à chercher lui-même la paille est la réplique à la démarche de Moïse (et Aaron) : V, 6-12, 23, probablement 17-18 qui fait quelque peu doublet avec 19; mais il faut faire la part de la rédaction JE. Puis la couche E connaît cinq plaies d'Égypte. Ce sont : la première sur l'eau changée en sang (VII, 17*b* avec le bâton; cf. IV, 20) et les quatre dernières : grêle (Ex., IX, 22-23*a*, 24*a*, 25*a*, 35*a* avec Couroyer; à mon avis 27*b* et 31-32 qui paraissent lier le sauvetage du froment et de l'épeautre au prompt repentir du Pharaon), les sauterelles (X, 12*b*, 14*a*, 15 [?]), les ténèbres (21 sq.; mais voir *supra*, 785, sur l'interversion possible des éléments de X, 9-10*a* et 24 sq.). E amorce en XI, 1*a*, 2-3 un départ accompagné des bonnes grâces des Égyptiens (cf. III, 21-22); ce départ a lieu en XII, 31-36 (31 en effet ne semble pas en harmonie avec 22—J— qui interdit de sortir avant le matin). On trouve alors la législation sur le rachat des premiers-nés dans la couche E (XIII, 1-2, 12-16).

Cette sortie d'Égypte par une route qui n'est pas celle des Philistins est l'exécution de la promesse de Joseph (XIII, 17-19). C'est alors que le roi d'Égypte change d'avis (XIV, 5*a*) et prend ses troupes (6*b*, 7*b*), d'où effroi des Israélites (10*a*β); ils reprochent à Moïse de les faire mourir dans le désert (11-12). L'ange de Dieu vient à l'arrière-garde (19*a*), dans « la nuée et l'obscurité » (20*b*), d'où le désastre de l'armée pharaonique (je verrais une tradition élohiste à la base de XV, 19) et Mariam la prophétesse célèbre Yahweh (XV, 20-21). Il y a certainement d'autres éléments de la tradition élohiste dans ce récit de la sortie d'Égypte, mais ils sont difficiles à préciser.

Les traditions E sur le désert apparaissent dès Ex., XIII, 18*a*. Peut-être en a-t-on une trace en XV, 26 (dont le vocabulaire juridique n'est pas le même qu'en 25). En tout cas on les retrouve en Ex., XVII, 5-6 : l'eau jaillit du rocher en Horeb grâce au *bâton* (cf. IV, 20*b*; VII, 17*b*). Il est probable que le rédacteur J a dû recevoir des traditions élohistes nordiques le terme de Massah, joint au Meribah de la source méridionale qui connaissait semblable miracle; en effet le Massah de Deut., IX, 22 doit venir des traditions élohistes du Nord (voir plus loin les rapports entre le Deutéronome et E) : XVII, 9*b*, sur le bâton de Moïse et la bataille de Raphidim livrée par Josué, doit venir également des traditions élohistes. J. Kœnig a montré récemment (*Sourciers, thaumaturges et scribes*, *R. H. R.*, CLXIV, 1963, p. 33 sq.) les divergences géographiques des versets de cette péricope. Je crois de plus qu'Horeb et Sinaï sont deux lieux distincts, quoique ayant exercé une fonction analogue dans l'Histoire du salut des tribus d'Israël. Mais E se préoccupait surtout à propos de l'Horeb de la rencontre de Moïse avec Jéthro et sa famille; deux fils de Moïse sont cette fois nommés : Gershom et Eliezer (prononcé autrefois Eliazr ou Elazr comme les noms ségolés, ce qui pose le problème des rapports d'Eliezer et d'Eleazar dans les traditions bibliques). Puis Jéthro donne ses conseils à Moïse et il est déjà fait allusion aux décrets et lois de Yahweh, *ḥuqqôt* et *tôroth*, en fonction de quoi Moïse ou ses aides jugeront *(šâphaṭ)* des causes *(dâbâr)* : Ex., XVIII.

Israël campe dans le désert en face de la montagne (XIX, 2*b*) où monte Moïse (3*a*). C'est là que E place la théophanie divine (XIX, 9, suite de 3*a* — sauf la fin, suture avec 3*b*-8, — 12-13*a*, 16*b*-17, 19*b*, 21) à laquelle le peuple ne peut prendre part : XX, 18-21 (cf. J. L'Hour, dans *R. B.*, 1962, p. 352, qui semble ne rien attribuer à J de 18-21). Moïse est le médiateur et c'est ici que sont insérés le Décalogue (XX, 1-17 avec quelques éléments rédactionnels comme 11-12) et le Code de l'alliance (XX, 23-XXIII, 14, plus 15-19 addition rédactionnelle pour harmoniser avec XXXIV, 18-26 quand ce texte devint Code de « rénovation » de l'alliance). La théophanie se conclut par des promesses d'assistance (l'ange, 20 sq.) contre les adversaires (27 sq.) dont on donnera le territoire à Israël (31); ce texte a été complété en fonction de XXXIV (le ℣. 23 fait double emploi avec 28 et vient de XXXIV, 11). L'alliance est alors conclue sur la base de ces paroles mises par écrit (XXIV, 3-8, avec addition de *mišpaṭim*, cf. *R. B.*, 1962, p. 355). Puis Moïse remonte avec Josué sur la montagne où il reste quarante jours et quarante nuits (XXIV, 13, 18). Il doit en redescendre quand Dieu lui révèle l'érection du veau, élohim d'or (XXXII, 7*b*-8*a*, 19*b*-20). Il intercède et Dieu promet pardon, envoi de l'ange, mais punition des coupables (30-35). D'où cérémonie de pénitence et dépouillement des parures depuis l'Horeb (cf. Gen., XXXV, 2-4—E) et départ avec la liturgie de la tente hors du camp, tente où seul Josué est présent (XXXIII, 7-11), Moïse même ne pouvant voir la face de Dieu (18-23) sur la montagne de Dieu. Ce pardon est accordé quand Dieu descend dans la nuée (XXXIV, 5-8). Scharbert (*Biblica*, 1957, p. 130-150) et R. C. Dentan (*V. T.*, 1963, p. 34-51) ont étudié ce passage et Dentan a montré qu'il était moins deutéronomique qu'on ne croyait, plus en rapport avec la littérature de sagesse. Mais il est antérieur à Ez., XVIII et même aux tendances à la rétribution purement personnelle du Deutéronome. Le mieux est de le rattacher à E qui, dans l'histoire de Joseph, tient la sagesse en haute estime. Il manque à l'étude de Dentan l'étude de la littérature extrabiblique, psalmique ou sapientielle. On quitte l'Horeb, montagne de Dieu, avec l'arche d'alliance en Num., X, 33-36 dans un contexte guerrier.

On a vu (*supra*, 789) que le fond du récit de la traversée du désert de l'Horeb à Cadès appartient à E : colère de Yahweh à Tabeéra, plaintes du « ramassis » qui a perdu la nourriture d'Égypte (Num., XI, 4*a*, 5-6), la manne (XI, 7-9) à Qibrot-hattaawa où prend place le don de l'esprit aux 70 anciens (XI, 16-17, 24-30) à la tente hors du camp, suivi de la polémique sur le don « prophétique » fait à Aaron et Mariam (XII, 2-8). E traite de la révolte contre Moïse non en XIII-XIV, mais en XVI, avec la révolte de Datan et Abiram, les rubénites. Les éléments E de la révolte consécutive à l'expédition de reconnaissance sont peu nombreux : la mention de Josué (XIV, 6*a*), l'ordre de faire demi-tour devant l'Amalécite et le Cananéen qui sont dans la plaine (XIV, 24*b*-25), avec la défaite d'Horma devant Amalécite et Cananéen (XIV, 41-45, peut-être 39*b*-40, ce qui expliquerait certain aspect de la révolte en XVI, 14-15). La révolte de Coré et d'Abiram, d'ordre politique (voir la discussion, col. 746), était sans doute consécutive à cet échec. Le récit est donc

vraisemblablement élohiste plutôt que jahviste et comporte XVI, 1*b*-2*a*, 12-15, 25-34 (sauf Coré de 27). C'est de Cadès où meurt Mariam (XX, 1*b*, peut-être de E) que Moïse demande passage au roi d'Édom (XX, 14-21) et le récit de base de la conquête transjordanienne paraît dû à E (cf. *supra*, 790), XXI, 10-XXII, 1 (sauf les insertions J : Num., XXI, 6-9, 16*b*-18 ou la citation du livre des Guerres de Yahweh, XXI, 14). C'est dans les steppes de Moab que Balaam prononce ses oracles. Relèvent de la tradition E (cf. *supra*, 791) : XXII, 2, 3*b*, 4*b*-5*a*, 8-10, 12-16, 19-20; XXII, 36-XXIV, 1*a*). Ruben et Gad s'établissent en Transjordanie (XXXII, 1, 5-33).

La fin du Pentateuque a été profondément troublée par l'insertion du Deutéronome, détaché ou non de la grande histoire deutéronomique. Il y a des indices qui font croire, avec Kuenen, que le Code de l'alliance, qui est élohiste, prenait place dans les plaines de Moab. En tout cas, on peut rattacher à E les éléments anciens qui, dans le Deutéronome, sont comme des blocs erratiques, aussi bien dans les discours d'introduction que dans les chapitres qui terminent le livre : villes lévitiques de Transjordanie (Deut., IV, 41-43 supposant une conquête du Basan par Manassé; cf. Num., XXXII, 33—E—divergeant de XXXII, 40, probablement J; sur Deut., IV, 45-49, cf. col. 816) et X, 6-9*a* qui continue l'itinéraire de Num., XXI, 10-13 (ou le précède, cf. Num., XXXIII,; ce ch. a des transpositions; Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, dans *Rev. Bibl.*, 1900, p. 273). Ce texte prépare Deut. XI, 29-30 et les malédictions de Deut., XXVII, 15-25 qui seront prononcées à Sichem par les Lévites (discussion du cadre XXVII, 1-8 par J. L'Hour, dans *R. B.*, 1962, p. 161, 174 sq. et I. Lewy, dans *V. T.*, 1962, p. 207; cf. col. 811). C'est à cette même couche que nous attribuerons une première rédaction du discours de Moïse en Deut., XXIX (cf. col. 816) introduisant XXXI, 1-2, 3*b* (et non 3*a* comme je l'ai écrit), 14*a*, 15 et 23, où Moïse mourant appelle Josue à la tente pour lui confier la conquête (je serais disposé à lui en attribuer plus). Il bénit les tribus avant de mourir (Deut., XXXIII). Les malédictions appartiennent à un genre littéraire très ancien (cf. S. Gevirtz, dans *V. T.*, 1961, p. 137-158 : *West Semitic Curses and the Origins of Hebrew Law*, et *V. T.*, 1963, p. 52-62 : *Jericho and Sichem*).

Ces textes orientés sont donc ordonnés à la conquête de Canaan et cela depuis Abraham, pour lequel retentit déjà le « N'aie pas peur » (Gen., XV, 1) que reprend Moïse pour Josué. C'est dans cette ligne, mosaïque et non royale, que se placent les textes de la conquête en Jos., I-XII et nous reconnaissons ici, sans réticences, la ligne générale du Pentateuque dégagée par von Rad et la critique classique. Josué exécute les volontés de Moïse, spécialement à Sichem. Les alternances de péché et de repentance constitueront la structure première du livre des Juges où l'on retrouve, comme dans E, l'élément prophétique (VI, 7 sq.); les textes antimonarchiques du livre de Samuel reflètent encore la théologie des textes E. Cela ne veut pas dire qu'il s'agisse là d'une œuvre continue car, à la différence des derniers chapitres du livre de Josué, les récits de la conquête en I-XII ont été groupés à leur manière (cf. le travail du *Sammler* de Noth). De plus il se peut que le texte de E reflète le modèle d'une alliance, d'un traité d'alliance entre Dieu et son peuple, selon le schéma des traités internationaux se terminant par les malédictions et bénédictions de Deut., XXVII et XXXIII, précédées d'une introduction historique et des stipulations (Code de l'alliance, Décalogue). Moïse est le personnage central, car c'est lui qui reçoit dans la tente ou sur la montagne sainte les oracles divins. Il n'est pas le sacrificateur, mais c'est sur la base des « paroles » qu'il a rapportées de la montagne et écrites dans un livre que le peuple s'engage dans l'alliance avec Dieu. C'est sur son ordre que les jeunes israélites immolent holocaustes et sacrifices après qu'ont été dressés un autel et 12 stèles, une par tribu (Ex., XXIV, 3-8). Mais Moïse l'a fait à l'instar d'Abraham (Gen., XV) et de Jacob (à Béthel, à Sichem et à Bersabée).

2° *Les préoccupations de l'Élohiste et ses sources.* — Avec des données très souvent semblables, c'est donc un autre aspect de Dieu et de son action qu'expriment les textes dits élohistes. Ils n'ont ni la vivacité ni le pittoresque du Jahviste : moins de vigueur dramatique, moins de flamme nationale aussi. Ils sont plus simples, plus coulants, voire plus ternes. On a souvent remarqué leur archaïsme. Récits et lois s'attachent au patrimoine national sans trop s'inquiéter de la conquête du monde. Le problème de la fécondité et du développement de la vie hante moins l'auteur que celui de la conservation de l'héritage promis aux Pères et conquis par Josué, le disciple de Moïse. Quoique on en ait discuté, il semble bien que l'Élohiste ait constitué un récit continu, centré sur les tribus du Nord. Dans l'affaire de Joseph, Ruben, l'aîné, tient la place qu'avait Juda chez le Jahviste. Ce sont aussi les récits élohistes qui parlent des Araméens, dont il faut délimiter les frontières avec Israël; les habitants du pays sont plutôt des Amorréens que des Cananéens. Quand il s'agit des récits du Sud, l'Élohiste semble parfois n'être qu'un décalque assez pâle du Jahviste et ne connaître que par lui les traditions sur Abraham, Hagar et Bersabée.

Ce que l'Élohiste perd en dynamisme, il le regagne en profondeur morale. Son sens du péché est plus affiné que celui du Jahviste. Il lui répugne qu'Abraham ait pu être soupçonné d'avoir menti à Abimélek et il précise bien que Sara était la demi-sœur du patriarche (Gen., XX, 12). Il connaît la manière dont Jacob a fait croître ses troupeaux, mais chez lui il n'y a pas duperie : c'est Dieu qui a protégé Jacob en empêchant Laban de lui causer du préjudice (Gen., XXXI, 4-13).

Aussi, chez lui, la Révélation et la Loi sont-elles plus morales que cultuelles. Le don de Dieu, c'est de faire clairement connaître à son peuple les fautes à éviter. Les fondements de la Loi, qui s'expriment dans le Décalogue, concernent les devoirs envers Dieu et envers le prochain. Ces devoirs sont précisés ensuite dans le Code de l'alliance, où le respect du prochain et de ses biens est sanctionné par des coutumes et des préceptes *(mišpâṭim* et *debârîm)* auxquels Dieu donne sa sanction. L'Élohiste sait, comme le Jahviste, que toute vie et tout bien viennent de Dieu, mais il ne décrit plus cette union de Dieu et de l'homme en termes de paternité ni en fonction de rites de fécondité. Pour lui, il s'agit de volontés unies en une *alliance* que les deux contractants doivent respecter. Cet aspect des choses n'était pas ignoré du Jahviste; mais celui-ci écrivait à une époque où la vitalité d'Israël paraissait capable de tout absorber, capable d'assimiler Canaan et les nations. Les ruptures nécessaires apparaissent avec plus de relief chez l'Élohiste : l'homme a plus de précautions à prendre pour rester uni à Dieu !

En effet, selon lui, la volonté de l'homme peut défaillir radicalement, jusqu'à prendre Yahweh pour un vulgaire Baal. D'où son insistance sur la spiritualité de Dieu. Le vrai Dieu est le Dieu de la conscience et des commandements. Surtout qu'on n'en fasse ni statues ni représentations ! Il ne s'agit plus tant de *voir* Dieu au sanctuaire, comme chez le Jahviste (Ex., XXIV, 10) : il faut au contraire se rappeler qu'on ne saurait aller à Dieu avec des yeux de chair : « Nul ne peut voir Dieu et vivre » (cf. Ex., XXXIII, 20 sq.;

xx, 19). Aussi chez lui les anthropomorphismes tendent-ils à disparaître et c'est en songe que Dieu apparaît à Abraham, Abimélek, Jacob et Joseph. Non que Dieu s'éloigne de l'homme; mais l'homme doit prendre conscience qu'il lui faut se spiritualiser pour ne pas s'éloigner de Dieu.

Une semblable défiance vis-à-vis de Canaan et de ses conceptions naturistes se retrouve chez les Prophètes : chez Amos et surtout chez Osée. On discerne déjà dans la rédaction élohiste un écho du mouvement prophétique commençant. L'Élohiste fait souvent allusion au culte et ne le réprouve pas, mais il en craint les déviations. Il admet la Pâque et les sacrifices de substitution, tel celui d'Abraham (Gen., xxii, 1-13); mais il critique Aaron et les banquets auprès du veau d'or (Ex., xxxii, en partie). Dieu bénit Lévi; mais ce qu'offre Lévi, ce ne sont pas tant des sacrifices d'animaux et de végétaux que l'encens et la fumée des holocaustes, et sa fonction essentielle est de faire connaître les volontés de Dieu par l'Urim et le Tummim (Deut., xxxiii, 8-10).

L'Élohiste, tout tourné vers la tradition mosaïque, celle du désert, a donc retenu des traditions et des coutumes très anciennes, voire archaïques · ainsi archaïsaient les Rékabites au temps des Prophètes (Jer., xxxv, 1-11; II Reg., x, 15). Tout compte fait, sa rédaction trahit une époque plus récente que celle du Jahviste. Comme les Prophètes, il envisage la nécessité de la pénitence et du pardon (Ex., xxxii, 30). Ce n'est pas tant la connaissance du mystère messianique qu'il prépare, que celle du mystère de la rédemption, esquissé à travers les anciennes traditions historiques d'Israël.

Les textes majeurs de cette strate littéraire sont le Code de l'alliance et le Décalogue.

« L'accord est de plus en plus général aujourd'hui sur l'antiquité du *Décalogue* » (J. L'Hour, dans *R. B.*, 1962, p. 353, n. 271; cf. W. Eichrodt, *Historia Mundi*, ii, Berne-Munich, 1953, p. 352, 386); cf. *D. B. S.*, ii, 341-351 (art. Décalogue par A. Eberharter, « mosaïque dans sa substance..., avec traces de rédactions ultérieures ») qui connaît R. H. Charles, *The Decalogue*, Édimbourg (2e éd., 1926), mais pas l'important ouvrage en sens contraire de S. Mowinckel, *Le Décalogue*, Paris, 1927. De fait, la position de Mowinckel n'a pas été suivie. On ne dirait pas que le Décalogue est « né comme règle religieuse et morale dans le cercle des disciples d'Ésaïe » (p. 160); cf. J. J. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, Berne, 1958; *30 Jahre Dekalogforschung*, dans *Theol. Rundschau*, 1961, p. 189-239, 281-305; H. H. Rowley, *Moses and the Decalogue*, dans *Bull. of the J. Rylands Lib.*, 1951, p. 81-118; id., dans *R. H. P. R.*, 1952, p. 7-40; A. Alt, *Kl. Schriften*, i, 322 sq. M. Noth, *Das Zweite Buch Moses*, 134 sq. hésite à admettre une rédaction antérieure à l'époque prophétique. H. Reventlow, *Gebot und Predigt im Dekalog*, Gütersloh, 1962, distingue plusieurs étapes dans la constitution du Décalogue, dont la plus ancienne, celle des formules apodictiques (ici à la 2e personne), pourrait remonter à Moïse, car on peut de moins en moins apporter d'objections solides à cette datation (p. 94). Semblables données en effet se trouvent dans des textes prémosaïques. Nous remarquerons que le mot « maison » ne signifie pas nécessairement maison de pierre, mais peut signifier quelque chose comme « maisonnée » et n'implique donc pas une construction stable. Mais avec J. J. Stamm et Reventlow on observera que les premiers commandements sont d'un autre style, se rapprochant davantage de la proclamation du droit divin au cours d'une cérémonie d'alliance ou de rénovation d'alliance (J. J. Stamm, *op. cit.*, 30, 54). Un catalogue de prescriptions de Moïse, listes analogues à celles du Livre des Morts du Nouvel Empire égyptien, quoique d'un esprit très différent, a donc pu être mis en œuvre à l'époque de prophètes comme Amos et Osée.

Le *Code de l'alliance* (cf. *D. B. S.*, v, 503, 516) reste considéré comme la plus ancienne collection de sentences juridiques (Alt, *Kl. Schriften*, iii, 143), quoique J. Morgenstern (*H. U. C. A.*, 1962, p. 59-105) étage sa rédaction entre 842 et le ive s. Jean L'Hour (*R. B.*, 1962, p. 363 sq.) insiste sur les éléments de sédentarisation qu'il contient et estime « gratuit » d'affirmer que « la tendance du Code est d'imposer une compensation en nature plutôt qu'une compensation en argent » (contre Cazelles, *Études sur le Code de l'alliance*, 134). Il rattache le texte à l'entrée des tribus conquérantes en Canaan, concluant le pacte de Sichem. Les éléments de sédentarisation sont indubitables. Reste à savoir si les lieux de culte sont des lieux de culte établis par les Israélites ou ceux que fréquentaient déjà les Patriarches, si la compensation en argent l'emporte sur la compensation en nature (alors que Ex., xxi, 22 sur l'indemnité se présente comme une exception à la règle plus fondamentale du talion des versets suivants), si un Code, établi en Palestine après la conquête des villes, garderait un tel silence sur la vie urbaine, si vraiment les *debârim* de Ex., xxiii, 15-19 sont sans contacts littéraires immédiats avec ceux d'Ex., xxxiv (Eissfeldt, *Einleitung*², 255 : « Die beiden Abschnitten gleichen sich weithin bis aufs Wort »)... Comment enfin s'adaptent l'un à l'autre les deux documents de Sichem : malédictions de Deut., xxvii et Code de l'alliance dans l'hypothèse susdite? Josué ne se présente pas dans la tradition biblique comme un législateur, mais comme le disciple du législateur Moïse et l'exécuteur de ses œuvres. Il y a certainement pour E, en Ex., xx-xxiii, une source mosaïque parmi d'autres.

3° *Date et lieu de rédaction.* — Ces sources mosaïques, écrites ou orales, ont donc été mises en œuvre à l'époque prophétique. Comme Gen., xv, 7, qui appartient vraisemblablement à E (cf. *Rev. Bibl.*, 1962, p. 334 sq.), mentionne Ur des Chaldéens, cette mise en œuvre ne peut être antérieure au ixe s. av. J.-C. où pour la première fois les textes cunéiformes parlent des Chaldéens en Mésopotamie. Par ailleurs, l'œuvre est certainement antérieure à la chute de Samarie, car l'ensemble de la critique reconnaît aux textes E une origine nordique. J. Schildenberger l'a encore rappelé récemment (*Moses als Idealgestalt eines Armen Jahwes*, dans *Mél. Gelin, A la rencontre de Dieu*, Le Puy, 1961, p. 78) à propos de l'importance de Josué l'éphraïmite dans ces textes et L. Rost, *Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen*, dans *Zeitschr. für Theol. und Kirche*, liii, 1956, p. 5 sq. (voir cependant les hésitations de O. Eissfeldt, *Einleitung...*, 242). E est centré sur Sichem et non Jérusalem. J. L'Hour vient en effet de brillamment démontrer les rapports de Deut., xxvii (et Ex., xxiv, 3-8) avec l'alliance conclue par Josué à Sichem (Jos., xxiv). Mais, partant comme d'une donnée de l'histoire deutéronomiste, et victime du petit nombre d'études actuelles sur les textes élohistes, il a été amené à considérer comme interpolations dans le Deutéronome et l'histoire deutéronomique des textes dont il reconnaît par ailleurs le fond ancien, et à admettre des transferts là où il y a probablement le tuf primitif du texte prédeutéronomique. Le vocabulaire se retrouve en Jud., xvii-xviii, et l'épisode de Mika (émigrant au Nord) n'est pas postdeutéronomique; il se rattache au démembrement du royaume du Nord, 732, ou à sa chute, 722 (xviii, 30, 31) et paraît fort antérieur au second appendice du livre des Juges. La structure des livres des Juges et de Samuel est fort antérieure à l'histoire

deutéronomiste, alors même que l'éditeur de l'histoire deutéronomiste y a mis quelques retouches. Nous ne verrons pas dans Jos., XXIV un texte postérieur à l'édition deutéronomiste du livre de Josué, mais un texte plus ancien (E2 de Burney), dont Jos., XXIII donne une facture deutéronomique. La connexion des textes, si bien soulignée par J. L'Hour, s'explique au mieux par leur appartenance à la même couche élohiste. Leur disposition actuelle s'explique non par des interpolations mais par l'imbrication des textes élohistes dans les textes deutéronomiques ou réciproquement. Ce ne sont pas des textes qui se construisent les uns sur les autres, mais des textes qu'un rédacteur doit fusionner, car ils ont une autorité égale dans la communauté pour laquelle il travaille. Reste que E comme le Deutéronome lui-même (cf. *infra*, 820) vient du Nord, ce que confirment les rapports de E avec la rédaction la plus récente de l'histoire de Gédéon, époux d'une sichémite (sur cette rédaction, cf. W. Beyerlin, dans *V. T.*, 1963, p. 1-25), et avec les oracles d'Osée (R. Rendtorff, dans *Zeit. für Theol. und Kirche*, 1962, p. 152 sq.).

Ce lien des textes avec Sichem est d'une grande importance pour préciser le caractère et la date des textes E. Dans les traditions de la Bible, Sichem n'est pas la capitale d'une monarchie, mais le centre religieux de ce groupement organique des tribus que l'on appelle « amphictyonie », surtout depuis les travaux de M. Noth (*Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart, 1930, p. 67 sq., sur Sichem; cf. *D. B. S.*, VII, 140). Ce groupement religieux a une importance capitale dans la vie de l'Israël prémonarchique; J. Dus lui reconnaîtrait même un style spécial dans les hymnes (*Zeit. A. T. Wiss.*, 1963, p. 45-54). En tout cas, il paraît difficile de contester que cette amphictyonie n'ait eu pour base la grande cérémonie commémorative d'alliance célébrée depuis Josué dans le cadre de l'Ébal et du Garizim. Mais le discours de Jos., XXIV marque bien la différence entre la maison de Josué attachée à Yahweh et les autres tribus qui ont à se convertir. L'alliance conclue par Josué est encore une alliance du type des traités du II^e^ millénaire. C'est moins une cérémonie d'alliance entre le peuple et la divinité qu'un traité où des tribus concluent une alliance devant la divinité comme témoin (voir aussi H. W. Wolff, *Jahwe als Bundesvermittler*, dans *V. T.*, 1956, p. 316-320). Selon la terminologie de ces anciens traités d'alliance, l'édition élohiste du Décalogue appelle les fidèles israélites les « amis » de Dieu (cf. W. L. Moran, dans *Cath. Bibl. Quar.*, 1963, p. 85). Mais c'est une édition, comme la finale rédactionnelle du cantique de Débora (Jud., V, 31*b*) : elle est rédactionnelle, car il faut suivre la lecture *difficilior* du texte massorétique qui a « ses » amis à la 3^e^ personne, alors que le stique précédent a « tes » ennemis à la seconde.

La confédération de Sichem avec son rite d'alliance est donc à la base des textes E. Mais le rédacteur élohiste met en œuvre cette ancienne donnée historique pour exprimer l'alliance de Yahweh et de son peuple Israël. Du schéma du traité d'alliance, E va reprendre : *a)* les traditions historiques sur l'histoire d'Israël; — *b)* les stipulations précédées d'une sorte de titulature divine (Ex., XX, 1); — *c)* le rite d'alliance avec stèle témoin substituée à la divinité témoin (Jos., XXIV, 27; cf. Gen., XXXI, 52; Ex., XXIV, 4 et Deut., XXVII, 8); — *d)* les malédictions; cf. Deut., XXVII, 15-25, avec addition du ℣. 26, qui donne le chiffre 12 des 12 tribus [en changeant le rôle des Lévites; comparer les ℣. 12 et 14]; — *e)* les bénédictions qui sont les bénédictions de Moïse sur les 12 tribus (Deut., XXXIII, où Joseph est intentionnellement dédoublé en Manassé et Éphraïm au ℣. 17). Ainsi s'explique la manière dont E parle de *Sepher*. Le mot peut désigner une inscription et non un livre [cf. *Kalamu*, *Sfire*]. Primitivement le *sepher* de l'alliance peut avoir été l'inscription commémorative. Mais en Ex., XXIV, 7, le texte parle de « prendre *(lâqaḥ)* le *sepher* » et ceci implique un livre, car on ne prend pas une stèle comme on prend un livre. E enregistre donc ici la tradition du livre écrit par Moïse en Moab avant la conquête, qu'il joint à la tradition de l'inscription des malédictions écrites par Josué sur la stèle de Sichem. De même, certaines des difficultés signalées par Lohfink dans la composition de Deut., XXIX (cf. *infra*, 814) s'expliquent au mieux si l'on admet à la base de ce chapitre un discours de Moïse lié aux futures imprécations de Sichem, sans bénédictions (Deut., XXIX, 1, 3, 4*a*, 5-10*a* α, 13-14, 17-20); comparer Deut., XXIX, 1 et Ex., XX, 22*b*. Ce discours de Moïse serait à la base du discours de Josué, XXIV, comme Deut., XXVII prépare le rite de Sichem. De qui E tiendrait-il ces traditions mosaïques? Selon toute probabilité, du clergé de Dan qui descendait de Moïse par Gershom (Jud., XVIII, 30); et la Bible nous permet de suivre les avatars de Dan, fils de Bilhah, depuis ses contacts fâcheux avec Ruben près du Nébo (Gen., XXXV, 22; XLIX, 4) jusqu'à Laïs-Dan (Jud., XVIII), en passant par le pays de Samson.

C'est donc déjà avec E que le Pentateuque prend sa forme de traité d'alliance entre Dieu et son peuple sous la forme des traités antiques, ne serait-ce que pour le détourner des alliances politiques que critiquent les Prophètes (Os., VII, 11; Is., XXX, 1), histoire qui ignore tout du rôle sacral de la monarchie, même celle de David, car elle s'adresse aux tribus du Nord qui, précisément à Sichem, ont rompu avec la dynastie de David (I Reg., XII; cf. les textes antiroyalistes d'Osée et de I Sam.). On verrait bien cette histoire rédigée au temps d'Élisée, lorsque le prophète s'est déjà montré aux yeux du peuple comme un médiateur de salut, à l'instar de Moïse, dont Josué, comme les rois, doivent être les disciples. Josué, comme les rois, peut graver des décrets, *ḥuqqim* (Jos., XXIV, 25), mais le seul vrai médiateur de droit divin *(mišpâṭ)* est Moïse qui a reçu les paroles *(debârim)* à l'Horeb et les a unies aux *mišpâṭim* en Moab avant de mourir. Tout le monde reconnaît (voir J. L'Hour, dans *R. B.*, 1962, p. 350-352) que le Code de l'alliance n'est pas à sa place lors de la Révélation sur la montagne de Dieu (Horeb pour E et Deutéronome), mais qu'il a dû céder la place au Code deutéronomique lors de la fusion de E et de D. Le mieux me paraît de le situer après Deut., IV, 41-43 que nous attribuons à E (voir *supra*, 807) et après le texte E à la base des ℣. 45-49, que l'historien deutéronomiste reprendra plus à fond en Deut., I-III. Ces versets annoncent en effet des *ḥuqqim* et des *mišpâṭim* qui ne sont pas donnés et que le Deut. annoncera à nouveau sous une autre forme en XII, 1. Le Code de l'alliance était suivi de la cérémonie d'alliance, XXIV, 4-8 (sans le doublet de 3), où il n'est plus question du Décalogue, les dix paroles inscrites sur pierre par Dieu même, mais d'un livre écrit par Moïse, du choix de la tribu de Lévi (Deut., X, 6-9) qui allait jouer un rôle important dans l'alliance de Sichem prescrite à Josué (Deut., XXVII, 1, 4-7 ou 8, 12-26) avec bénédictions et malédictions.

Mais la rédaction et l'insertion des textes deutéronomiques allaient bouleverser la physionomie du texte élohiste. A bien des points de vue ils en sont très proches, mais c'est une autre rédaction, qui suppose la chute du royaume du Nord. La difficulté de l'étude des textes élohistes vient, à mon avis, de ce que c'est une rédaction prophétique de textes anciens, rédaction qui elle-même a dû subir deux autres modifications : fusion des textes élohistes avec les textes jahvistes, fusion de ce JE avec la littérature deutéronomique.

Avant même de traiter de la fusion de J et de E, il convient de traiter du Deutéronome.

III. Deutéronome. — Les alexandrins avaient déjà reconnu le caractère de « seconde loi » au Code contenu dans le 5e livre du Pentateuque, sans doute par une traduction inexacte de la « copie » de la loi que devait faire le roi (Deut., xvii, 18). La date de cette seconde loi est capitale pour l'intelligence de l'ensemble de la Torah. Déjà S. Jean Chrysostome (*Hom. in Matt.*, ix, 4; cf. *P. G.*, lvii, 181) et S. Jérôme (*In Ezechiel.*, i, 1; *P. L.*, xxv, 17) avaient entrevu le lien de cette loi avec la réforme de Josias décrite en II Reg., xxii-xxiii, et Voltaire avait émis une idée analogue.

C'est Wilhelm Martin Leberecht de Wette qui allait établir cette vue sur de solides bases critiques (sur de Wette, cf. R. Smend, dans *Theologische Zeitschrift*, 1958, p. 107-119). Né en Saxe en 1780, formé sous l'influence de Herder à Weimar, il rédigea en 1805 sa *Dissertatio critica qua Deuteronomium a prioribus libris diversum alius cujusdam recensoris opus esse monstratur*. O. Eissfeldt a pu écrire *qu'il y avait là le point d'appui d'Archimède qui allait permettre de mettre en place la critique du Pentateuque*. Voir aussi A. Bentzen, *Die Josianische Reform und ihre Voraussetzungen*, Copenhague, 1926. L'intérêt pour le livre ne s'est pas affaibli, surtout depuis qu'on a mis en relief son importance pour la rédaction de l'Histoire deutéronomique, c.-à-d. du livre des Rois joint à un remaniement des livres historiques précédents (Josué-Samuel) et même Deutéronome (cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle. 1943; W. Harrington, *A Biblical View of history*, dans *The Irish Theological Quarterly*, xviii, 1962, p. 207-222). Il s'est même accru depuis qu'un courant critique de plus en plus fort ne voit plus dans ce livre la *pia fraus* qui aurait soutenu la réforme de Josias, mais le résultat du travail des milieux lévitiques du royaume du Nord (A. Welch, *The Code of Deuteronomy, a new Theory of its Origin*, Londres, 1924; *Deuteronomy, The Framework of the Code*, Londres, 1932; G. von Rad, *Deuteronomiumstudien*, Gœttingue, 1948, *Die Herkunft des D.*, 41-49 : « in den Traditionen der alten Jahwe Amphictyonie »; A. Alt, *Die Heimat des Deuteronomiums*, dans *Kl. Schriften*, ii, Munich, 1953, p. 250-275; F. Dumermuth, *Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen*, dans *Z. A. W.*, lxx, 1958, p. 59-97; G. E. Wright, *Deuteronomy*, dans *Interpreter's Bible*, ii, Nashville U. S. A., 1953 : « the Deuteronomic tradition stems ultimately from the Shechem sanctuary where it was preserved and developed... », p. 326; G. Minette de Tillesse, *Sections « Tu » et sections « Vous » dans le Deutéronome*, dans *Vet. Test.*, xii, 1962, p. 29-87 : « tradition du Nord révisée et complétée par un traditionaliste du Sud », p. 56, n. 1; Lohfink, dans *Biblica*, 1963, p. 492).

Ajoutons, comme complément à cette bibliographie et à celle donnée en *D. B. S.*, v, 528 sq.: R. de Vaux, *Institutions de l'Ancien Testament*, ii, 182-186 et *passim;* J. Hempel, *Die Schichten des Deuteronomiums*, Leipzig, 1914; R. H. Kennett, *Deuteronomy and Decalogue*, Cambridge, 1920; H. Cunliffe-Jones, *Deuteronomy*, Londres, 1951; T. S. Crichton, *Deuteronomy*, Édimbourg, 1951 (dans la ligne de Welch); O. Bächli, *Israel und die Völker*, Zürich, 1962 (réservé); G. T. Manley, *The Book of the Law, Studies in the Date of Deuteronomy*, Londres, 1957 (ne semble pas avoir bien vu la force des arguments critiques; on discutera en particulier ce qu'il dit sur la loi d'extinction des dettes [p. 102 sq.], son interprétation de la loi de centralisation [p. 131 sq.], l'explication qu'il donne de l'expression « prêtres-lévites » [p. 104 sq., où le grand texte Ez., xliv, 10 sq. n'est pas même mentionné]); E. Nicholson, *The Centralisation of the Cult in Deuteronomy*, dans *V. T.*, 1963, p. 380-390; J. M. Myers, *The Requisites for Response, on the Theology of Deuteronomy*, dans *Interpretation*, xv, 1961, p. 14-31; G. von Rad, *Ancient Word and Living Word, ibid.*, p. 3-13; B. Maarsingh, *Onderzoek naar de Ethiek van de Wetten in Deuteronomium*, Utrecht, 1961 (sur l'éthique); cf. W. Eichrodt, dans *Bi. Or.*, 1963, p. 6; O. Eissfeldt, *Das Lied Moses Deuteronomium xxxii, 1-43...*, dans *Sachs. Ak. Wiss.*, civ, Berlin, 1958; A. Caquot, *Remarques sur la loi royale du Deutéronome*, dans *Semitica*, ix, 1960, p. 21-32; J. L'Hour, *Une législation criminelle dans le Deutéronome*, dans *Biblica*, xliv, 1963, p. 1-28; W. L. Moran, *Some Remarks on the Song of Moses*, dans *Biblica*, 1962, p. 317-327; N. Lohfink, *Der Bundesschluss im Land Moab*, dans *Bibl. Zeit.*, vi, 1962, p. 32-56; *Die Bundesurkunde des Königs Josias*, dans *Biblica*, xliv, 1963, p. 261-288 et 461-498, surtout 480-498, et nombre d'articles qu'on trouvera dans les listes du P. Nober dans *Biblica*.

1° *Composition du Deutéronome.* — La structure du Deutéronome est nette : des discours, ch. i-iv, v-xi, xxviii-xxix-xxx, encadrent un Code (xii-xxvi) et sont suivis de textes relatifs à la mort de Moïse (xxxi-xxxiv) avec lesquels le ch. xxvii n'est pas sans connexions. Mais, à une analyse, même superficielle, il apparaît que cette structure ne donne pas la clé de la composition du livre, ne serait-ce qu'à cause des nombreuses suscriptions qu'on trouve dans le livre : « Telles sont les paroles » (i, 1), « telle est la *tôrah* » (iv, 44), « voici les *ḥuqqim* et *mišpâṭim*» (xii, 1), « voici les paroles de l'alliance » (xxviii, 69) (où j'avais vu, dans la *Bible de Jérusalem*, la conclusion du discours; mais voir Lohfink, p. 32, note 4) et xxxiii, 1 : « Voici la bénédiction ». Des reprises dans les discours, des doublets dans les lois (sur les dîmes en particulier) montrent aussi que, derrière cette structure, il y a une histoire de la composition du Deutéronome comme de son insertion (ou fusion) dans d'autres contextes littéraires. Pourquoi, brusquement, est-ce Dieu qui parle et non Moïse (vii, 4; xi, 13, 18; xvii, 3 (?); xxviii, 20 *in fine;* xxix, 4-5)?

a) La méthode. — Pour retrouver l'histoire de la composition du Deutéronome, plusieurs méthodes sont à utiliser; aucune ne doit être négligée.

α) La *critique littéraire*, qui remarque des unités. — Ainsi il y a une longue section historique en ix, 7-x, 5, au milieu de textes parénétiques. De même, le ch. iv est une parénèse qui suit les ch. i-iii plus historiques.

β) L'étude de la *structure de chaque unité*, comme N. Lohfink (*Darstellungskunst und Theologie in Deut. i, 6-iii, 29*, dans *Bi.*, 1960, p. 105-134; *Der Bundesschluss im Land Moab*, voir *supra*, col. 812 et 814), Baltzer et Reventlow l'ont faite. Ces auteurs remarquent l'importance du vieux schéma des traités, devenu thème de discours à l'instar de Jos., xxiv, dans nombre des péricopes du Deutéronome.

γ) *L'étude de fils conducteurs.* — Ainsi la distinction des sections « tu » (adresse au singulier) et des sections « vous » (adresse au pluriel) est loin d'être un critère vieilli comme certains le disent. Il est d'un maniement difficile, mais a été mis en valeur par Hospers et Minette de Tillesse. J. H. Hospers (*De numeruswisseling in het Boek Deuteronomium*, Utrecht, 1947) a montré que le « pluriel » ne se trouvait qu'exceptionnellement dans le Code (par ex., xii, 1-12; de fait c'est dans les traités qu'on a trouvé des alternances de « tu » et de « vous »). On ne peut donc suivre Steuernagel qui avait essayé de retrouver deux documents parallèles, un de sections « tu » et l'autre de sections « vous »; Hospers a aussi montré que dans les ch. i-iv et xxx, les sections « tu » apparaissaient comme une addition à un discours « vous ». Reste que, de l'avis

unanime, du ch. v au ch. xxviii les sections « vous » paraissent postérieures aux sections « tu ». Minette de Tillesse a donné des arguments, dont l'ensemble impressionne, pour faire des sections « vous » l'apport de l'historien deutéronomiste qui a inséré le Deutéronome primitif (sections « tu ») dans l'ensemble Deut., i-iv, Josué-Rois, c.-à-d. l'histoire deutéronomique de Noth. On a vu plus haut qu'il fallait tenir compte aussi des vestiges du document E; ils constituent eux aussi un récit suivi, qui a une autre portée que le Deutéronome, mais lui est souvent parallèle.

b) Données vraisemblables. — On est ainsi amené à l'hypothèse suivante sur la rédaction de l'actuel Deutéronome.

α. Sous la double influence, d'une part, de la littérature de sagesse et de ses exhortations aux disciples, d'autre part, du mouvement prophétique qui n'admet pour Israël d'alliance qu'avec le seul Yahweh (d'où la rédaction du « document » E exprimant la vie d'Israël sous la forme d'un traité d'alliance), se développe une *prédication* qui s'appuie d'une manière très souple sur ce même schéma des traités d'alliance. Non seulement elle s'exprime en Jos., xxiv, mais dans ces commentaires de tel ou tel des commandements du Décalogue. Von Rad a insisté sur cette prédication qu'il attribue aux Lévites comme éléments préalables au Deutéronome (*Theologie..*, 218 sq.); cf. Reventlow, cité par Lohfink (p. 34, n. 12); Deut., vi, 4-25 serait un « sermon sur le premier commandement ». On trouve également ces discours deutéronomiques dans le livre de Jérémie (Mowinckel C). Avec P. Ackroyd (*The Vitality of the Word of God in the O. T.*, dans *Annual of the Swedish Theological Institute*, i, 1962, p. 16 sq.), la parénèse me paraît plutôt venir de la littérature sapientiale.

β. Sermons et lois ont été réunis en un *texte unique*, rédigé comme une adresse de Moïse au peuple réuni en Moab. C'est l'ensemble des sections « tu », Deut., v, 1*aβ*, 6-21; vi, 2-13, 15, 17*b*-25; vii, 1-4*a*, 6, 8*b*-11, 12*b*-24, 25*b*-26; viii, 2-19*a;* ix, 1-7*a;* x, 12-15*a;* x, 20-xi, 1; xi, 10*a*, *c*, 12, 14*b*-15, 29; puis l'ensemble du Code, sauf xii, 1-12; xiii, 1*a*, 4*b*-5, 6*b*, 8, 14*b;* xiv, 1, 4-21*a;* xx, 2-4, 18; xxii, 24; xxiii, 5; xxiv, 8*b;* enfin xxvii, 2*b*-4, 5-8; xxviii (sauf 62); xxix, 2, 4*b*, 10*b*-13; enfin xxx, 18-19*a*. Ces versets sont parfois si imbriqués dans la couche des sections « vous » que, pour être lisible, une traduction doit renoncer ici à être trop littérale (ainsi celle dont je suis responsable dans la *Bible de Jérusalem*). Mais l'étude de la « contextualité » (Minette de Tillesse) montre que la fidélité au texte permet de mieux dégager l'histoire du texte et sa théologie. Sermons introductoires et lois ont le même style parénétique. Cet ensemble est, comme le document E, basé sur le schéma des traités d'alliance, avec disparition de l'élément historique, tels les traités d'Assarhaddon, et prédominance de l'exhortation d'influence sapientiale. Le Deutéronome est en continuité avec l'œuvre élohiste. La montagne sainte est l'Horeb. C'est, à quelques variantes près, le même Décalogue qui y est révélé et dont le Deutéronome va être le commentaire et l'application. Le salut national préoccupe D comme E, plus que l'expansion d'Israël dans le monde. Yahweh est toujours l'Élohim qui punit et fait miséricorde (v, 10; vii, 12). Il a fait alliance avec son peuple et lui a donné ses lois, ordonnances et commandements, *debârim, ḥuqqim, mišpâṭim, miçwôt.* Israël a été mis en possession, il s'agit de garder cette possession de la terre promise.

Cette adresse mosaïque à Israël reprend l'héritage élohiste et par suite dérive en droite ligne de Moïse. Elle n'évoque plus les Patriarches que comme les détenteurs des promesses divines. Moïse domine de toute sa grandeur l'histoire d'Israël. C'est de lui que vient l'arche d'alliance où la Loi est déposée (xxxi, 26, où le « vous » vise les lévites et non le peuple; ce n'est pas une section « vous »). Si la figure des Patriarches s'estompe, c'est que leur souvenir est lié à celui des sanctuaires locaux qui ont contaminé la religion des conquérants. La centralisation du culte en un seul lieu semble bien affirmée, même dans les sections « tu », comme en Deut., xii, 14. Malgré Oestereicher, Welch et Manley, on ne peut guère comprendre « le lieu que choisit Yahweh dans l'une de tes tribus » autrement que comme une loi de centralisation. Deut., xxiii, 17, de forme parallèle, n'implique pas une pluralité de lieux : le fugitif n'en choisit qu'un. Reste à savoir si le lieu choisi par Yahweh est Sichem (= Garizim; cf. texte samaritain de xxvii, 4), centre de l'amphictyonie (en liaison avec la tradition E), Bethel (Dumermuth) ou Jérusalem (supposé par l'historien deutéronomiste du livre des Rois), qui possède le sanctuaire de la dynastie davidique.

γ. Ce texte, qui reprenait sous forme originale la tradition élohiste, n'a pas été reconnu au début comme texte auctoritatif. Même quand Josias entreprend sa réforme sur la base du Deutéronome (voir *supra*, 813), il ne peut en assurer l'exécution intégrale à Jérusalem (II Reg., xxiii, 9, à comparer à Deut., xviii, 6-7). Ce texte semble avoir été repris dans une synthèse non plus législative, mais historique : *l'histoire deutéronomique.* Cette histoire reprenait des éléments anciens (cycles de la conquête, de Samuel, David, Élie, Élisée) et jugeait les rois d'après la loi deutéronomique. Il est possible que cette grande histoire ait été préfacée par une nouvelle édition du Deutéronome, discours de Moïse incorporant cette fois-ci les ch. i-iv et les fragments « vous ». Ils mettent en relief la médiation de Moïse et insistent sur la menace qui pèse sur Israël.

δ. Puis le Deutéronome ainsi constitué a été détaché de la grande histoire deutéronomique pour *prendre place dans les anciens textes* sur l'activité législative de Moïse. Si, comme je le crois, il faut attribuer à E Deut., iv, 41-49 (sauf 44); x, 6-9*a;* xxvii, 1*a*, 4-7 ou 8, 12-25 ou 26; xxix, 1-20 en partie (voir col. 812); xxxi, 1-2, 3*b*, 14*a*, 15 et 23; xxxiii, cette imbrication de deux textes auctoritatifs a pu précéder l'addition des fragments « vous ». Le discours E de Moïse en xxix, au pluriel, aurait motivé la rédaction au pluriel des additions historiques et parénétiques (*supra*, col. 815). Le Deutéronome, discours au singulier, prend la place de l'ancien Code de l'alliance qui, avec sa conclusion (xxiv, 4-8), est reporté au Sinaï et le Décalogue est repoussé de quelques versets au détriment de l'harmonie du récit (*supra*, 806).

ε. En tout cas, lors de la canonisation du Pentateuque, avec fusion des lois JED dans le cadre sacerdotal, le Deutéronome est *détaché de l'histoire deutéronomique* et reçoit probablement au ch. xxxiv un complément « sacerdotal ». Voir plus loin.

2° *Théologie du Deutéronome.* — Sections « tu » et sections « vous » ne diffèrent, quant à la théologie, que par des nuances; cf. *V. T.*, 1962, p. 13. Le Deutéronome a une théologie très ferme qui donne de nouvelles dimensions à la théologie des textes élohistes.

a) Dieu reste le *Dieu des Patriarches*, le Dieu puissant qui dirige et protège celui auquel il s'est révélé. C'est le seul qu'il faut écouter et, très probablement (comparer avec ix, 1), il faut comprendre vi, 4 comme une affirmation de monothéisme : « Écoute Israël : Yahweh notre Dieu est un Yahweh unique ». Dieu est maître de la nature, de la vie et de la fécondité : pluie et sources (xi, 10-15), reproduction des animaux, fécondité humaine (xxviii, 4). Il dispose du sort des nations et d'Israël, il dispose de leurs ressources. Il leur a donné un territoire et peut le leur retirer (i-iii; iv, 38; vi, 10 sq.).

Les anciens qui viennent trouver Moïse affirment qu'ils ont vu Yahweh, sa gloire et sa grandeur (v, 24) et, en v, 4, Moïse dit : « Face à face Dieu a parlé avec vous sur la montagne du milieu du feu », mais il ajoute aussitôt que le peuple n'est pas monté sur la montagne (v, 5). C'est sur l'audition de la parole que le Deutéronome insiste le plus. Le Deutéronome ne contredit pas l'affirmation de l'Élohiste que « nul ne peut voir Dieu sans mourir » (Ex., xx, 19; xxxiii, 20) et le peuple craint ce sort, même en ne faisant qu'entendre la parole (v, 24-26; xviii, 16). Mais le Deutéronome n'entend pas non plus nier ce « face à face » avec Yahweh, grâce divine qu'enregistrerait le Jahviste à des conditions données. Le Deutéronome garde beaucoup d'expressions anthropomorphiques pour désigner la présence surnaturelle et l'action du Dieu d'Israël. Non seulement sa face c'est sa présence, mais sa main est sa puissance, son bras, son énergie, et son regard, en quelque sorte, sa providence.

Mais ce Dieu n'est pas un être que l'on puisse saisir par les sens. Aussi ne veut-il être défini et représenté par aucun être sensible. Les prohibitions sont très fortes : pas plus figure d'astres et d'animaux que figure d'homme ou de femme (Deut., v, 8; iv, 16-19). Ces représentations évoquent trop l'idolâtrie cananéenne, l'illusion que la divinité est liée à la statue qui la représente. Il deviendrait un de ces « autres dieux » qui ne sont pas le Yahweh de l'Horeb (xii, 29 sq.). D'où cette théologie du « Nom de Dieu » qui est un des traits du Deutéronome. Au lieu d'affirmer qu'au sanctuaire on trouve la présence, la face de Dieu, le Deutéronome dira que Dieu a choisi un « lieu pour y faire habiter son nom ». C'est des Cieux qu'il parle, iv, 36; I Reg., viii, 30, deutéronomiste, précisera même que c'est là qu'il réside. L'arche d'alliance n'est plus son trône, mais le lieu où est déposée la Loi (xxxi, 26), à côté des tables du Décalogue (x, 3-5); cf. de Vaux, *Institutions...*, ii, 127 sq. Dieu est présent sur terre par sa loi, sa parole; c'est son témoin, ainsi que les cantiques où son nom est invoqué (xxxi, 19 sq.; xxxii).

b) Ce Dieu est avant tout le *Dieu d'Israël*. La formule « Yahweh, ton Dieu ou votre Dieu » est une des expressions caractéristiques du Deutéronome, même si elle est préparée par des textes élohistes comme Ex., xx, 2; Deut., xxvii, 5-7. Deut., xxxii, 8 va jusqu'à dire (texte des LXX, confirmé par Qumrân, dans *B. A. S. O. R.*, n° 136, 1954, p. 12; *V. T.*, 1959, p. 343; *Z. A. W.*, 1955, p. 40 sq...) que lorsque Dieu donna à chaque nation son héritage, il fixa leurs limites suivant le nombre des *beney-elohim*, mais il s'est réservé Jacob comme sa portion, sa part (cf. vii, 6). Yahweh est la puissance de vie qui fait subsister Israël au milieu des nations et lui donnera expansion et victoire. Dans les textes jahvistes, Yahweh est le Dieu de la dynastie, père de l'héritier royal avec lequel le peuple fait corps, « personnalité corporative », dirait W. Robinson. Dans les textes élohistes, il est le Dieu qui fait alliance avec les douze tribus réunies en un *'am*, peuple. Dans la théologie du Deutéronome, ce peuple est le peuple élu et, plus qu'un *'am*, c'est un *qahal* (cf. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, Stuttgart, 1929; J. D. W. Kritzinger, *Qehal Jahve*, Kampen, 1957 [*circa*]). Dieu est le Dieu qui conduit son peuple (vi, 10; vii, 1); cf. A. Gros, *Je suis la route* Paris-Bruges, 1961, p. 49 sq.

Le Deutéronome a une théologie de l'élection et de l'élection gratuite. Ce n'est plus, comme dans les textes assyriens, l'élection d'un dynaste, et la racine *bâḥar*, « élire », ne se réfère plus aux guerriers « d'élite » qui entourent le monarque comme au temps de Saül, de David (I Sam., ix, 2; II Sam., vi, 1; xvii, 1; xxiv, 12). L'élection est un mouvement de la pure volonté libre de Yahweh qui « s'est choisi son peuple parmi toutes les nations qui sont sur la terre » (vii, 6). Ce n'est pas à cause de ses qualités humaines, de son nombre ou de son courage qu'Israël a mérité cette élection (vii, 7). K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels*, Giessen, 1928; cf. H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, Londres, 1950; T. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, Zurich, 1953; H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, Zurich, 1960; A. Feuillet, *Universalisme et élection d'Israël*, dans *Bible et Vie chrétienne*, xv, 1956, p. 7 sq.; E. Jacob, *Theologie...*, 163-170 avec bibliographie. Cette élection ne s'explique que par l'amour de Dieu (vii, 8), amour passionné et jaloux (vi, 15) qui ne supporte aucune infidélité, aucun lien avec les autres dieux auxquels sont liées la puissance et la fécondité des autres peuples, « plus puissants et plus nombreux » qu'Israël (vii, 1). C'est par cette théologie de l'élection que le Deutéronome ouvre le fidèle à la connaissance intime de l'amour en Dieu et pour Dieu. Ce n'est plus seulement la notion d'alliance transcendant celle de parenté par le sang, ni même celle de mariage ou contrat de mariage, comme dans Osée, c'est celle de don gratuit reposant sur un amour-don qui dépasse l'homme; W. L. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the love of God in Deuteromy* (*C. B. Q.*, 1963, p. 77-87), rattache cette notion d'amour à « l'amour » qu'exigeait de son vassal le suzerain dans les traités orientaux comme l'enregistrait déjà l'éditeur élohiste du Décalogue (Ex., xx, 6); cette origine est vraisemblable, mais c'est aux prophètes que l'on doit la connaissance de la profondeur de cet amour.

Ce peuple élu est une communauté structurée, un *qahal*. Dieu a donné à son peuple une terre, un « bon pays » (par ex., vi, 18; viii, 7), dont il n'avait pas planté les vignes ni construit les villes (vi, 11); il lui donne de plus des institutions. Déjà l'Élohiste transmettait aux anciens une part de l'esprit de Moïse (Num., xi, 25) et associait des chefs à sa fonction judiciaire (Ex., xviii). Le Deutéronome transforme cette institution et la sacralise en adjoignant au juge le prêtre lévite (xvii, 9). Celui-ci reçoit un statut (xviii, 1 sq.) ainsi que le prophète (xviii, 9 sq.) et le roi (xvii, 14 sq.; cf. A. Caquot, *Remarques sur la loi royale du Deutéronome*, dans *Semitica*, ix, 1959, p. 21-33; K. Galling, *Das Königsgesetz im Deuteronomium*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, lxxvi, 1951, p. 133-138). Même une institution aussi « charismatique » que la guerre sainte va recevoir une régulation au nom du Dieu d'Israël (Von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zurich, 1951). On voit ainsi comment la loi de Dieu, la parole de Dieu, pénètre et sacralise de par un don gratuit la vie de son peuple. C'est un organisme sacré dont les linéaments se dessinent.

c) Le principe de vie de cet organisme, dont l'héritage passe de génération en génération, *c'est la Loi* à laquelle le roi même est soumis (xvii, 18 sq.). Cet organisme est durable : le Deutéronome insiste sur le fait que Dieu ne parle pas pour la seule génération présente à l'Horeb ou en Moab, mais pour ses descendants. Tels les maîtres en sagesse, les Israélites qui entendent transmettront à leurs fils ce qu'ils ont entendu et reçu (vi, 20 sq.) : les instructions, lois et coutumes. Leur ensemble forme une *Torah*, un corps de doctrine orientant la foi et dirigeant les mœurs. Ceci est peut-être préparé par des textes élohistes, si Deut., xxvii, 8 (doublet de 3) et 26 (voir *supra*, 811) sont de E. C'est en fonction de cette Torah qu'on opte pour la vie ou pour la mort (xi, 26 sq.). Mais la Torah n'est pas une simple série de préceptes ou de sentences. Elle est intériorisée. « Cette Loi que je te prescris n'est pas au-delà de tes moyens, ni hors de ton atteinte. Elle n'est pas dans les Cieux qu'il te faille dire : « Qui

montera aux Cieux pour la chercher, que nous l'entendions pour la mettre en pratique? » Elle n'est pas au-delà des mers qu'il te faille dire : « Qui ira pour nous au-delà des mers pour nous la chercher, que nous l'entendions pour la mettre en pratique? » Car la Parole est tout près de toi, *elle est dans ta bouche et dans ton cœur* pour que tu la mettes en pratique » (xxx, 11-14). Le ch. iv reprend la même doctrine en présentant la Torah comme la Sagesse d'Israël. Les peuples avides de cette sagesse politique qui assure prospérité et bonheur reconnaissent avec admiration qu'Israël, de par sa Loi, a cette sagesse : « Il n'y a qu'un peuple sage et avisé, s'écrient les peuples, c'est cette grande nation ! Quelle est en effet la grande nation dont les dieux se fassent aussi proches que Yahweh notre Dieu l'est pour nous chaque fois que nous l'invoquons ! Et quelle est la grande nation dont les lois et les coutumes soient aussi justes que toute cette Loi que je vous présente aujourd'hui », dit Moïse (iv, 6-8).

La Torah dans le cœur et le nom de Yahweh sur les lèvres dans l'unique sanctuaire national, c'est l'idéal du Deutéronome. D'où ces efforts pour atteindre le cœur de l'Israélite en le faisant méditer sur Dieu et son action dans l'histoire nationale. Yahweh est un père qui conduit et instruit ses enfants. Il s'est révélé et il a donné cette connaissance à ses enfants par sa Parole : « Les choses cachées sont à Yahweh notre Dieu; mais les choses révélées sont à nous et à nos fils pour toujours, afin que nous mettions en pratique toutes les paroles de cette Loi. » Cette théologie demande à l'homme qu'il aime son Dieu « de tout son cœur, de toute son âme, de toutes sa force (ou ses biens) » (vi, 4 sq.), comme Dieu lui-même l'aime. La Révélation est déjà conçue comme un don divin qui fait participer l'homme à la vie intime d'un Dieu capable de plus d'amour que l'homme réduit à ses propres forces. Sur l'éthique du Deutéronome, cf. B. Maarsingh, *Onderzoek naar de Ethiek van de wetten in Deuteronomium*, Winterswijk, 1961 (avec résumé en anglais : *Inquiry in the laws of D.*).

3° *Date du livre et de ses éditions.* — Le Deutéronome ne se présente pas comme une innovation, mais comme un rappel. On ne saurait attribuer à Moïse un texte qui suppose déjà la pratique de la monarchie et la possibilité d'un monarque étranger (xvii, 14-15), une économie commerciale et non plus agricole (comparer xv, 1 sq. et Ex., xxiii, 11), une influence du courant de sagesse qui mène bien loin de la sagesse salomonienne, et une expérience des prophètes (et du prophétisme, xviii, 18 sq.) qui dépasse celle de l'Élohiste. Le Deutéronome est traditionnel, il reprend de vieilles coutumes (surtout les collections xx-xxv), mais il les présente dans une synthèse nouvelle. Cette synthèse est postérieure à la rédaction de l'Élohiste, car la législation de l'Élohiste (Code de l'alliance) est plus archaïque que la sienne, tant par les institutions que par l'état économique et social. Elle est par ailleurs antérieure à la réforme du roi Josias (622), qui s'appuie sur elle pour détruire les sanctuaires locaux et faire de la Pâque non plus une célébration locale mais une fête nationale à Jérusalem.

Hölscher avait montré que le Deutéronome ne correspondait pas à l'état de la Judée sous Josias, mais Welch en a tiré une conclusion opposée à la sienne : au lieu de reporter le Deutéronome à l'exil, il fallait y voir l'écho des préoccupations du royaume du Nord (voir en particulier le chapitre sur les « Officials », *Code of Deuteronomy*, 87 sq.). Il montrait comment les lois et les exhortations se rattachaient au Nord, à des dates d'ailleurs variées. Von Rad a remarqué que le milieu lévitique auquel se rattachaient ces textes n'était pas le milieu judéen et indiquait le milieu des Lévites du Nord (*Deuteronomium Studien*, 48). Alt souligne les rapports avec les prophètes du viii^e s. (comme Osée) et l'indépendance de D vis-à-vis du courant judéen faisant de Yahweh le souverain de tous les peuples (*Kleine Schriften*, ii, 271). Or, pour le Deutéronome, le prêtre c'est le lévite, et le lévite qui habite dans les bourgades d'Israël; mais ce lévite est un économiquement faible, tels la veuve et l'orphelin que le riche israélite doit soutenir lors du pèlerinage au sanctuaire central (xii, 12; xiv, 27). Le lévite peut d'ailleurs élire domicile à ce sanctuaire central (xviii, 6 sq.), mais le clergé de Jérusalem n'admit pas cette disposition (II Reg., xxiii, 9). Loin de voir dans la composition du Deutéronome une *pia fraus*, inventant un texte au bénéfice d'une centralisation du culte à Jérusalem, il semble que le clergé du lieu ait surtout redouté l'afflux des lévites (diminuant les revenus de chacun) et ait défendu ses propres traditions (Loi de sainteté) en face de cette codification où il ne se reconnaissait pas.

La loi deutéronomique est dominée par la loi de centralisation. Le ch. xii en contient plusieurs formulations. La législation des fêtes va beaucoup plus loin que le Code jahviste d'Ex., xxxiv; en ce sens Deut., xvii, 8 institue au « lieu choisi par Yahweh » une instance judiciaire supérieure. Pour le livre des Rois qui exalte le Temple de Jérusalem et juge la valeur des rois suivant leur attitude à l'égard des sanctuaires locaux, le lieu choisi est certainement Jérusalem. A notre avis, quand Jérémie appelle à revenir à Sion (xxxi, 6; cf. xxx, 9; ii, 8 « Où est Yahweh »; iii, 17; viii, 19...), c'est en fonction de la même doctrine. Ces appels sont expliqués au mieux par l'hypothèse de Volz, selon lequel Jer., xxx-xxxi suppose une prédication à Israël captif, que les Judéens rappellent au sanctuaire et à la dynastie de David lors de la décadence assyrienne. Il serait tout naturel que Josias et Jérémie se soient appuyés sur un texte et des coutumes du Nord comme le Deutéronome pour rallier ce Nord à un moment politiquement favorable. Cette référence du Deutéronome au sanctuaire de Jérusalem me paraît être ce qui doit être retenu de l'hypothèse de Robertson qui voudrait même en faire une œuvre de Samuel (*The O. T. Problem*, 65), hypothèse qui rendrait inexplicable l'antériorité de l'Élohiste et les attaches de l'Élohiste avec les prophètes des ix^e-viii^e s. avant J.-C.

Il est donc peu probable que le Deutéronome ait été composé pour un sanctuaire central du Nord, Sichem (cf. xxvii, 4; cf. Jos., viii, 30 sq.) ou Bethel (Dumermuth). Sur ce point on sera d'accord avec O. Bächli (*Israel und die Völker*, Zurich, 1962, p. 204). Comme on l'a vu plus haut, Sichem est le centre de l'amphictyonie et c'est l'Élohiste qui centre son œuvre sur Sichem : nous lui attribuons le noyau de Deut., xxvii (voir *supra*, 811). Le Deutéronome reprend l'œuvre élohiste, mais dans une nouvelle perspective: il rassemble toutes les traditions lévitiques du Nord, aussi bien Dan que Sichem et Bethel pour rattacher le salut au seul sanctuaire jahviste qui ait survécu à la chute de Samarie et à l'asservissement à un roi étranger (Deut., xvii, 15) de 10 tribus sur 12. De même qu'un auteur brise l'ancien récit de la succession de David pour construire un livre de Samuel se terminant par l'autel de David sur l'aire d'Ornan, prélude du Temple, de même le Deutéronome paraît la tentative faite par les réfugiés du Nord, fidèles à Yahweh, pour sauver leur héritage jahviste autour du sanctuaire de la dynastie de David (cf. L. Rost, *Sinaibund*, dans *Th. Lit. Zeit.*, 1947, p. 132 sq., et *Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen*, dans *Zeit. für Theol. und Kirche*, 1956, p. 8).

L'époque d'Ézéchias est celle qui a vu la chute de

Samarie, la construction d'un nouveau quartier, le Mishneh, la création d'une commission chargée de recueillir des proverbes de sagesse (Prov., xxv, 1), l'échec de Sennachérib devant la sainte Sion, qu'Isaïe exalte comme refuge (viii, 13, 14, 18; cf. xxxvii, 22 sq.). Cette période paraît la plus adéquate à la composition d'une œuvre comme celle-là. C'est une œuvre de réfugiés du Nord, faite à Jérusalem, près de l'héritier de David, mais non sans méfiance à l'égard de Salomon (xvii, 17) qui a préparé le schisme; elle entend sauver l'héritage religieux du Nord tombé sous le joug des dieux étrangers. Cette hypothèse est celle de Ricciotti dans son *Histoire d'Israël;* elle a aussi pour elle II Chr., xxix-xxx qui n'a pas inventé de toute pièce un récit sur la réforme d'Ézéchias avec purification du Temple et une Pâque analogue à celle que fera Josias. Mais l'échec de la politique d'Ézéchias, l'avènement de Manassé et l'hostilité du milieu jérusalémite à une œuvre venant d'ailleurs expliquent que cette œuvre ne put supplanter sous Ézéchias les autres formulations de la Loi et dut attendre Josias pour devenir quelque chose comme une loi d'État, sanctionnée par l'autorité légitime, à la fois nationale et religieuse en ce temps.

On comprendrait alors assez bien que, n'ayant pu imposer ce texte, les scribes de l'époque se soient rabattus sur une œuvre moins ambitieuse, plus respectueuse du passé : la fusion des traditions J et E en un seul récit. Cette fusion savante avait le double avantage de respecter les textes du Nord et du Sud, sans toucher à leurs divergences; elle gardait la pluralité des traditions historiques tout en les unifiant en une seule œuvre qui rappelait l'élection et l'alliance d'Abraham, l'implantation des Pères en terre de Canaan, la délivrance d'Égypte par Moïse. Cette fusion était délicate, car les textes J et E étaient loin de coïncider, on l'a vu plus haut. Un des points les plus difficiles consistait à mettre dans un seul récit le Décalogue jahviste d'Ex., xxxiv et le Décalogue élohiste d'Ex., xx. C'est précisément en Ex., xxiii et xxxiv que nous trouvons les phrases les plus typiquement deutéronomiques en dehors du 5e livre de la Loi. Voir Ex., xxiii, 21 sq., 24 sq., 32; Ex., xxxiv, 14 sq. De même en Ex., xii-xiii, quand le rédacteur introduisait la législation J des Azymes (3-11*a*) dans la loi E sur les premiers-nés (xiii, 1-2, 11*b*-16), nous trouvons une formulation deutéronomiste en xii, 25-27. Souvent des formules qu'on dit deutéronomistes sont simplement élohistes. Mais dans des cas comme ceux qui viennent d'être cités, la parenté avec D est telle qu'il faut admettre que le scribe « jéhoviste » qui a fusionné J et E était de l'école deutéronomiste. Il a fait son œuvre pour insérer dans le grand texte J de Jérusalem les traditions du Nord. Ce sont les faits religieux majeurs de l'histoire d'Israël qui l'intéressaient. Ainsi en Gen., xv (cf. *R. B.*, 1962, p. 321-349) il a uni en une seule deux traditions historiquement différentes, quoique toutes deux valables, car elles se référaient toutes deux à la bénédiction d'Abram par Dieu. Il est possible que ce soit lui plutôt que E qui ait interprété cette *berît* comme une association (Gen., xv, 18); l'alliance primitive serait une alliance d'Abram et de l'araméen Eliezer devant Dieu. Son œuvre rédactionnelle a été faite avec discrétion, piété et intelligence. C'est cette fidélité à ses sources qui est à l'origine des heurts littéraires, si frappants, de la Genèse, de l'Exode et des Nombres; elle nous permet aussi, non sans difficulté, de retrouver ces sources.

Cette difficulté s'est vue accrue du fait que, finalement, D fut incorporé à JE et a entraîné la perturbation des chapitres relatifs au Sinaï. La seconde édition du Deutéronome doit être contemporaine de l'insertion des « sections tu » dans la grande histoire deutéronomique. Nous sommes à l'exil, au moment de l'édition définitive du livre des Rois, sans doute sous le règne d'Evil Mérodach (II Reg., xxv, 27-30), vers 562. Mais cette grande histoire allait être amputée de son frontispice; le Deutéronome. Celui-ci allait être fondu avec JE, incorporant dans son sein des blocs erratiques de E. Reste à savoir si cette amputation a précédé la constitution et l'insertion des textes sacerdotaux ou si ce démembrement est contemporain de la canonisation de l'actuel Pentateuque, dont précisément les textes sacerdotaux forment le cadre.

IV. Textes sacerdotaux. — La critique tend actuellement à insister sur le caractère archaïque de la législation sacerdotale. Mais ici, plus encore que dans le Deutéronome, il faut distinguer lois et coutumes, et leur synthèse. Les auteurs sacerdotaux étaient désireux de sauver les antiques traditions, ils étaient d'esprit conservateur. « L'imposant édifice sacerdotal était formé en majeure partie de pierres anciennes, voire très anciennes » (A. Lods, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris, 1935, p. 328). Aussi ne s'étonnera-t-on pas de retrouver aux lois ou aux vocabulaires de ces textes des parallèles au IIe millénaire, comme l'a fait encore récemment E. A. Speiser (*Leviticus and the Critics*, dans *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*, Jérusalem, 1960, p. 29-45). Mais cela n'atteint pas l'hypothèse critique documentaire, car la codification de ces lois et coutumes reflète des conditions historiques et spirituelles qui ne sont ni celles de la monarchie, ni celles de l'amphictyonie, ni celles des tribus non sédentaires. Les tribus bédouines ne se déplacent pas de la manière décrite par Num., x, 11 sq.; le sanctuaire d'Ex., xxv sq. ressemble beaucoup plus au Temple que la tente d'Ex., xxxiii; les lois sur le Jubilé de Lev., xxv supposent une pratique de l'agriculture et du commerce dont les Israélites au désert ne pouvaient avoir idée. En fait, la législation sacerdotale est postérieure au Deutéronome : la centralisation est restée, la Torah est plus que jamais fondement de la vie du peuple, et le roi a disparu. Le prêtre, qui n'était à l'origine que le gardien du sanctuaire (cf. de Vaux, *Institutions...*, ii, 185) et qui n'est pas même nommé dans le Code de l'alliance, est substitué au *nasi'* (Ex., xxii, 27), au roi et même au prophète à titre de responsable de la vie nationale. L'effondrement des autres institutions donne un relief nouveau à la fonction sacerdotale; non pas n'importe laquelle, mais celle du sanctuaire de Jérusalem (en continuité avec le Deutéronome). Cette fonction a moins un rôle créateur que conservateur; sa promotion ne vient pas de l'ambition politique mais de la détresse des temps. Elle s'attache aux rites et coutumes anciens qui permettent de sauver l'héritage national et d'espérer un renouveau.

Ces textes sacerdotaux font l'objet d'études : cf. R. de Vaux, *Institutions de l'A. T.*, ii, 195-409; J. Hempel, *Priestercodex*, dans Pauly-Wissowa, *Real-encyclopädie der class. Alt. Wiss.*, xxii, 2, Stuttgart, 1954, col. 1943-1967; G. Fohrer, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3e éd., v, Tubingue, 1961, p. 567 sq.; G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart, 1934; R. Pfeiffer, *The Religion in the Old Testament*, New York, 1961; J. Roth, *La tradition sacerdotale dans le Pentateuque*, dans *N. R. T.*, 1958, p. 696-721; G. Auzou, *Connaissance du Lévitique*, Paris, 1953; J. Steinmann, *Les textes du Code sacerdotal dans la Genèse et dans l'Exode*, Paris, 1962; M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 180-216; Id., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, p. 7-19, 232-246 et *passim;* J. G. Vink, *Leviticus*, Ruremonde, 1962 (voir la recension de R. North, dans *C. B. Q.*, 1962, p. 449-451).

Nous retrouverons d'autres études à propos des éléments principaux qui constituent l'ensemble de ces textes sacerdotaux. Malgré certaines réticences, venant peut-être de travaux trop concentrés sur l'étude d'un livre et moins disposés à voir ses connexions avec les autres, les auteurs contemporains continuent à distinguer : 1. La loi de sainteté (Lev., XVII-XXVI), qui a son schéma propre, avec la loi des sacrifices au début et une conclusion de bénédictions et malédictions. — 2. Une histoire sacerdotale ou Précis (Lagrange), qui commence en Gen., I et s'oriente vers le partage de la Terre promise au livre de Josué. — 3. Des lois ou rituels insérés plus tardivement dans cet ensemble, œuvre d'un « chroniqueur » (E. Dhorme, *Bible de la Pléiade*, p. XLIII); ainsi l'exécution des ordres divins énumérés en Ex., XXVIII-XXIX est interrompue en Ex., XXXIX, 32 après la confection des vêtements sacerdotaux (cf. Ex., XXVIII, 36-43) que devrait suivre la consécration d'Aaron et de ses fils (Ex., XXIX); celle-ci ne sera exécutée qu'en Lev., VIII, après insertion de la consécration du sanctuaire et de la Torah des sacrifices. La Torah d'Ézéchiel (XL-XLVIII) ne traitait en effet du sacerdoce qu'après la consécration de l'autel et la prise de possession par Yahweh du sanctuaire (cf. Ex., XL, 34); les sacrifices prévus pour l'investiture devaient être précédés des règles concernant ces sacrifices (Lev., I-VII). L'étude de ces textes demande toujours qu'on se réfère à Ézéchiel et à la Torah qui termine son livre (cf. H. Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel*, Tubingue, 1957; J. Bowman, *Ezechiel and the Zadokite Priesthood, Glasgow Un. Or. Soc. Trans.*, XVI, 1957, p. 1-14; G. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, 1952, p. 144-148; Herbert G. May, dans *H. U. C. A.*, XXXII, 1961, p. 113) et aux textes d'Éléphantine (P. Grelot, *Le papyrus Pascal d'Éléphantine*, dans *Vetus Test.*, 1954, p. 349-384; *La dernière étape de la rédaction sacerdotale*, *ibid.*, 1956, p. 174-189).

1° *La Loi de sainteté* (H); cf. *D. B. S.*, V, 504. — On appelle ainsi depuis A. Klostermann (1877, cf. *Der Pentateuch*, 1893, p. 368-418) les ch. XVII-XXVI du Lévitique, où la sainteté de Yahweh est proclamée comme le principe des obligations du peuple saint : « Soyez saints, car moi, Yahweh votre Dieu, je suis saint (XIX, 2; XX, 7-8, 26; XXI, 6, 8, 15, 23); « c'est moi qui les sanctifie » (XXII, 9, 16, 32). Ce texte a été étudié récemment par K. J. Rabast, *Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz*, Berlin, 1948; W. Kornfeld, *Studien zum Heiligkeitsgesetz*, Vienne, 1952; Elliott-Binns, *Some Problems of the Holiness Code*, dans *Z. A. W.*, 1955, p. 26-40; J. Morgenstern, *The Decalogue of the Holiness Code*, dans *H. U. C. A.*, XXVI, 1955, p. 1-27; K. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes*, Bonn, 1963; Henning Graf Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz*, Neukirchen, 1961; voir aussi Eissfeldt, *Einleitung...*, 278-286; G. von Rad, *Deuteronomium-Studien*, 17-25; *Theologie*, I, 271 sq.

La Loi de sainteté garde beaucoup de la structure du Deutéronome. Non seulement elle comprend des adresses typiquement deutéronomiques, comme Lev., XVIII, 1-4 et 24-30; XX, 22 sq., mais elle se présente souvent comme un discours de Moïse au peuple, fait d'ailleurs sur l'ordre de Dieu. Elle commence comme le Code deutéronomique par la loi des sacrifices et se clôt par les bénédictions et malédictions. La structure du traité d'alliance se reconnaît encore avec la disparition du prologue historique, comme dans les traités d'Assarhaddon et, en fait, dans le Deutéronome (voir, *supra*, 815). Aussi cherche-t-on comme pour la liturgie de Sichem à la rattacher à la fête cultuelle et s'efforce-t-on d'expliquer les anomalies du texte par un développement successif à l'intérieur de chaque chapitre. H. Reventlow, *Wächter über Israel, Ezechiel und seine Tradition*, Berlin, 1962, a étudié les rapports Ézéchiel — Loi de sainteté et rattache l'un et l'autre à une fête (fête de l'alliance à son point de vue). Mais il est douteux que chaque chapitre ait eu son développement autonome à l'intérieur de la Bible et le travail actuel doit consister à déterminer avec précision les antécédents de la Loi, sa composition et les additions qu'elle a reçues.

Cette Loi, comme le Deutéronome, suppose des collections antérieures. Il y a des doublets à l'intérieur d'une même collection (XIX, 18*b* et 34), qui supposent une pluralité de rédactions. Mais on en trouve surtout d'une collection à l'autre et cela s'explique si elles ont été primitivement indépendantes (XVII, 12 et XIX, 26*a*; XVIII, 17 et XX, 14; XVIII, 21 et XX, 2-5; XVIII, 22 et XX, 13; XVIII, 23 et XX, 15; XIX, 9 sq. et XXIII, 22; XIX, 27 sq. et XXI, 5; XIX, 31 et XX, 6; XIX, 3*b* et XXVI, 2*a*). La Loi de sainteté est donc une compilation comme le Deutéronome. Comme lui, elle a sa structure et elle est marquée par la centralisation du culte. On a voulu rattacher cette centralisation à celle du sanctuaire au désert, mais XVII, 5 parle de « campagne » *(śadeh)* et non de désert *(midbar)*. La campagne où se trouvent les satyres (*se'irîm*, *ỹ*. 7) est celle où se trouvent les boucs émissaires du ch. XVI (*ỹ*. 5...). La loi (XVII, 8*b*-9 paraît la première formulation dans cette Loi de Sainteté, voir *infra*) semble donc bien être la loi de centralisation de la cité de Jérusalem prohibant les hauts lieux environnants, « à l'extérieur » du camp, des murs.

Puisque le Deutéronome est probablement la Loi de centralisation compilant les coutumes du Nord, il est très vraisemblable que la Loi de sainteté est la Loi de centralisation qui compilait les coutumes des sanctuaires du Sud. Mais le Sud n'avait pas les problèmes d'institutions qui se posaient aux réfugiés du Nord. La monarchie ne faisait pas difficulté. C'est le problème cultuel qui était posé et la seule institution qui est discutée est l'institution sacerdotale (XXI sq.).

Les rapports avec les Cananéens sont traités ici et là, mais les grands problèmes sociaux et politiques du Deutéronome ne sont pas abordés. Il s'agit avant tout du culte et des ministres du culte. Une réglementation s'impose, car la vie du peuple vient du sang répandu sur l'autel et la vie est dans le sang (XVII, 14); ce sont les prêtres qui apportent les *'iššey* à Yahweh (cf. Deut., XVIII, 1; I Sam., II, 28), c.-à-d. la nourriture *(leḥem)* de leur Dieu dont ils s'approchent (XXI, 6, 21) et par lesquels ils se sanctifient, eux et leur Dieu (XXII, 2 et 32). C'est le prêtre qui officie aux grandes solennités annuelles : il reçoit la première gerbe au printemps (XXIII, 10), le pain de prémices et les oblations de la fête des Semaines (XXIII, 20*a*) et les produits du pays offerts comme *'iššey* de Yahweh à la fête des Tentes (XXIII, 36, 39; l'identification n'est pas explicite). L'année sabbatique, repos sabbatique du pays, sanctionne la bénédiction de Yahweh sur ce pays (XXV, 21). « Vous garderez mes sabbats et révérerez mon *sanctuaire* », conclut XXVI, 2, avant de donner la sanction des bénédictions et malédictions, malédictions où se glisse un pluriel curieux, « vos sanctuaires » (XXVI, 31, corrigé dans plusieurs manuscrits et les versions à cause de la *loi de centralisation*, mais qui n'en est que plus caractéristique). L'ensemble reçoit pour signature l'affirmation de la présence de Yahweh en son sanctuaire : « C'est moi Yahweh » (cf. W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe*, dans *Geschichte und Altes Testament, Festschrift Alt*, Tubingue, 179-209, et dans *Mélanges Robert*, 158 sq.); cette formule remplace peut-être le *ne'um Yahwe* des Prophètes préexiliques.

La Loi de sainteté se présente ainsi comme un grand

discours adressé aux Israélites (au pluriel) pour compiler et canoniser des collections particulières, soit en formules apodictiques impératives (comme elles dominent au ch. XVIII), soit en formules impersonnelles (ch. XX, « l'homme qui »... déjà employées ici et là dans les traités). La forme particulière de style casuistique, où le sujet précède la conjonction, est ignorée du Code de l'alliance, mais se rencontre fréquemment dans les lettres assyriennes du VII^e^ s. av. J.-C. (cf. Harper, *A. B. L.*, 292, 7; 460, 3-5; R. Pfeiffer, *State Letters of Assyria*, New Haven, 1935, p. 28, 31...; von Soden, dans *Grund. Ass. Gr.*, § 172 *e*).

D'une part, ces lois semblent avoir reçu quelques adaptations en étant insérées dans ce discours, et, d'autre part, le discours (Loi de sainteté) a subi visiblement des compléments quand il a été repris et inséré dans les écrits sacerdotaux postérieurs. Il est indubitable que le calendrier des fêtes du ch. XXIII, qui suppose un cycle de fêtes agricoles, a été complété par un calendrier liturgique centré sur le calendrier de l'Histoire sacerdotale (voir *infra*, 827) et, à notre avis, postérieur, datant de l'exil (cf. *Note sur les Origines du calendrier de Qumrân*, dans *Bi.*, 1962, p. 202-212, avec la note du R. P. E. Vogt). On ne peut expliquer autrement la reprise de XXIII, 39 sur la Fête des Tentes, après la conclusion de XXIII, 37-38 (concluant fête de la Terouah, Jour des Expiations et fête des Tentes).

Le problème de la Loi de sainteté est donc de déterminer ce qui appartient à ce grand discours, ce qui revient aux collections primitives et ce qui est additions de l'Histoire sacerdotale (ou même postérieures). On peut ainsi gagner en précision et éviter de voir pour chaque chapitre une construction plus ou moins arbitraire et fragile. Mais l'accord est loin d'être fait.

Il est difficile de déterminer comment commençait le discours-cadre de la loi de sainteté (au pluriel), analogue au discours-cadre du Deutéronome (au singulier). On a quelques paragraphes en « vous » dans les chapitres précédents du Lévitique (II, 11-12; VII, 23*b*-26, 32; XI, 2*b*-31, 35*b*, 38*b*, 39*a*, 42*b*-45) qui ne sont pas en harmonie avec leur contexte et sont dans l'esprit de la loi de sainteté (XI, 43-45). Ce sont probablement des morceaux de la loi de sainteté, surtout le ch. XI sur les animaux purs et impurs, dont le meilleur contexte se trouve en Lev., XX, 25*a* et *b*. Ce ne peut être le début du discours; la première trace en apparaît en XVII, 8. Rien n'oblige à réserver le terme « Tente de réunion » à l'histoire sacerdotale, alors que cette expression est déjà dans les textes élohistes (Ex., XXXIII, 7) et dans le Deutéronome (XXXI, 14). Cette loi qui centralise l'immolation à la Tente de réunion est suivie de la loi sur le sang (10-11). Les deux citations en « vous » des ℣. 12 et 14 sont peut-être d'une rédaction postérieure, mais on peut les attribuer comme le ℣. 13 (qui lui aussi a un « vous ») au discours. C'est un écho très direct de Deut., XII.

On retrouve le discours, avec le même accent deutéronomique, en XVIII, 2*b*-6, puis, 24-33, sauf XVIII, 26, doublet de 30, et peut-être 27 et 28. Il encadre une première collection, ne se bornant plus à des citations comme en XVII, 12 et 14. Cette première collection (XVIII, 7-23), étudiée par W. Kornfeld (p. 69-134), K. Elliger (*Z. A. W.*, 1955, p. 1-25), Reventlow (*op. cit.*, p. 52-64) et Kilian (*op. cit.*, p. 21-36), est d'un style tout différent (brefs commandements au singulier) et comprend deux parties. La première (7-17*a*) concerne les empêchements de mariage dans la « grande famille » patriarcale; la seconde (17*b*-23), plus marquée par la notion de pureté, traite de moralité sexuelle. Sur XVIII, 23, voir W. Krebs, *Zur kultischen Kohabitation mit Tieren im Alten Orient*, dans *Forschungen und Fortschritte*, XXXVII, 1963, p. 19-21.

Le discours reprend en XIX, 2*b* avec la formule longue, « Moi, Yahweh votre Dieu », plus oratoire et plus deutéronomique que la formule brève « Moi Yahweh ». On peut y retrouver un Décalogue (3-4, 11-12; cf. J. Morgenstern, *supra*, 823), écho déjà affaibli de la manière dont Élohiste et Deutéronome inséraient le Décalogue. Mais ce discours au pluriel se réduit souvent à être tête de chapitre d'une collection ou prescription en style différent : 6-8 sur le sacrifice, 9*b*-10 sur la moisson, 13-14 sur le prochain, 15*b*-18 sur la justice (Reventlow, p. 72 : Richterspiegel), 19*b*-22 sur les accouplements (deux lois d'ailleurs disparates). A partir de 23, le « vous » domine, mais la dernière collection témoigne d'insertions : 29, 32 et surtout 34, où réapparaît au singulier, mais dans un nouveau contexte au pluriel, le commandement de XIX, 18*b* sur l'amour du prochain.

Une nouvelle collection commence au ch. XX avec la loi sur le sacrifice *molek* (ou à Molok; cf. *D. B. S.*, V, 1337 sq.) déjà mentionné en XVIII, 21. Les versets 7 et 8 sont du discours-cadre et en XX, 10-21 on a une nouvelle collection, d'un style différent (l'homme qui...), avec un verset apodictique isolé au singulier (19) qui pourrait, comme XIX, 34*b* α, être une addition. Le discours reprend aux ℣. 22-27; certains critiques inclineraient à placer le ch. XI de la loi de pureté près du ℣. 25.

Étrange à première vue, XX, 27 reprend XX, 6 pour le pourvoir d'une sanction de lapidation, indice d'une législation additionnelle qui ne se contente plus de laisser à Dieu le soin de punir lui-même. De fait, à partir de ce verset, le texte de la loi de sainteté devient plus chargé d'additions. Dans les ch. XXI et XXII, il s'agit du sacerdoce et des sacrifices. Le discours affleure en XXI, 8*b*, XXII, 20, 22, 24-25, 28-29 et surtout 31-32; peut-être y faudrait-il joindre Lev., II, 11-12 (très douteux) et VII, 23*b*-26, 32, disjoints comme le ch. XI. Il est difficile de savoir quels étaient les textes anciens insérés dans le discours. On trouve des traits archaïques en XXI, 1*b*-7, qui reste dans la ligne de pureté de la fin du chapitre précédent, en 17-21, 23*b* (« nourriture — *leḥem* — de son Dieu », 6, 21; « mes sanctuaires » en XXII, 23*b*, malgré l'unicité de la Tente de Réunion où doivent avoir lieu les sacrifices, d'après XVII, 8-9). Enfin XXII, 18*b*-33 peut être attribué en entier à la Loi de sainteté, tant par ses expressions (« maison d'Israël », en 18*b*, comme chez les Prophètes et en XVII, 8, et non « enfants d'Israël », comme dans l'histoire sacerdotale) que par ses archaïsmes (« nourriture de Dieu » en 25 et *'iššeh* au sens d'aliment cultuel en 22, comme en Deut., XVIII, 1, car il s'agit de sacrifice de communion et non d'holocauste, comme dans les textes postérieurs où le terme est à traduire « consumé par le feu » : XXIII, 13 et 18). Comme précédemment, le discours reprend d'anciennes lois (18*b*-19, 21, 27).

Ces dispositions introduisent très directement les fêtes en XXIII, 10*b*-22 (sauf 13, 14*b*, 17*b*α et 18-21, très probablement additions « supplémentaires » qui adaptent leur style au texte qu'elles complètent, col. 847) et 39-41*a*, 42-43. Comme dans le Deutéronome, les dates sont approximatives, les fêtes gardent leur aspect agricole, le texte se réfère aux moissons et aux récoltes. La Loi-discours reprend alors en XXV, 2*b* par une introduction semblable à XIX, 23, XXIII, 10*b*. Interrompu au ℣. 3 par la péricope au singulier (sauf en 6*a*) sur l'année sabbatique, il se développe en 10-13 et 17*ac*-24. Il est possible que l'année jubilaire à laquelle ce texte se réfère ait été une année sabbatique remaniée, pour obvier aux difficultés rencontrées à l'application pratique sous Josias d'une réintégration

tous les sept ans. Enfin le discours se termine par les bénédictions et malédictions du ch. XXVI. Il semble qu'il y ait eu des surcharges après le ℣. 36 et surtout en 41 sq., où le « vous » disparaît pour faire place à « eux ». Il se peut que Num., XV, 2*b*-4 (sur l'oblation), 18*b*-20 (sur les prémices), XVIII, 30 (sur les prémices, dans une péricope en « vous » qui fait exception dans le contexte) soient des fragments détachés du discours (ch. XXII, où manquent précisément les prémices : voir 12, 15, sur les prélèvements ») pour servir de base à des textes supplémentaires.

Cette Loi apparaît ainsi comme un essai de codification faite sur le même type que le Deutéronome, avec souvent les mêmes dispositions et les mêmes exhortations. Mais, au lieu de concevoir Israël comme une communauté politique, elle le considère surtout comme une communauté rituelle centrée sur le Temple où réside la sainteté de Yahweh (c'était déjà la théologie de Jérusalem au temps d'Isaïe, VI, 1; VIII, 13; Soph., III, 4). Elle devait avoir une grande influence sur les déportés de 597 et 586 qui se regroupèrent autour du sacerdoce de Jérusalem, déporté avec eux. Non seulement Ézéchiel, prêtre exilé, témoigne de nombreux contacts avec cette loi au point que Herrmann, dans son *Ézéchiel* de 1924, voulait faire du prophète l'auteur de la Loi de sainteté (celle-ci suppose toutefois encore Israël sur son sol), mais encore elle marque déjà l'importance exceptionnelle du sabbat dans la religion juive (alors qu'Isaïe et les prophètes préexiliques le mettaient sur le même pied que les autres fêtes, Am., VIII, 5; Is., I, 13-14).

2° *L'Histoire sacerdotale* (*P*). — Le rituel des fêtes qui en Lev., XXIII a été surajouté au rituel primitif de la Loi de sainteté met en tête le sabbat, en même temps qu'il répartit les fêtes en fonction d'un calendrier qui n'est ni le calendrier monarchique, ni le calendrier babylonien qui triomphera plus tard en Israël même (mois de Nisan...). Ce sabbat, et ce calendrier, qui désigne les mois par leur numéro et non par un nom, vont dominer les textes sacerdotaux et la religion des exilés (sur ce calendrier, voir A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et de la Secte de Qumrân*, dans *V. T.*, III, 1953, p. 250-264; discussions dans E. Vogt, dans *Biblica*, 1955, p. 403-408; voir H. Cazelles, dans *Biblica*, 1962, p. 202 sq. pour la bibliographie et les arguments qui font croire que ce calendrier a été constitué à l'exil sur des bases anciennes). Sur le calendrier de P, voir E. Auerbach, *Die babylonische Datierung im Pentateuch und das Alter des Priestercodex*, dans *V. T.*, 1952, p. 334-342, et sa réplique à l'article de Y. Kaufmann (*V. T.*, 1954, p. 307-313) dans *V. T.*, 1958, p. 1-18 (les fêtes), 1959, p. 113-121 (les changements dans le début de l'année), 1960, p. 69-70 (introduction du calendrier babylonien). Cependant les attestations que l'on a du calendrier sacerdotal et du calendrier babylonien semblent bien appartenir toutes à des rédactions postérieures à la chute de Jérusalem, même quand il s'agit de faits ayant eu lieu avant cette chute.

Les différences de style et de vocabulaire, de points de vue et de solutions, entre la Loi de sainteté (H) et l'Histoire sacerdotale (P) ont été mis en relief par les critiques, parfois avec trop de précisions (bon tableau dans Holzinger, *Hexateuch*, 411 sq.). L. E. Elliott Binns retient comme principales différences de fond (*Z. A. W.*, 1955, p. 28 sq.) : *a)* « H n'a pas apparemment connaissance de certaines données de P par lesquelles les lois sont rapportées au désert », ainsi le camp (et la Tente, ajoute-t-il); — *b)* toute la conception du sacerdoce est différente, car H ignore complètement les Lévites et ne réserve pas le sacerdoce à Aaron et ses fils (Lev., XXV, 32 n'est pas du discours de Sainteté); — *c)* H ne connaît pas de grand prêtre et la position du prêtre qui est au-dessus de ses frères (cf. Esdr., III, 1; Neh., III, 1) n'est pas celle d'Aaron vis-à-vis de ses fils dans P (pour ma part, je croirais maintenant que ce passage n'appartient pas à la loi de Sainteté primitive, voir *supra*, 826); — *d)* la loi de Sainteté ne distingue pas « saint » et « sacro-saint »; — *e)* le système sacrificiel de la loi de Sainteté est moins développé que celui de P et ne mentionne pas le *ḥaṭṭa't* et le *'ašam;* — *f)* La loi de Sainteté, à la différence de P, considère encore comme sacrificiel l'abattage de l'animal qu'on veut manger; dans P, l'abattage est autorisé dès l'époque de Noé, tandis que le sacrifice n'est reconnu qu'au Sinaï, les Patriarches immolent mais ne sacrifient pas (Wellhausen, *Composition...*, p. 151); — *g)* enfin, nous l'avons vu, le cycle des fêtes est traité différemment.

a) Prolégomènes. — Pour comprendre l'Histoire sacerdotale, il importe de se rappeler que, après la chute de Jérusalem en 586, la masse importante de captifs judéens transférés en Babylonie se vit aux prises avec des problèmes religieux tout nouveaux. Il ne s'agissait plus ni de régler la vie et les différends des individus sur la terre de Canaan, ni de faire fonctionner ou de réformer les institutions étatiques ou monarchiques, de manière à maintenir en Israël la religion de Yahweh établie par Moïse. Il fallait organiser en terre étrangère la vie de l'ancienne communauté, dispersée maintenant parmi les nations, sujette d'un monarque universel mais païen, soumise à l'attrait de cultes prestigieux. Un même sang, les mêmes traditions, un clergé authentique : telles étaient les seules bases qui pouvaient assurer la pérennité de la vie religieuse dans l'Israël captif, qui n'était plus un État, mais n'était pas encore une Église. On peut admettre que fut alors rédigé ce que le P. Lagrange (*R. B.*, 1938, p. 176) a appelé un *Précis :* l'histoire sacerdotale (Pg des critiques). Cette synthèse donne aux institutions religieuses d'Israël une valeur universelle en les insérant dans un cadre d'histoire générale que commande une théologie de la présence divine et de ses exigences. Le style sera donc sec, le vocabulaire précis et technique comme celui d'un catéchisme; les récits seront surtout des illustrations de la doctrine spirituelle; des chiffres permettront de préciser les cadres de la pensée. Enfin, à l'arrière-plan, il y aura la foi en la Loi de Yahweh et l'espérance du retour en sa Terre sainte, comme en Is., XL-LV. Cf. K. Elliger, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung*, dans *Zeit. für Theol. und Kirche*, 1952, p. 121-143.

b) Étapes. — L'œuvre commence par un grand tableau de l'univers organisé, « le ciel et la terre », où l'homme occupe la première place. Sur Gen., I, 1-II, 4*a* et Ps., CIV, cf. A. van der Voort, *Gen., I, 1-II, 4a*, *R. B.*, 1951, p. 321-347; P. Humbert, *La relation de Genèse I et du Psaume CIV avec la liturgie du Nouvel An israélite*, dans *R. H. P. R.*, 1935; *Trois notes sur Genèse I*, dans *Interpretationes... Mowinckel*, Oslo, 1955, tous deux reproduits dans *Opuscules d'un hébraïsant*, Neuchâtel, 1958, p. 60-82 et 193-203; J. B. Bauer, *Die literarische Form des Heptaemeron*, *B. Z.*, I, 1957, p. 273-277; C. F. Whitley, *The Pattern of Creation in Genesis, ch. I*, dans *Jour. Near East. St.*, 1958, p. 32-40; J. Bottero, *La naissance du monde selon Israël*, dans *Sources orientales*, I, *La naissance du monde*, Paris, 1959, p. 187-233, surtout 192 sq., 209 sq.; H. J. Kraus, *Die Enstehungsgeschichte der Priesterlichen Schöpfungslehre, Gen. I*, dans *Fuldaerhefte*, XIII, Berlin, 1960, p. 76-94; S. Herrmann, *Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes; Erwägungen zur Vorgeschichte von Gen. I*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, 1961, p. 413-424; S. Cipriani, *La Creazione del Mondo*, dans *Parole di Vita*, VII, Brescia, 1962, p. 316-322; W. Eich-

rodt, *In the Beginning*, dans *Israel's Prophetic Heritage Essays... Muilenburg*, New York, 1962, p. 1-10; W. R. Lane, *The Initiation of Creation*, dans *V. T.*, 1963, p. 63-73, sans oublier les commentaires cités de Clamer, von Rad...

Ce chapitre donne la définition religieuse de l'homme. Il est fait à l'image de Dieu. On discute de cette expression; il ne faut pas oublier qu'elle est déjà dans la sagesse de Merikaré, dans un contexte de création, et que « image » a comme parallèle « sorti de ses membres » (l. 132). La ressemblance s'exprime de même en hébreu par la génération, Gen., v, 3 le précise pour Seth et Adam. Mais l'auteur n'attribue pas à Dieu une génération charnelle, comme les Égyptiens pouvaient l'attribuer à leurs divinités, il définit cette génération, dépendant de la seule parole de Dieu, par une participation à la domination sur les autres créatures (i, 26 : qu'il domine les poissons..., i, 28 : emplissez la terre, soumettez-la). L'homme est appelé à participer à l'œuvre créatrice, à la fécondité et à la puissance divines. Il est aussi appelé, comme fait à l'image de Dieu, à se reposer le septième jour, sabbat éternel sans soir ni matin (ii, 2-3). L'œuvre a certainement une longue préhistoire, que déjà Gunkel avait étudiée en *Schöpfung und Chaos*, et qu'on peut suivre à travers les récits ou poèmes cosmogoniques de la Bible, préhistoire qui s'explique encore mieux si on admet l'existence en Israël d'une fête royale du Nouvel An d'automne (voir *D. B. S.*, vi, 620-645). Il reste surtout trace de cette préhistoire en i, 2. Mais le chapitre a reçu une structure très ferme, très rythmée, peut-être en réaction contre le Nouvel An, *akitu*, de Babylone. Alors que les Babyloniens rapportent la création au cycle annuel et la lient au Nouvel An, l'auteur biblique la ramène au sabbat, la vieille fête israélite du repos qui exclut tout cycle saisonnier et est l'image du repos de la toute-puissance divine donné par Dieu à l'homme.

C'est la première des *tôledôt*, des « générations ». La vie reçue de Dieu va être transmise fidèlement de génération en génération et le livre de la Genèse de P va être bâti sur les *tôledôt* (cf. O. Eissfeldt, *Tôledot*, dans *Studien zum Neuen Testament... E. Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht*, Berlin, 1961, p. 1-8) qui se prolongent jusqu'en Num., iii, 1 pour donner la descendance sacerdotale d'Aaron. La titulature du « livre *(sepher)* des *tôledôt* » est donnée en Gen., v, 1, rattaché semble-t-il au frontispice par ii, 4*a*, où l'expression a une place et un sens anormaux (Gen., i est peut-être un développement de v, 1-2 qui le résume en fait). Cette descendance d'Adam comprend dix « patriarches » antédiluviens, réplique biblique aux dix rois antédiluviens de la tradition mésopotamienne (*D. B. S.*, i, 745-752; E. Dhorme, *L'aurore de l'histoire babylonienne*, dans *R. B.*, 1924, repris dans *Recueil E. Dhorme*, p. 6-27, plus p. 757; A. Clamer, *Genèse*, 172-175). Les listes babyloniennes se référaient à la descente des cieux de la royauté. Pour l'auteur sacerdotal, ce n'est pas par la royauté que les hommes reçoivent de Dieu leur vie. Une telle liste avait sa place entre son frontispice qui oriente la vie de l'homme vers le sabbat et le Déluge qu'il enferme dans le cycle annuel; pour lui, au lieu d'évoquer le don de la vie par Dieu et la fixation de l'avenir, le cycle annuel et la fête du premier de l'an évoquent la destruction de l'humanité par le Déluge. Il emprunte la plupart de ses noms à la tradition J du chapitre iv, raccourcit radicalement le chiffre de la vie de ces rois antédiluviens (Mathusalem, le plus long, n'atteint pas mille ans, tandis que la moyenne des rois mésopotamiens dépasse 40 000 ans) et il donne un sens à l'ensemble en diminuant progressivement (mais sans régularité) la durée de vie de chaque patriarche. Il y aura ensuite les *tôledôt* de Noé (vi, 9), de Sem, Cham et Japhet (x, 1), de Sem (xi, 10), de Térah (xi, 27), d'Ismaël (xxv, 12), d'Isaac (xxv, 19), d'Ésaü (xxxvi, 9, dédoublé, semble-t-il, en xxxvi, 1 lors de la fusion avec les textes J, la fin de xxxv [22*b*-29] étant de P), de Jacob (xxxvii, 2).

Dès ce début, l'œuvre joint à des généalogies une chronologie, et elle y insère des épisodes plus circonstanciés qui mettent en valeur une institution divine. Il y a là un problème de composition. Von Rad distinguait le Livre des *tôledôt* des deux textes A et B qu'il discernait en P (*Die Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart, 1934). Mais P. Humbert a élevé des critiques assez fortes contre cette distinction (*Die literarische Zweiheit des Priester-Codex in der Genesis*, dans *Z. A. W.*, 1940-1941, p. 30-57), qui aurait peut-être plus de raison d'être dans l'Exode (cf. K. Galling, dans Beer-Galling, *Exodus*, Tubingue, 1939, p. 128 sq.; mais il reconnaît lui-même qu'il est difficile de distinguer ce P^B des différentes additions Ps au *Priester-codex*, additions sur lesquelles on reviendra plus loin). L'Histoire sacerdotale a son cadre généalogique et chronologique, avec ses raccourcis biographiques que lui impose la situation des exilés en milieu babylonien (voir la *Sumerian King List* publiée par Jacobsen, Chicago, 1939), mais il doit, de plus, comme le Deutéronome, présenter les institutions fondamentales de la vie religieuse d'Israël en gardant quelque chose des procédés narratifs qui avaient acquis droit de cité à son époque.

Ces textes insérés dans les généalogies sont d'origines diverses, suivant les institutions à rappeler. La caractéristique de P, c'est que les institutions ne sont pas réunies dans un Code, mais réparties avec soin dans l'histoire. A la création est rattachée la loi de fécondité. Au Déluge (Gen., vi, 9-22; vii, 6, 11, 13-16*a*, 18-21, 24; viii, 1-2*a*, 3*b*-5, 13*a*, 14-19; ix, 1-17) est rattachée non pas l'institution du sacrifice comme en J, mais l'autorisation de l'abattage non sacrificiel avec la seule exigence du respect du sang (comme dans le Deutéronome et la loi de Sainteté). Il s'y joint l'interdiction de verser le sang de l'homme, car tout homme, quel qu'il soit, est fait à l'image de Dieu. Cette loi est le « maintien » d'une alliance (*héqîm*, caractéristique de P). C'est une alliance de salut (cf. vi, 18) qui vise aussi les descendants, donc toutes générations. Elle a pour signe un phénomène aussi cosmique que les générations d'êtres vivants, l'arc-en-ciel considéré comme mémorial d'une alliance éternelle (ix, 16). Le vocabulaire sacrificiel d'Israël est repris en fonction d'une vue universaliste correspondant bien aux nouvelles perspectives d'un Israël répandu dans le monde et privé du Temple. Cf. Severin Grill, *Die Religionsgeschichtliche Bedeutung der vormosaïschen Bündnisse* (Gen., ix, 9-17; xvii, 9-14), dans *Kaïros*, ii, Salzbourg, 1960, p. 17-22.

Cette première alliance, très générale, fondée sur la bénédiction de Dieu qui veut multiplier la vie et demande donc le respect du sang qui est la vie (ix, 4), débouche sur les lignées généalogiques de la table des peuples (x, 1*a*, 2-7, 13-14, 20, 22-23, 24; E. Dhorme, *Les Peuples issus de Japhet*, dans *Syria*, 1932, p. 28-49). Le ℣. 31 devait préparer la généalogie de Sem, xi, 10-26, déplacée lors de la fusion de J et de P, car elle faisait double emploi avec x, 25-30, de J. La génération de Térah, xi, 27 et 32 (et des éléments de 28 et 31) mène à Abram (xii, 4*b*-5; xiii, 6, 11*b*, 12*a*; xvi, 1*a*, 3, 16; xix, 29).

Ces versets sont un premier raccourci sur la vie du patriarche jusqu'à la naissance d'Ismaël en Canaan. Ceci prépare la circoncision d'Ismaël à l'âge de 13 ans (xvii, 25; Abram a 86 ans en xvi, 16, et 99 en xvii, 1; sur l'âge des patriarches, voir J. Meysing, *The*

biblical chronologies of the Patriarchs, dans *Christian News from Israel*, XIII, Jérusalem, 1962, p. 3-12; J. Schildenberger, *Von Geheimnis des Gotteswortes*, Fribourg-en-Br., 1950, p. 264-277). Cette institution (cf. *Catholicisme*, II, Paris, 1949, col. 1134-1146; I. Schnur, *Wesen und Motive der Beschneidung*, Leipzig-Helsingfors, 1937; F. Stummer, dans Dölger, *Reallexikon für Ant. und Christ.*, 9-10) rattachée encore au mariage dans l'épisode de Dinah, pratiquée en Égypte (mais pas par Moïse), sporadiquement dans le Proche Orient, ignorée des Mésopotamiens, avait été signe d'opposition aux Philistins incirconcis; elle devenait vraiment en exil le signe distinctif. Elle fait l'objet d'une théophanie d'El Shadday à Abram dans l'histoire sacerdotale, en même temps qu'elle est liée au nouveau nom qui signifie l'ampleur de sa paternité. L'histoire sacerdotale lui consacre tout un chapitre (Gen., XVII); c'est le signe d'une seconde alliance (*ỿ*. 11), dans la chair cette fois-ci. Elle doit être pratiquée dès le 8e jour, alliance avec une race, mais concernant aussi les étrangers qui partagent la vie de cette race. A cette race est promise la terre de Canaan (*ỿ*. 8). Isaac en constitue les prémices (Gen., XXI, 2*b*-6); l'achat de la caverne de Macpéla dont Abraham tient à « donner » le prix en argent (XXIII, 13) est une première prise de possession (*'aḥuzzah*, terme juridique fréquent chez P, XXIII, 20); cf. *D. B. S.*, VII, 129 sq. et J. C. Gibson, dans *J. N. E. S.*, 1961, p. 226. Éphron auquel Abraham achète champ et caverne est dit hittite, et c'est le terme qui désigne la Palestine en général chez P et dans les documents néo-babyloniens (voir D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, Londres, 1956, p. 73 : « Le roi d'Akkad rassembla ses troupes, marcha contre le pays de Hatti et assiégea la cité de Juda »). C'est là qu'il est enterré par Isaac et Ismaël (Gen., XXV, 7-10).

P donne alors les *tôledôt* d'Ismaël (XXV, 12-17; cf. R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1955, p. 174 sq.) et d'Isaac (XXV, 19-20, 26*b*, incomplète), puis les mariages d'Ésau et de Jacob (XXVI, 34 sq.; XXVII, 46; XXVIII, 1-9), où l'on voit, à propos de l'un, puis de l'autre, qu'on ne participe à la bénédiction d'Abraham qu'en évitant les mariages avec les Cananéens. On a alors un de ces raccourcis qu'aime P au retour de Jacob de Paddan-Aram (XXXI, 18*b* α; XXXIII, 18; XXXV, 9-13), et le nom des 12 fils (XXXV, 22*b*-26). Avec Ésaü, il enterre Isaac près d'Hébron (XXXV, 27-29). L'histoire sacerdotale donne alors les *tôledôt* d'Ésaü (XXXVI, 1, 6-9, — sauf sans doute « Ésaü c'est Édom », repris de 43 *in fine* par le compilateur postérieur, — probablement 29-30 donnant la situation en Séïr et 40-43) et celles de Jacob, commençant par un résumé historique (XXXVII, 1-2*a* ou 2 tout entier pour Eissfeldt, Driver), analogue à XXXVI, 6-8 pour Ésaü. L'histoire sacerdotale de Jacob se retrouve peut-être en XLI, 46 (Eissfeldt, Driver), préparant la généalogie (XLVI, 5*a*β-27) et l'établissement en Égypte (XLVII, 5*b*-6*a*, d'après LXX, 7-12 et 27*b*-28). Elle connaît la bénédiction du Patriarche (XLVIII, 3-7; XLIX, 1*a*, 28*b*-32) qui demande à être enterré à Macpéla, ce qu'exécutent ses fils (L, 12-13).

On retrouve les résumés historiques de P dans l'Exode. Sinon en Ex., I, 1-5 qui paraît un doublet de Gen., XLVI (col. 845) mis en tête du livre, du moins aux *ỿ*. 7, 9, probablement 11*b* (cf. D. B. Redford, dans *V. T.*, 1963, p. 401-418), 12 *in fine*, 13-14 et II, 23*b*-25 où l'on retrouve le style de P *(beney-Yisrael)*. Ils préparent la révélation de Yahweh à Moïse en VI, 2-12 et VI, 28-VII, 13 (d'où l'interpolation de IV, 2-4; cf. *supra*, 784) où se trouve résumé le conflit préparatoire aux plaies d'Égypte. Le récit est coupé par une généalogie des Lévites, après bref rappel des fils de Ruben et Siméon (les deux aînés); elle relève des additions dites Ps (secondaire) qui, dans le livre des Nombres, reprendront, sur une nouvelle base, la théologie du Lévitisme. Cette insertion a fait déplacer la suite de l'histoire sacerdotale (= P) en IV, 29-31. Ce précis historique fait d'Aaron le prophète de Moïse (VI, 28-VII, 7), et, de fait, la caractéristique du récit des plaies d'Égypte dans P, c'est l'étroite liaison d'Aaron et de Moïse. Aaron détient le bâton miraculeux (VII, 8-13). Les cinq plaies que connaît P ont plutôt pour base le récit de J : aux mouches de J est substituée la poussière transformée en moustiques et, à la peste du bétail, la cendre qui produit des tumeurs sur les humains. Moïse et Aaron s'opposent aux magiciens d'Égypte (il y en avait aussi à Babylone). La 1re plaie est racontée en Ex., VII, 19-20*a*, 21*b*-22 (ce n'est plus l'eau du Nil, mais toute l'eau d'Égypte qui est changée en sang); la 2e résume le texte jahviste sur les grenouilles en Ex., VIII, 1-3, 11*b* (Aaron s'oppose encore aux magiciens d'Égypte et fait monter les grenouilles, non plus seulement contre le Pharaon, ses courtisans et ses sujets, mais sur toute la terre d'Égypte). Elle est suivie immédiatement de la 3e (VIII, 12-15; par le bâton d'Aaron, la poussière se change en moustiques par tout le pays d'Égypte, et les magiciens échouent); elle n'est pas sans base traditionnelle, car שְׁחִין vient de *sḥn*, maladie égyptienne; cf. H. von Deims et W. Westendorf, dans *Wörterbuch der medizinischen Texten*, II, Berlin, 1962, p. 790. La 4e plaie (IX, 8-12, peut-être 35*b*) remplace la plaie « pastorale » du Jahviste par une maladie évoquant les malédictions de Deut., XXVIII, 24 et des traités d'Assarhaddon (530-533) ainsi que les maladies babyloniennes (*'aba'ebu'ôt* a été justement rapproché du *bubu'tu* accadien); les magiciens sont non seulement impuissants, mais atteints. Sur le caractère littéraire de ces textes, voir G. Camps, dans *Miscellanea Ubach*, Montserrat, 1954, p. 97-113.

Un dernier résumé stéréotypé en XI, 9-10 prépare la législation de la Pâque donnée à Moïse et Aaron en XII, 1-13, 28. Nisan est solennellement proclamé le premier mois de l'année, sans être nommé. Le mois commence à la nouvelle lune, c'est le 10 du mois qu'est choisi l'agneau à immoler le 14, veille de la pleine lune (sur le rôle du 10 du mois, voir Lev., XXV, 9; Ez., XL, 1 et la durée du Déluge dans P selon le T. M.; voir J. van Goedoever, *Biblical Calenders*, Leyde, 1959, p. 36 sq., et *D. B. S.*, VI, 634). La fête est nocturne, elle exige des Azymes dès le 1er jour qui commence au soir, et ceci pendant 7 jours (voir Haag, art. PAQUE, dans *D. B. S.*, VI, 1131), avec convocation sacrée et chômage le 1er et le 7e jours. Les azymes sont évoquées (XII, 18), avec les herbes amères, sans autre précision, mais l'insistance porte sur la fête de famille dont la maison est protégée par le sang contre le Destructeur (*mašḥît*, *ỿ*. 13).

Le narrateur reprend alors ses résumés en XII, 37, 40, 41, qui préparent la sortie d'Égypte, en donnant des chiffres caractéristiques. Mais le récit est interrompu après le *ỿ*. 42 par une reprise sur la nuit de la Pâque et de nouvelles instructions; elles relèvent des additions Ps qui visent l'assimilation du *gér* et de l'*'ezrah* (49; on remarque que XII, 51*b* reprend exactement 41*b*). La sortie d'Égypte par le passage de la mer Rouge est donnée au ch. XIV. On a vu les discussions critiques sur la répartition exacte des versets (cf. col. 785 et 805). J'attribuerais volontiers à P XIV, 1-2*a* (les noms propres sont pris de 9 *in fine*, J), 3*a*, 4 (endurcissement du Pharaon, suivi de la formule : ils sauront que je suis Yahweh [fréquente chez Ézéchiel, XXIV, 27...]), 8 et 9*b* α (le Pharaon part à la poursuite des enfants d'Israël avec toute son armée), 10 en partie (effroi des enfants d'Israël), 15-

18 (paroles rassurantes de Dieu ordonnant à Moïse d'étendre sa main : 16). Moïse exécute l'ordre (21*a*), les eaux se fendent et font comme une muraille. Les enfants d'Israël passent, tandis que, sur un nouvel ordre, les eaux submergent les forces égyptiennes (21*b*β-23, 26, 28-29). Le narrateur suit ensuite les enfants d'Israël au désert, avec ses raccourcis habituels sur la vie au désert, le don de la manne et des cailles, en appliquant la loi du chômage sabbatique (xv, 22*a* [peut-être, et 27 avec Noth]; xvi, 1-3, 6-13*a*, 16-21*a*, 22-26, 31 ?, 32-34, 35*a*, 36). L'analyse littéraire du chapitre est particulièrement difficile et J. Coppens (*Est. Ecclesiasticos*, xxxiv, 1960, p. 473-489, *Les traditions relatives à la manne dans Exode, xvi*) propose de distinguer trois récits, trois traditions, plus un certain nombre de ligatures et de gloses. On peut en retenir qu'une fois tenu compte des éléments J (voir *supra*, 786, sans oublier que 27-31 font problème), le récit de l'histoire sacerdotale contient un certain nombre de surcharges comme on a déjà dû en noter en Ex., i, 1-5 (descendants de Jacob), vi, 13-27 (généalogie de Lévi précédée d'un sommaire sur Ruben et Siméon), xii, 42-51 (compléments sur la Pâque), et comme on en retrouvera en Num., xvi-xvii (révolte de Coré). On peut discerner dans les ℣. 6-7 (qui doublent en partie le ℣. 8), 9-10, 32-34, des éléments sur les cailles, mais surtout sur la gloire de Dieu, la présence de Yahweh et le service liturgique qu'il implique. Ces éléments en rapport avec les prérogatives du sacerdoce d'Aaron ont été probablement surajoutés au récit P relatif à la manne et au chômage sabbatique (voir *infra*, 847).

Après cet épisode, l'histoire sacerdotale reprend ses résumés en Ex., xvii, 1; xix, 1, et peut-être « en face de la montagne » (2*b*); l'importance de la scène a obligé à un gros travail rédactionnel qui eut à unir les trois traditions. En xix, 3*b*, commence une péricope qui n'est pas en accord avec 3*a*, où Moïse est déjà monté sur la montagne. Cette péricope est très discutée (W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der Sinaïtraditionen*, Tubingue, 1961, p. 15 sq.). On la rattache souvent à E (J. Muilenburg, dans *V. T.*, 1959, p. 351 sq.; A. Weiser avec nuances), à J (S. Driver, dans *Exodus* de la *Cambridge Bible*), à J et E (O. Eissfeldt, 3*b* α et 9 à E, 3*b* β et 4-8 à J; cf. *Die älteste Erzählung vom Sinaïbund*, dans *Z. A. W.*, 1961, p. 137; cf. *H. U. C. A.*, xxxii, 1961, p. 179-190). Clamer (*Exode, in loco*, 169) et Rinaldi (*Parole di Vita*, vii, 345-351) sont réservés. W. L. Moran (*A Kingdom of Priests*, dans *Gruenthaner Memorial Volume*, New York, 1962, p. 7-20) a donné des arguments nouveaux pour établir le sens de « roi », ou mieux, à notre avis, « fonction royale », du terme *mmlkt;* mais il ne fait pas la critique littéraire de la péricope et ne définit pas ses rapports avec les autres péricopes sinaïtiques. Or beaucoup reconnaissent l'influence d'éléments deutéronomiques (Kuenen, Procksch, Noth, Beer qui l'attribue à un rédacteur deutéronomique). En fait, le langage de la péricope suppose le Deutéronome, mais n'est pas deutéronomique, comme l'a montré H. Wilberger (*Yahwes Eigentumsvolk*, Zurich, 1960, p. 12), il est postdeutéronomique, comme l'a montré M. Halvoet (*Eph. Theol. Lov.*, 1953, p. 374 sq.); que la forme soit poétique et rythmée n'est pas une objection à son attribution à P; il suffit de lire Gen., i. Comme le remarque Beyerlin, le morceau suppose une « besondere Traditionseinheit » (*op. cit.*, 13); celle-ci s'arrête en 8*b*. Le ℣. 9 reprend un autre fil (E; 8*b* répète textuellement 9*b*). Le peuple a déjà accepté ce que, dans les autres traditions, il n'acceptera qu'au ch. xxiv. Nous avons ici un résumé comme nous en avons souvent rencontré dans l'histoire sacerdotale. Holzinger et Winnett (*The Mosaic Tradition*, Toronto, 1949, p. 162 sq.) ont bien reconnu les traits de P dans ce morceau (enfants d'Israël, « à moi toute la terre », prêtres, et non prêtres lévites, saint...). Ce résumé reprend une image du cantique de Moïse (Deut., xxxii, 11) et la théologie deutéronomique du « peuple à part » propriété de Yahweh. Mais il y ajoute la notion sacerdotale de « royaume de prêtres ». Une expression analogue se retrouve en Is., lxi, 6 (« vous serez appelés prêtres de Yahweh »), mais sans la notion juridique de « royaume », *mamleket*. L'expression a été étudiée récemment par R. B. Y. Scott (*A Kingdom of Priests*, dans *Oudtest. Studien*, viii, 1950, p. 213-219; cf. M. Noth, *Amt und Berufung im A. T.*, Bonn, 1958, n. 47) et J. B. Bauer (*Bibl. Zeit.*, 1958, p. 283-286). Ils ont bien marqué l'orientation cultuelle du passage. Israël est peuple à part, car Dieu va le faire s'approcher de lui (℣. 4 *in fine*). Mais *mamleket* avec un complément (aussi ne peut-on invoquer le Ps., cv, 13 comme parallèle) désigne toujours par ce complément le gouvernant (même I Sam., xxiv, 20 : Saül va hériter du pouvoir d'Israël). L'historien sacerdotal qui utilise des sources variées pour ses narrations (comparer Gen., i; xvii; xxiii, et les plaies d'Égypte) utilise ici un texte deutéronomique sur le privilège d'Israël mais en donne une nouvelle théologie : si les enfants d'Israël sont nation sainte et peuvent s'approcher de leur Dieu au sanctuaire, c'est que leur vie nationale dépend de prêtres, les hommes du sanctuaire, alors que les autres peuples ont des rois. Ce résumé sur « l'alliance » (℣. 5; je crois donc que P, comme les autres couches du Pentateuque, connaît une alliance du Sinaï) prépare directement (par 6*a*) les chapitres sur l'érection du sanctuaire et la consécration d'Aaron (xxiv, 15*b*-18*a* et les chapitres suivants). Moïse est médiateur de cette troisième *berît* en instituant le sacerdoce d'Aaron.

Cette institution se fait par une révélation de Yahweh dans la « gloire » *(kâbôd)*, signalée par la nuée sur la montagne, et ceci le 7e jour. C'est par une *terumah* (prélèvement) que va être édifié le sanctuaire (xxv, 2). La *terumah* apparaissait dans Deut., xii comme un accessoire des holocaustes, sacrifices et « dîmes », avant les contributions volontaires. Dans la Torah d'Ézéchiel, elle prend une importance considérable à titre de fondement de la sacralisation du territoire (Ez., xlv, 1, 4) et d'offrandes pour le culte, holocaustes et sacrifices (xlv, 12 sq.), une fois assurée la présence de Dieu par le retour de la « gloire » de Yahweh (xliii, 4). Ce rapport à la théologie d'Ézéchiel est important à noter, si l'on veut discerner ce qui appartient à l'histoire sacerdotale dans les chapitres Ex., xxv sq. Ces chapitres, de l'avis unanime des critiques, ont reçu beaucoup de compléments. Les éléments Ps jusqu'ici sporadiques vont se multiplier. Les observations de Wellhausen et des critiques littéraires restent toujours pertinentes. Mais les analyses de Galling (dans l'*Exodus* de Beer, Tubingue, 1939), basées sur ses connaissances archéologiques (sans oublier ce qu'il reconnaît devoir à von Rad), donnent des précisions nouvelles, quoique M. Noth (*Das Zweite Buch Moses*, Gœttingue, 1959, p. 172) refuse la distinction P_A et P_B, l'un relatif à la Tente et l'autre à la Demeure. Enfin des études récentes, comme celle de K. Koch (*Die Priesterschrift von Exodus xxv bis Lev. xvi, Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung*, Gœttingue, 1959, succédant à une étude semblable de R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift*, Gœttingue, 1954), cherchent à dégager les rituels primitifs qui ont été utilisés par l'historien sacerdotal. Ces dernières études tendent à réviser certaines conclusions de la critique littéraire, à ne plus admettre que la Torah des sacrifices de Lev.,

I-VII soit une insertion dans l'histoire sacerdotale (et Lev., VIII serait maintenant postérieur à Lev., I-IV; cf. Koch, *op. cit.*, 98 et 103); Vink va dans ce sens. Pour être pleinement satisfaisantes, des études de ce genre ne doivent pas se borner à des études de style sur la seule Bible, mais sur la comparaison précise avec les rituels orientaux antérieurs. Ceux-ci sont nombreux, accadiens, égyptiens, hittites et même ugaritiques (traduction dans les recueils comme *Ancient New Eastern Texts*, éd. Pritchard, et *Altorientalische Texte zum A.T.* de Gressmann). On y voit la variété des styles employés : à la troisième personne impersonnelle, ou à la seconde en adresse directe. Pour le rituel de la fabrication du chrême, nous avons de plus les *Parfümrezepte und kultische Texte aus Assur*, publiés par E. Ebeling (Rome, 1950). Il est rédigé à la 2e personne du sing., mais sans raideur (voir p. 28-29). Il ne faut donc pas considérer que les rituels primitifs devaient être composés de séries de prescriptions impersonnelles ou impératives (le *Formularstyl* de Koch). Enfin il faut tenir compte de ce que l'Ancien Orient aimait à reproduire mot à mot, ou du moins sans s'écarter beaucoup du modèle, l'exécution d'un ordre circonstancié donné par la divinité. Ceci est frappant dans les ordres donnés par El à Keret ou Danel dans les textes ugaritiques (voir aussi l'érection du temple de Baal en II AB, V-VI), mais déjà dans le Cylindre A de Gudéa. On devra donc être réservé devant l'ancienne hypothèse critique attribuant l'exécution du sanctuaire mosaïque à une couche différente de l'ordre donné aux ch. XXV-XXX, comme devant l'hypothèse d'un Pe d'exécution qui serait une addition à un Pg, écrit fondamental, notre histoire sacerdotale. On voit comment sur ce point, plus encore que sur d'autres, on est en plein travail et comment il faut tenir compte à la fois de la critique littéraire (Galling-Rad ou Noth), de l'archéologie, des genres littéraires antiques (rituels et ordres divins), de l'expression déjà acquise par la religion du Dieu d'Israël au moment où se rédige P (Deutéronome et Ézéchiel).

L'ordre divin se présente comme une adresse à Moïse, analogue à celle de Yahweh à Ézéchiel (XL-XLVIII, où le prophète est distingué du prêtre, XL, XLIII, 19, comme Moïse l'est d'Aaron). Après l'ordre du prélèvement (bien des matériaux, courants dans le commerce phénico-mésopotamien, devaient manquer au désert, ainsi la pourpre violette), le « modèle » XXV, 9, 40 donné par Yahweh commence par l'arche. Elle est ignorée de la Torah d'Ézéchiel, puisqu'elle avait été détruite probablement en 586, mais une histoire sacerdotale ne pouvait la passer sous silence. L'ordre commence donc par l'arche et le mobilier (table des pains d'oblation et candélabre), mais l'exécution mettra en tête la Demeure et la charpente. Peut-être était-ce l'ordre primitif avant les insertions de Ps, mais les troubles ont été plus grands dans les chapitres relatifs à l'exécution, comme en témoigne le texte grec de XXXVI-XXXIX, 43. En tout cas, arche et tente étaient coordonnées, depuis l'époque du Temple salomonien au plus tard et probablement avant (de Vaux, *Institutions*, II, 133). L'histoire sacerdotale appelle arche de l'*edut* (témoignage) l'arche d'alliance, car c'est près d'elle qu'a lieu la rencontre (l'ancien *mw'ed*; cf. le *nw'adtî* de XXV, 22; XXIX, 43... — qu'on retrouvera au rituel des fêtes, Lev., XXIII, 4, 37, 44) de Yahweh et de l'assemblée, la *'edah*. *'edut* désigne ici les décrets divins déposés dans l'arche, comme le disait déjà le Deut., X, 2. C'est sans doute P qui emploie l'expression « tables du témoignage », *luḥot ha'edut* (Ex., XXXI, 18*a*; XXXII, 15, en surcharge de « tables écrites des deux côtés »; XXXIV, 29); l'expression correspond au néo-assyrien *tuppu 'ade* et montre encore l'influence du style des traités garantis par un serment. Mais le *'edut* semble avoir été à Jérusalem le protocole royal garantissant l'élection divine du roi (von Rad, dans *Judäische Königsritual*, 1947; cf. *Gesammelte Studien*, 207 sq., à propos de I Reg., XI, 12; L. Rost, *Die Wohnstätte des Zeugnisses*, dans *Festschrift Fr. Baumgärtel*, Erlangen, 1959, p. 163; de Vaux, *Institutions...*, I, 159 sq.; cf. Ps., LXXXIX, 30 et II, 6 sq.). P rapporte le mot à l'élection d'Israël et le mode de sa rencontre avec son Dieu.

Dans la description du mobilier à exécuter, déjà, certains doublets (XXV, 16 et 21 : arche-propitiatoire), certains versets posent des problèmes de critique littéraire. On ne les retrouve pas dans l'exécution (XXV, 30, sur les pains d'oblation disposés en *permanence*, n'a son correspondant ni en XXXVII, 10 sq., ni en XL, 23); la péricope sur le candélabre décrit un luminaire bien différent de celui du Temple salomonien (10 chandeliers, I Reg., VII, 49) et la décoration en paraît appartenir à l'époque perse (Galling). Reste à savoir si on peut se borner à admettre que l'histoire sacerdotale a reçu des compléments après le retour d'exil et la restauration du culte au Temple reconstruit, ou s'il convient d'admettre qu'il faut répartir la description entre un P_A représentant une tradition ancienne et un P_B qui lui serait parallèle mais beaucoup plus récent. C'est ainsi qu'au ch. XXVI, von Rad et Galling distingueraient une ancienne description d'une tente (ỽ. 7-11, P_A) et celle d'une Demeure *(miškân)* avec un bâti de bois qui en fait un véritable temple portatif. Il semble que l'on puisse arriver à une conception assez cohérente de la Demeure du ch. XXVI sans recourir à la distinction P_A et P_B; cf. Noth, de Vaux (*Institutions*, II, 124 sq.), Couroyer, F. M. Cross (*The Tabernacle*, dans *Biblical Archaeologist*, X, 1947, p. 58 sq.). P garde la vieille tradition de la Tente de Yahweh au désert, mais en fait une « tente au-dessus de la Demeure » pour garder la notion deutéronomique d'une permanence de la présence de Yahweh dans son peuple. Le bâti de bois en forme de Temple est recouvert d'une double couverture de bandes précieuses (1-6) et de bandes plus frustes exposées aux intempéries (7-11). On peut donc s'en tenir à l'idée de simples suppléments ajoutés à l'histoire sacerdotale, spécialement en ce qui concerne le propitiatoire. Dans la péricope sur le voile (XXVI, 31-37) qui, comme dans le Temple de Jérusalem, sépare le Saint du Debir (appelé ici le Saint des Saints), les versets 33-35 n'ont pas de correspondant dans l'exécution (XXXVI, 35-38), quoique XL, 21 sq. y fasse allusion. Puis, comme dans Ézéchiel (mais en ordre inversé), vient le modèle de l'autel des holocaustes et le parvis. C'est ainsi que la vieille tente du désert est décrite avec « ampliaciones et exuberancias » (Professeurs de Salamanque, *Pentateuco*, 1962, p. 559). Elle évoque le Temple saint de la monarchie davidique : il a été détruit, mais ce qu'il représentait reste gage d'espérances de restauration.

Ce sanctuaire demande un sacerdoce. Après une brève péricope (XXVII, 20-21) sur l'huile du luminaire qui ne paraît pas en situation (voir l'exécution ch. XXXVIII) et où se reflètent les préoccupations des additions (« permanence » de cette lumière, car la traduction de Galling, « décret imprescriptible », ne paraît pas pouvoir être adoptée, sont donnés les modèles des vêtements sacerdotaux : éphod, pectoral, manteaux et diadème, l'ancien costume royal (de Vaux, *Institutions*, II, 270 sq.) que revêtaient peut-être déjà les grands prêtres sous la monarchie, à l'instar des prêtres du Pharaon qui tenaient sa place. On ne parle pas de grand prêtre, mais d'Aaron.

Les textes commémorant l'érection de temples sont nombreux dans l'Ancien Orient. Dès 1890, E. Lefébure s'était intéressé aux *Rites égyptiens sur la construction et la protection des édifices*, en particulier des temples

(30 sq.) et noté qu'on rappelait à Denderah comment un plan antérieur aux premiers rois avait été trouvé dans le mur d'un palais sous la VI^e^ dynastie, écrit sur peau de chèvre. Dans son *Caractère religieux de la royauté pharaonique* (Paris, 1902), A. Moret avait décrit l'office royal dans la fondation d'un temple. C'est le Pharaon qui convoque « des maçons, des sculpteurs, des graveurs de lettres et toutes les corporations de gens de métiers pour fonder le sanctuaire de ses pères », et c'est lui qui envoie chercher les pierres et bois rares nécessaires (*op. cit.*, 189). Dans l'inscription dédicatoire d'Abydos, Séthi I^er^ dit s'être livré « à de très nombreux calculs pour exécuter les plans de la place réservée » à son père Ramsès I^er^ (tr. G. Lefèvre, dans *Ann. Ant. Ég.*, LI, 1951, p. 196). On connaît un rituel de fondation des temples égyptiens, gravé au Nouvel Empire sur les murs de Louxor et de Médinet Habou (P. Barguet, *Le rituel archaïque de fondation des temples de Medinet Habou et de Louxor*, dans *Rev. Ég.*, IX, 1952, p. 1-22 ; voir aussi pour Philae, L. A. Christophe, *Deux inscriptions du temple de Philae concernant la cérémonie « Donner la maison à son maître »*, dans *A. S. A. E.*, LIII, 1955-1956, p. 63-68 et 481 sq.), extrêmement différent de notre texte d'érection de la Demeure. Chez les Sumériens et Sémites également, la fondation d'un temple était chose importante, et le palais était aussi sacré que le temple qu'il englobait. Le roi (ou l'*ensi* sumérien comme Gudéa) recevait ordre de la divinité; le rituel prévoyait qu'on allume du feu (le feu joue aussi un grand rôle dans l'érection du temple du dieu Baal à Ugarit). Assarhaddon, en construisant l'Esagila de Babylone, trace « harmonieusement son dessin, son plan s'accordant à la mesure des proportions de Marduk » (R. Labat, *Le caractère religieux de la monarchie assyro-babylonienne*, Paris, 1939, p. 186) et le rite s'accompagne de prières et de sacrifices. Les dimensions sont parfois données avec précisions, comme dans les Ziggurats (voir la tablette de l'Esagil, dans A. Parrot, *Ziggurats et Tour de Babel*, Paris, 1949, p. 22 sq.). Enfin certaines annales sont orientées vers les constructions qui parachèvent l'activité du souverain : ainsi Sennachérib construit son *Ekal kutalli* comme conclusion de ses campagnes dans le prisme de Taylor et celui de l'Oriental Institute (Luckenbill, *Ancient Records of Assyria*, II, n° 423 sq.), Assarhaddon fera de même (cf. R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, Gratz, 1956) et Assurbanipal encore (J. M. Aynard, *Le prisme du Louvre A. O. 19 939*, Paris, 1957). Les rois néo-babyloniens continueront la tradition. Nabuchodonosor coupera de ses mains les cèdres destinés à la restauration de la Ziggurat de Babylone et Nabonide (*D. B. S.*, VI, 282 sq.) est peut-être le roi dont on a le plus d'inscriptions sur les restaurations et consécrations de temples; il y évoque des fondations primitives, voire même en les datant. La structure de l'histoire sacerdotale s'explique au mieux à cette époque.

Mais tous ces textes font appel à l'idéologie royale du temps et s'attachent peu au sacerdoce non royal, fonctionnaire. Le but de l'histoire sacerdotale est au contraire de détourner les espérances israélites de l'attrait des cultes royaux babyloniens et de leur rappeler que leur espérance en Yahweh est liée aux traditions nationales dont est alors dépositaire le clergé aaronide : « Aaron et ses fils » pour P, prêtres sadocites pour Ézéchiel (XLIV, 15). Aussi le récit solennel de la fondation du culte yahwiste, après avoir décrit la Demeure et son mobilier, après avoir donné à Aaron le costume royal, décrit au ch. XXIX le rite de consécration du clergé. Peu de textes égyptiens traitent de cette question (S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, 1957, p. 47); d'après une statue du Caire, le futur prêtre, héritier de son père, était conduit au temple, on changeait ses vêtements, il ôtait (?) les onguents, et le rite semble avoir surtout comporté une purification. Le clergé babylonien était nombreux mais on connaît mieux le rite de consécration de la timbale sacrée, le *lilissu*, que celle des prêtres. Le rituel de l'histoire sacerdotale (Ex., XXIX, 22 sq.) comporte une purification, une vêture, un sacrifice pour le péché, un holocauste, un sacrifice de bélier, qui est le sacrifice propre d'investiture (*millu'im*, ℣. 22), une part y est prélevée pour le consécrateur (le ℣. 28 semble introduire une autre notion) avant d'être consommée en repas sacré (℣. 31 sq., qui semblent faire suite à 27*a*). Le fond de ce rituel vient très probablement des coutumes rituelles du Temple de Jérusalem, le livre des Rois mentionnant le sacrifice pour le péché dès l'époque de Joas (II Reg., XII, 17; toute la péricope est importante pour comparer les rites de construction et restauration du Temple de Jérusalem avec ceux de Mésopotamie). Il est probable que l'histoire sacerdotale connaissait aussi une consécration de l'autel et un sacrifice quotidien, car on en a l'équivalent dans Ézéchiel (XLIII, 18 sq.; XLVI, 13 sq.); mais le rite est plus simple dans Ézéchiel et il est probable que le récit primitif a été ici surchargé. Le ℣. 42 sur la rencontre de Dieu avec Moïse (ou les Israélites) n'est pas en parfaite liaison littéraire avec les ℣. 43-46 qui sont la conclusion du discours où Dieu a donné ses ordres à Moïse. Après une série d'additions (en particulier le chrême — sauf peut-être les ℣. 31 sq.; cf. col. 848 —, le parfum et le choix de Bézéléel en XXXI, qui est peu compatible avec l'ordre donné à Moïse en XXVIII, 4 et exécuté en XXXV, 10), l'histoire sacerdotale rapporte en XXXI, 18 la remise des tables « du témoignage », puis en XXXIV, 29-35, très probablement, la descente de Moïse revêtu de son éclat surhumain (cf. J. de Fraine, *Moses cornuta facies*, dans *Bejdragen*, 1959, p. 28-38).

L'exécution commence peut-être en XXXV, 1 par la loi du repos sabbatique (mais voir col. 848) préparée par les six jours de nuée de XXIV, 17, avant que Moïse entre dans la nuée; mais c'est douteux. Vient alors la collecte des matériaux (XXXV, 4-29, tandis que les additions Ps recourent à un impôt de capitation, XXX, 11 sq., XXXVIII, 25 sq.). En XXXVI, 1 des ouvriers habiles (Bézéléel et Oholiab sont en surcharge, voir XXXVI, 2) commencent le travail : la Demeure et son bâti, le voile et l'arche, la table et le candélabre (XXXVI, 8-XXXVII, 24), l'autel des holocaustes et le parvis (XXXVIII, 1-7 et 9-20), le costume d'Aaron (XXXIX, 1-26 et 30 sq.). Le tout est livré à Moïse (XXXIX, 32-43). Après un nouvel ordre, suivi d'une nouvelle exécution, Moïse met tout en place le 1^er^ jour du 1^er^ mois de la seconde année (XL, 17). Dieu prend possession : la gloire emplit la Demeure (cf. Ez., XLIII, 1-5) tandis que la nuée couvre la « Tente ». P joint ainsi la permanence de la présence divine dans la Demeure et la tradition de la nuée guide d'Israël dans le désert. La Terre promise n'est pas encore donnée, mais la présence divine est acquise dès le Sinaï.

Certains voudraient inclure dans l'histoire sacerdotale les rituels *(tôrôt)* de Lev., I-VII. Bien que ces chapitres reposent sur des documents préexiliques, comme l'histoire sacerdotale, il ne me semble pas que le rythme de l'histoire sacerdotale ait comporté de pareilles synthèses. Elles s'expliquent mieux comme un supplément qui fut ajouté, lorsque le culte fonctionna à nouveau. L'argument de critique littéraire me paraît très fort. Le sanctuaire étant érigé et consacré, c'est en Lev., VIII que se trouve l'exécution de l'ordre donné en Ex., XXIX sur la consécration d'Aaron et de ses fils. Elle suivrait encore mieux après Ex., XXXIX, 31, mais l'historien sacerdotal

était bien obligé de distinguer ce qui était activité des artisans et ce qui était activité de Moïse. Lev., VIII, 1-33 correspond de près à Ex., XXIX, 1-35 et doit appartenir à l'histoire sacerdotale. Il est aussi probable que Lev., IX, où Aaron exerce pour la première fois ses fonctions, doit lui être attribué. Mais il est certain que le fil de cette histoire, résumé institutionnel pour Israélites en exil dans l'espérance du second exode, devient difficile à suivre. On le retrouvera sûrement en Num., I, 1 où a lieu le recensement le 1er jour du 2e mois. Il semble qu'il faille attribuer à P le rituel des fêtes de Lev., XXIII, (4-6, 24*b*-25, 34*b*-37, sans Fête des Semaines comme en Ézéchiel), qui complète celui de la Loi de sainteté en fonction du calendrier, où les mois sont désignés par leur chiffre. Mais ce calendrier a été supplémenté (*infra*, col. 850) lors de la distinction du Premier de l'An et du Jour des Expiations, distinction qui semble encore inconnue de Neh., VIII. Il est vrai que Neh., VIII se passe en Palestine, tandis que l'histoire sacerdotale est rédigée pour une communauté juive en exil qui tend vers le retour, comme dans Ézéchiel et Is., XL-LV.

Au retour, Aggée (II, 13; cf. Lev., XXII, 4-7), Zacharie (III, 5; cf. Lev., XXI, 10) et Malachie (dans un des rares éléments qui dépendent de P et non de D : I, 8; I, 13; cf. Lev., XXII, 18-21) se réfèreront à la pureté. La Loi de Sainteté s'intéressait déjà à la pureté (Lev., XVIII, 24 sq.; XX, 22 sq.). Or les sacerdoces du temps sont essentiellement fondés sur la notion de pureté. C'est le cas de l'Égypte, où le prêtre, *w'b* (pur), est la catégorie la plus typique (cf. S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, 1957, p. 54). C'est le cas de l'Assyrie (cf. E. Dhorme, *Religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945, p. 200) : le roi est prêtre parce que purificateur *(ishippu)*; la pureté est exigée du principal prêtre, l'*urigallu*, *ibid*, 204. Voir aussi F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris, 1921, p. 129 sq., ainsi que les rites du « lavage de bouche » et du *bît rimki*, « maison d'ablution », étudiés par J. Laessoe, *Studies on the Assyrian Ritual and Series « bît rimki »*, Copenhague, 1955. Il est donc probable que relève de l'histoire sacerdotale une bonne partie de la casuistique de pureté des ch. XII-XV, avant la mise en forme de la Loi de pureté par des rituels typiquement supplémentaires (XIV, 1-32; XVI; voir *infra*, col. 849). L'histoire sacerdotale a été rédigée indépendamment de la Loi de sainteté, car elle a en Lev., XXIII, 37 sa conclusion propre aux fêtes. Mais ces fêtes supposent déjà une législation sur les sacrifices et du moins des offrandes de *'iššeh* à Yahweh (XXIII, 25, 36), et des règles de pureté pour la présentation de ces offrandes en la Demeure. Il est donc vraisemblable, bien qu'hypothétique, qu'après l'investiture d'Aaron et l'entrée en fonction des prêtres se trouvaient des lois sur les sacrifices ordinaires (ainsi Lev., XVII, 3-4 reprenant la Loi de sainteté, mais en identifiant la Tente de réunion et la Demeure) et les règles sur la pureté des prêtres comme XXII, 2-15, et peut-être XXI, 10-15 sur le prêtre « plus grand que ses frères », ignoré encore d'Ez., XLIV, 15-31, quoique très proche par les dispositions (Ézéchiel peut avoir connu XXI, 1*b*-7). Il est au contraire plus probable que les additions à la Loi de Sainteté aux ch. XXV et XXVI sont des suppléments Ps (voir *infra*, 850). Ce sont ces additions qui ont réutilisé le ch. XI de la loi de Sainteté et la casuistique de pureté de Lev., XII, XIII et XV; celle-ci a fort bien pu se constituer en exil, alors que le prêtre aaronide était l'autorité sociale reconnue des exilés.

La législation du Sinaï étant terminée (XXVI, 46), l'histoire sacerdotale aborde le recensement en Num., I, 1. Il est daté du 1er jour du 2e mois de la seconde année après le départ d'Égypte. Le recensement est une mesure militaire dans l'Ancien Orient, comme on le sait mieux maintenant par les textes de Mari où l'opération reçoit le nom de « purification ». Nous restons dans la même ligne (voir *Studia mariana*, 99 sq.; *Dictionnaire de Chicago*, IV, 1958, p. 6 sq.; von Soden, *Akk. Handwört.*, fasc. 3, p. 181; R. Kupper, *Nomades*, 23 sq.; E. A. Speiser, dans *B.A.S.O.R.*, n° 149, p. 17 sq.). L'histoire sacerdotale reste donc toujours orientée vers la conquête de la terre promise.

Dans le livre des Nombres, plus encore que dans le Lévitique, le fil est difficile à suivre. Quelques divergences notables permettent de le distinguer des accrétions postérieures. Ainsi : *a)* les Lévites ne doivent pas être recensés en Num., I, 49 sq., ils doivent l'être en IV, 2, 22, 29; — *b)* quand ils sont recensés, ils sont groupés dans les trois familles de Gershon, Qehat et Merari comme en Ex., VI, 16-19, généalogie insérée après coup dans l'histoire sacerdotale (col. 831), mais ce groupement ne correspond pas à celui que nous avons dans le recensement de Num., XXVI, aux ℣. 58, 61; c'est ce dernier recensement qui correspond à l'histoire sacerdotale, car il reprend les *tôledôt* de Jacob en Gen., XXXVII, 1-2*a*; XLVI, 8-25; cf. col. 821. Aussi doit-on se demander si Num., III, 1-2 qui annonce la dernière des *tôledôt*, celle d'Aaron (et de Moïse), et rappelle Num., XXVI, 60, n'appartient pas aux textes supplémentaires. Ce recensement de Num., XXVI (où Qehat est mal relié dans la rédaction actuelle aux 5 clans lévites) met à part Lévi, en fonction du statut défini en Num., I, 49 sq. Il a lieu non au Sinaï, mais en Moab (XXVI, 63-64). L'ordre des tribus de Num., I, 20-47 est celui de ce ch. XXVI, qui rappelle encore le non-recensement des Lévites au Sinaï. Mais on a un autre ordre en Num., II, 2-35, quoique le non-recensement des Lévites soit encore rappelé. Cet ordre qui prévoit la campagne vers la Terre Sainte a quelque chose de la disposition géométrique des tribus en Ez., XLVIII; — *c)* ce statut des Lévites en I, 49 les met au service « de la Demeure du témoignage » en fonction des étapes prévues en Ex., XL, 36 sq.; mais en III, 6 ils sont mis à la disposition d'Aaron et « donnés » à Aaron; au ch. VIII, nous avons un doublet de ce don et de cette présentation; c'est le rite de purification des Lévites et ils sont « donnés » à Dieu comme substituts des premiers-nés d'Israël. Cette institution de « donnés » à la divinité est connue des Mésopotamiens (cf. Dhorme, *Rel.*, 214; R. P. Dougherty, *The shirkutu of Babylonian Deities*, dans *Yale Researches*, V, 2; E. Weidner, dans *A. F. O.*, XVII, 287; et le *šariqum* plus archaïque, cf. H. Hirsch, *Untersuchungen zur altassyrischen Religion*, Gratz, 1961, p. 58); le retour connaîtra les *netinim*, « donnés » (Esdr., II, 43). La substitution jouait aussi un grand rôle chez les assyriens, soit dans la fonction du roi-substitut, le *šar puḫi*, soit dans les rites magiques, soit dans les traités. Mais l'historien sacerdotal avait dans la tradition israélite le substitut du premier-né à la fête de Pâque (Ex., XIII, 15) et c'est ce qu'enregistre l'histoire sacerdotale en Num., III, 12-13; — *d)* en fonction de cette substitution, qui confère aux Lévites les droits du premier-né en leur accordant une place spéciale auprès de Dieu et du sanctuaire, a lieu un recensement de tous les mâles âgés d'un mois, lévites ou non (Num., III, 12-13, 15-43); il est fait par Moïse et rappelle l'élection spéciale d'Aaron et de ses fils (III, 38), mais n'en tire pas d'autres conséquences. Ce recensement est fait en fonction du groupement Gershon, Qehat et Merari; il convient bien au ch. XXVI, à un chiffre près (℣. 62), et Éléazar est chef (III, 32) non Aaron, signe qu'on est en Moab et non au Sinaï. Il laisse déjà tomber Coré de XXVI, 58, signe qu'il a été remanié. Mais au ch. IV on a un autre recensement

des lévites, en fonction de leurs attributions liturgiques et non plus seulement du transport de la Demeure. Dans ce dernier recensement, Aaron prend place à côté de Moïse et la subordination des lévites à Aaron, Éléazar et Ithamar est marquée beaucoup plus fortement (IV, 5, 15, 16, 28, 35). Ce second recensement est peu compatible avec le premier. Il en paraît un développement qui prévoit, outre le transport de la Demeure, un service liturgique régulier et organisé; — *e)* le recensement de Num., XXVI, connaît lui aussi pour le Lévite l'âge de 1 mois (*ỿ*. 62), alors que les autres tribus sont recensées à 20 ans (XXVI, 2 et 4). Or, le *ỿ*. 57 superpose à la division primitive des Lévites en cinq clans la division postérieure en Gershon, Qehat et Merari. Le recensement des tribus (sauf Lévi) au ch. II ne précise pas l'âge, mais les chiffres sont ceux d'un enregistrement des mâles à 20 ans. Il faut noter qu'il est fait par commandement à Moïse seul (*ỿ*. 33, 34), alors que le chapitre est actuellement précédé d'un commandement à Moïse et Aaron, comme le recensement du ch. I (*ỿ*. 44).

Visiblement l'histoire sacerdotale a été assez profondément complétée et remaniée. Doublets et discordances sont manifestes. Mais il n'est pas facile de déterminer les critères objectifs qui permettraient de restituer la ligne primitive. Je considérerais comme vraisemblable que l'histoire sacerdotale connut deux recensements en vue du partage de la terre promise, Num., I et XXVI (basé sur Gen., XLVI), refusant un recensement des Lévites qui ne devaient pas combattre mais servir le transport de la Demeure (I, 49-53). Elle décrivait l'ordre des tribus dans la grande procession militaire (Num., II, 2 sq) qui devait mener en Canaan, à l'instar de la grande procession d'Is., XL-LV, avec cette différence que Dieu est au centre au lieu d'être à l'avant et à l'arrière-garde de ceux qui quittent Babylone l'impure (Is., LII, 11-12). Puis, après expulsion des impurs (Num., V, 1-4), bénédiction des enfants d'Israël par Aaron (VI, 22-27), purification des Lévites (VIII, 6-22) et précision sur leur temps de service (VIII, 24-26, incompatible avec Num., IV, généralement considéré comme antérieur, mais c'est improbable), on part dans l'ordre prévu au ch. II (Num., IX, 11-28). L'arrivée à Cadès n'est mentionnée par l'histoire sacerdotale qu'en Num., XX, 1; c'est là que se trouve son récit sur les eaux de Massa Meribah (XX, 3-5, 7-10), que J et E ont en Ex., XVII. Mais la critique reconnaît avec raison à P une partie des chapitres XIII et XIV sur l'envoi des espions depuis le désert de Cin (XIII, 21), avec retour à Cadès devant Moïse, Aaron et toute la communauté d'Israël (XIII, 26). La liste des espions, un par tribu, chefs des enfants d'Israël, évite de donner à Josué, né avant la vision de l'Horeb, un nom contenant le nom divin, XIII, 1-16, 26-29; XIV, 1-5, 10-12, 27-38 sont de P; avec allusion au recensement en XIV, 29. Des éléments du ch. XV (voir col. 851) peuvent relever de l'histoire sacerdotale (*ỿ*. 3*b*-11, 16 sur l'oblation conjointe et la libation; cf. Ez., XLII, 13; XLV, 17; XLVI, 5 pour l'oblation; Ez., XLV, 17 pour la libation; 18*b*-21*a* sur le prélèvement; cf. Ez., XLIV, 30 et Ex., XXV, 2 sq.; les sacrifices d'expiation, XV, 22-26, que Ps reprendra et complétera en Lev., IV, 13-22; 38-41 sur les houppes); ils visent tous l'installation en Canaan. C'est aussi à Cadès qu'a lieu la révolte de Coré. Les versets XVI, 1*a*, 2*b*-11, 16-24, 27*a*, 35, et XVII sont nettement sacerdotaux. Mais l'histoire sacerdotale a reçu encore ici des surcharges visibles (XVII, 1-5) : les encensoirs portatifs de la marche à travers le désert sont transformés en plaques de l'autel (Ex., XXXVIII, 2), car Ps remplace les encensoirs du Temple (I Reg., VII, 50) par l'autel des parfums (sauf en Num., IV, 14, mais voir IV, 11); voir aussi M. Löhr, *Das Raucheropfer im A. T.*, Halle, 1927. F. Blome a noté le développement de l'encensement dans les textes néo-babyloniens (*Die Opfermaterie in Babylon und in Israel*, Rome, 1934, p. 270 sq.); d'où la suspicion qu'on lui témoigne ici comme en Ézéchiel, VIII, 11, sans pour cela le condamner, car il était pratiqué avant l'exil (I Sam., II, 28) et convenait à une procession dans le désert avec sa colonne de nuée (cf. Cant., III, 6), d'autant que l'encens venait du désert d'Arabie (Is., LX, 6; voir G. Ryckmans, *Les religions préislamiques*). Chez les païens, il avait pour fonction religieuse d'apaiser les dieux, comme on le voit dans le récit du Déluge en Gilgamesh (XI, 159 sq.); ce que n'excluait pas encore la source J (Gen., VIII, 21). L'histoire sacerdotale souligne que le sacrifice propitiatoire n'est pas lié à l'odeur de l'encens, mais à l'oblation, holocauste joint à une *minehah*, mets consumé en parfum d'apaisement (Num., XV, 3*b*. 24 sq.), complété plus tard en 23, 27-29 dans la ligne de Lev., IV, expiation pour les fautes d'inadvertance.

C'est à Cadès, où l'on savait par les traditions antérieures qu'avait eu lieu la révolte d'Israël, que l'histoire sacerdotale groupe les murmures et rébellions du désert : mauvaises conditions de vie par manque d'eau, refus de monter en terre promise, révolte contre la direction de Moïse. Et c'est à Cadès que l'histoire sacerdotale donne la législation expiatoire pour ces rébellions. Sur l'expiation, voir *D. B. S.*, *in loco*, et L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell' ambiente biblico e nell' antico testamento*, Rome, 1956. L'histoire sacerdotale donne alors le signe de la troisième alliance, celle du pardon des péchés : le rameau d'Aaron (représentant de tout Lévi au ch. XVII, 16-26); le *matteh* (qui signifie aussi tribu, cf. Num., XVIII, 2) d'Aaron représentant la maison de Lévi est déposé devant le Témoignage. Il est le signe (XVII, 25) de cette troisième alliance, comme l'arc-en-ciel était le signe de la première (celle de Noé) et la circoncision le signe de la seconde (celle d'Abraham). Cette alliance est alliance de sel (XVIII, 19). J'avais cru que le signe de cette alliance était la nuée glorieuse, mais le texte ne le dit pas; pour les textes sacerdotaux supplémentaires (Ps), c'est le sabbat qui est le signe (Ex., XXXI, 17). L'imploration des Israélites en Num., XVII, 27-28 précédait sans doute l'épisode sur le rameau d'Aaron, intercession permanente, et faisait suite à XVI, 34. Mais les dispositions supplémentaires de Ps sur l'expiation par l'encens (XVII, 6-16) l'ont fait déplacer. L'histoire sacerdotale fait alors des Lévites, ces « donnés » (XVIII, 6), les auxiliaires d'Aaron dans le culte (alors que Ps met les Lévites au service d'Aaron dès Num., III, 5 et IV). Ici l'histoire sacerdotale distingue la part des prêtres (12 sq.) et celle des Lévites dans la ligne d'Ez., XLIV (Ps traite des droits des prêtres en Lev., VI-VII). Dans la ligne du Deutéronome, Num., XVIII, 20-23*a* (que répétera 23*b*-24) et 30-32 donnent les dîmes aux Lévites « qui n'ont point d'héritage parmi les enfants d'Israël » (tandis que Ps leur donnera des villes). Mais le texte a été très supplémenté (cf. col. 827, 851).

Il semble que l'on doive alors attribuer à l'histoire sacerdotale le départ de Cadès, la mort d'Aaron à Hor la Montagne et la transmission de son pouvoir par la vêture d'Éléazar (Num., XX, 22-29). Puis, après XXII, 1, vient l'élection de Pinéhas qui reçoit « l'alliance de Paix » de Yahweh et la charge du rite expiatoire (XXV, 6-13). D'où le nouveau recensement, suivi de celui des Lévites substitués aux premiers-nés, avec Éléazar pour « prince des princes » (XXVI, 1-56 et 57-63, plus Ex., VI, 14-25, Num., III, 1-4, 12-13, 15-39, le tout remanié lors des transferts par Ps de ces dernières péricopes). C'est devant Éléazar que Moïse assure sa propre succession de « pasteur » du troupeau (XXVII, 17 sq.) en la personne de Josué, subordonné au sacerdoce comme le prince d'Ézéchiel est subordonné au

prêtre (Ez., XLV) mais sans confusion des pouvoirs. Le roi était pasteur (Ez., XXXIV) et il avait le sceptre (*maṭṭeh* en Jer., XLVIII, 17, Ps., X, 2, qui fleurit en Ez., VII, 10, comme ici à l'orée des derniers temps); l'histoire sacerdotale donne au sacerdoce le *maṭṭeh* et le pastorat à un autre.

Von Rad a bien marqué le lien entre Num., XX, 1 sq. et XXVII, 12-14 (*Die Priesterschrift in Hexateuch*, 123) et Noth remarque avec lui (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 191) que « entrer et sortir » signifie, d'après les parallèles bibliques (par ex., I Sam., XVIII, 16), un commandement militaire. Aussi, malgré l'autorité de ce dernier auteur, il est difficile de ne pas admettre que l'historien sacerdotal pense à la conquête et l'établissement en Terre promise. Nous admettrons, avec von Rad, que le ch. XXXI sur la guerre sainte, au moins dans ses ℣. 1-12, appartient à l'histoire sacerdotale. Je lui attribuerais volontiers les règles de purification, 13-20 et 22-23*a* (les additions viennent des règles sur l'eau lustrale de Num., XIX) et les règles de partage du butin (XXXI, 26 sq. qui reflète les coutumes monarchiques de I Sam., XXX, 24), sans les additions 31 sq., qui connaissent la dîme de la dîme payée par les Lévites au sacerdoce (cf. Num., XVIII, 26-29). Le ch. XXXIII donne alors le résumé sacerdotal de toutes les étapes à travers le désert jusqu'aux steppes de Moab et l'auteur joint des catalogues et indices divers (Ex., XIV, XVII; Num., XX, XXI; Deut., X, 6-7; voir l'itinéraire probable repéré par J. Kœnig en Arabie du N.-O et qui peut avoir été celui d'une tribu, cf. *La localisation du Sinaï et les traditions des scribes*, dans *R. H. P. R.*, 1963, p. 25 sq.). Dieu annonce la conquête et le partage dans un style qui tient du Deutéronome et de Lev., XXVI : les limites assignées à Israël sont celles de la Cisjordane, comme en Ez., XLVII, 15-20 (XXXIV, 1-12, sans l'addition 13-15). Sous la direction d'Éléazar et Josué, un homme est choisi pour chaque tribu (comme pour le recensement et l'envoi des espions), afin de présider au partage (XXXIV, 17-29). Il est vraisemblable que l'histoire sacerdotale plaçait ici la loi sur les villes de refuge qu'elle tenait de la tradition (XXXV, 9-15 et 30-31, 33-34, sans les additions casuistiques et la mention du grand prêtre). Tout cela fait partie d'un grand discours au pluriel. La suite de cette histoire se trouve en Deut., XXXII, 48-52; Moïse reçoit l'ordre de monter sur le Nébo pour contempler le pays où il ne pourra entrer. Il mourra sur la montagne, comme Aaron était mort au mont Hor. C'est ce qui a lieu (Deut., XXXIV, 1-5); on fait pour lui un deuil de même durée que pour Aaron (XXXIV, 8).

La suite de l'histoire sacerdotale se trouve en Jos., I, 1-5 (que reprendra sous une autre forme l'auteur qui intercalera Deut., XXXIV, 9 sq.). A notre avis, l'histoire sacerdotale continuait en Josué, elle décrivait l'exécution des ordres divins et la mise en possession (col. 749). On y retrouve les résumés qu'aime cet historien (Jos., XI, 15 sq. et XII, 7-24) et les listes des parts d'héritage (en excluant Lévi, Jos., XIII, 14, 33). Nous trouverons, à mon avis, la conclusion de toute l'histoire sacerdotale en Jos., XIX, 51; XXI, 41-43, séparés par l'insertion postérieure des villes lévitiques; l'achèvement de l'installation en terre promise répond à l'achèvement de toute l'œuvre de Dieu le jour du sabbat; les bonnes paroles de Dieu se sont accomplies, « tout est arrivé ».

Conclusion. — C'est ainsi que le grand ouvrage sacerdotal, l'ouvrage « historico-légal » pour reprendre l'heureuse expression de A. Lods (*Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, p. 529 sq.), a dû être écrit « plutôt dans le calme de l'exil ». Il est possible que cette œuvre, moins vibrante que Is., XL-LV, ait été faite en Babylonie dans la paix qui suivit l'édit de Cyrus, alors que partaient déjà des convois de rapatriés. Ce fut un calme relatif, où, dans la même ligne d'espérance du retour dont témoignent Isaïe, XL-LV et Ézéchiel, l'histoire et les traditions du passé furent reprises en fonction d'un Israël dispersé parmi les nations (qui doivent obéir à la première alliance ou bien seront punies par le sang qu'elles ont versé). Cet Israël se compose des descendants d'Abraham qui a circoncis ses enfants (seconde alliance), il sait que son Dieu est avec lui (comme l'avait montré la théophanie d'Ézéchiel) et se prépare au nouvel Exode (cf. Is., XLVIII, 20) en quittant l'impure Babylone. L'histoire sacerdotale replace les institutions dans l'histoire et ne le fait pas d'une manière arbitraire (Lods, *op. cit.*, 531). Israël est un peuple pécheur et repentant qui a ses vieux rituels, ses fêtes traditionnelles, il possède déjà une liturgie expiatoire, probablement au septième mois, pour toutes les impuretés commises et subies (Ez., XLV, 20; cf. *D. B. S.*, VI, 621). Il vit de la foi au Dieu des Pères, de l'espérance au nouveau don de la Terre promise, terre sacrée, infiniment supérieure aux lieux sacrés de Mésopotamie, et de vie commune dans la *'edah*. Cette « nation sainte et royaume de prêtres » a, pour lui assurer la vie avec son Dieu, le sacerdoce d'Aaron et de ses fils, substitués à la monarchie tombée. C'est par ce sacerdoce que la nation peut se purifier et recevoir les bienfaits divins, car ce sacerdoce est consacré et vit en intimité avec Dieu.

3° *Les textes supplémentaires (Ps).* — Nous venons de voir comment l'histoire sainte sacerdotale s'est trouvée complétée, et parfois modifiée, par des insertions qui sont du même esprit, souvent du même style, mais rompent la trame. C'est de ces textes qu'il est juste de dire avec S. Hooke dans la récente édition du *Peake's Commentary* (éd. M. Black et H. H. Rowley, Londres, 1962, p. 169) : « Dans la période perse, une école sacerdotale d'écrivains et d'éditeurs produisit un document connu comme l'écrit sacerdotal, contenant une collection de lois cultuelles et des matières relatives à l'histoire du culte ». C'est aussi pour ces textes qu'est valable la remarque de Pfeiffer et de C. de Cantazzaro : P contient de brèves annotations et des suppléments aux récits de JE (*Anglican Theol. Rev.*, 1962, p. 225). Il n'est guère possible de considérer l'histoire sacerdotale comme un supplément à JE, car les récits de P doublent ceux de JE : ainsi pour Sodome, Gen,, XIX, 29 et XVIII, 1-XIX, 28 (J); l'alliance d'Abraham, en Gen., XVII et celle de JE en Gen., XV; la révélation du nom divin à Moïse, en Ex., VI, et le récit d'Ex., III. C'est encore plus clair dans le détail; ainsi dans les récits du Déluge, Gen., VII, 13 n'est pas supplément de Gen., VII, 7 de J, mais le double en en disant plutôt moins. L'histoire sacerdotale connaît JE et en reprend les données, en les « supplémentant » pour le fond (en approfondissant la théologie); elle en est indépendante pour la forme. Or les textes de style et de mentalité sacerdotaux, qui complètent l'histoire sacerdotale et parfois la troublent, se présentent comme de vrais suppléments qui achèvent le Pentateuque et lui donnent sa physionomie définitive. On n'y trouvera pas une trame continue; ces textes supposent souvent une première rédaction sur laquelle ils se greffent (ainsi les additions à la guerre sainte en Num., XXXI, cf. *supra*, 843) et ils s'adaptent à leur style (singulier ou pluriel, direct ou impersonnel). Ils sont plus juridiques qu'historiques tout en reprenant souvent une anecdote ancienne, une vieille tradition, un ancien cas transmis par tradition (en ce cas souvent de caractère historique douteux), qui est enregistré comme loi « valant de génération en génération », suivant une formule que cette école n'a pas inventée, mais qui lui sert à marquer le caractère définitif et éternel de la Loi.

a) Les *textes* du Pentateuque où l'on reconnaît une seconde main « sacerdotale » ne sont pas toujours aisés à discerner des précédents. Ils appartiennent à la même école qui entend délibérément s'appuyer sur des textes déjà écrits. Parfois, comme dans la Loi de pureté, le travail de rédaction était déjà très avancé quand cette dernière main a mis en quelque sorte sa signature par tel groupement ou telle formule (voir *infra*, 848-850). Compte tenu du paragraphe précédent sur l'histoire sacerdotale, je serais disposé à attribuer à cette école postexilique les textes suivants :

α. *Lévi substitué au premier-né.* — Ex., I, 1-5, doublet qui résume Gen., XLVI, et par lequel s'ouvre le livre de l'Exode. Ce résumé des 12 fils de Jacob prépare la généalogie de Ex., VI, 14-26. Cette généalogie, qui rompt le fil de l'histoire sacerdotale, s'appuie sur le recensement de Num., XXVI, 5-14, mais s'arrête à Lévi pour en donner les « chefs de famille ». Par cette généalogie Lévi, le substitué aux premiers-nés d'Israël d'après la théologie sacerdotale de Num., III, est substitué aux droits de Juda de Gen., XLIX et fait de Moïse et d'Aaron les vrais chefs des enfants d'Israël à l'Exode. Aussi, si Gen., XLIX donnait la royauté à Juda, 4e fils, après les fautes des trois premiers, ici la généalogie s'arrête à Lévi, véritable héritier.

β. *Le gér et le 'ezraḥ.* — La péricope sur les Azymes en Ex., XII, 14-20 paraît être une addition à l'histoire sacerdotale (Couroyer, Noth), car on conçoit mal 7 jours d'arrêt pour la manducation des Azymes dans des maisons, alors qu'au ℣. 11 on doit manger la Pâque en toute hâte. Mais, de même que JE joignait Pâque et Azyme au ch. XIII, la législation de P avait besoin d'être complétée sur ce point. Les azymes avaient une autre fonction dans l'histoire sacerdotale (voir le ℣. 8; l'historien aurait fait précéder cette allusion aux Azymes de la législation afférente).

On a dans cette péricope quelques éléments importants et caractéristiques des additions Ps. Le décret est désigné comme « décret éternel », *ḥuqqat 'ôlam*. Cette expression empruntée au ℣. 14*b* (où c'est peut-être une addition), et qui va reparaître dans les éléments additionnels à l'histoire sacerdotale (voir *infra*, 847), marque l'achèvement, le caractère définitif de la Loi.

Le ℣. 19 reprend le ℣. 15 et la mention des « maisons » où sont les Israélites. Il accentue ce caractère sédentaire de la législation en précisant que même loi vaut pour le *gér* et l'*'ezraḥ* du pays. Cette formule est importante (cf. *V. T.*, IV, 1954, p. 126 sq.; P. Grelot, *V. T.*, 1956, p. 177 sq.). Avec Clermont Ganneau (*C. I. S.*, I, 165, 16; cf. *Rec. Ar. Or.*, III, 22 sq.) et Lidzbarsky (*Eph.*, I, 47), on constatera que la racine *zrḥ* se trouve en phénicien (plus exactement punique) sous la forme *mzrḥ*, en parallèle avec *špḥ*, et désigne un groupe humain (Hoftijzer, *Dict. Inscr. Sém. Ouest*, 146). Le sens n'en est pas clair et les Israélites étaient habitués à rattacher à cette racine des noms d'étrangers (I Reg., V, 11; I Chr., II, 6; Ps., LXXXVIII, 1 et LXXXIX, 1). Le mot *'ezraḥ* semble faire son apparition dans la Loi de sainteté, en Lev., XXIII, 42 à propos de la fête des Tentes, la vieille fête des sédentaires qui la célébraient sous les huttes de feuillage. Le *'ezraḥ* en Israël est ici le paysan israélite, on ne l'oppose pas au *gér*, étranger ou réfugié (voir de Vaux, *Institutions*, I, 116-118). Lev., XVIII, 26, doublet de 30 (qui appartient au discours de sainteté primitif; voir col. 825), mentionne les deux catégories côte à côte. C'est certainement une ajoute, car cette incise sépare d'une manière fâcheuse la principale de la subordonnée (au ℣. 27); en tout cas, elle semble motivée par l'évocation des gens du pays, des indigènes (ἐνχωριος dans le grec) qui ont rendu impur le pays. Cet indigène réapparaît aussi en Ez., XLVII, 22 (glose d'après Fohrer-Galling); c'est un texte surchargé où le *yippelu* fait difficulté (voir H. Gese, *Verfassungsentwurf...*, 96), mais semble devoir être maintenu. Il ne faut, en tout cas, pas l'assimiler au *yappilu* précédent, car le grec a lu deux mots différents. Le ℣. 22*a* assure au *gér* les mêmes droits à l'héritage tiré au sort qu'aux Israélites de la tribu où il séjourne (22*a*, 23); mais une incise introduite par *'ašer* prévoit le cas des descendants de ces *gérim* et leur assure des droits comme à l'*'ezraḥ*. Il semble qu'à la formule déjà utilisée jusque-là, qui assurait aux *gérim* des droits parmi les Israélites (Ex., XXII, 20; XXIII, 9; Deut., V, 14; XIV, 21...), ce qu'évoque encore Ézéchiel en dehors de ce ch. XLVII (cf. XIV, 7; XXII, 29), s'introduit en fonction de l'exil une nouvelle terminologie qui oppose, à l'indigène établi en Palestine, l'exilé qui séjourne en Babylonie (cf. Esdr., I, 1), comme ses pères l'avaient été autrefois en Égypte (Deut., X, 19...). Cette dualité se retrouve dans un passage que j'attribuerais à l'histoire sacerdotale mais qu'on attribue d'ordinaire à un deutéronomiste tardif : Jos., VIII, 33-35. Au ℣. 35, on cite, parmi les catégories du Qahal d'Israël devant lesquelles Josué exécute les ordres faits à Moïse, le *gér*. Mais le ℣. 33, de longueur démesurée, après avoir énuméré tous les responsables qui se tenaient de part et d'autre de l'arche portée par les prêtres lévites à Sichem, ajoute une nouvelle distinction : « tel le *gér*, tel le *'ezraḥ*, sa moitié (d'Israël) était face au Garizim et sa moitié face à l'Ébal », comme si les bonnes tribus étaient le *gér* (face au Garizim) et les autres le *'ezraḥ* (sur l'Ébal). Si, comme il est probable, ce texte évoque l'alliance, et le rite d'alliance, conclue à l'arrivée de Josué avec les tribus apparentées du pays, le *'ezraḥ* ici encore correspond à l'indigène, par opposition au bon Israélite qui revient. Aussi il est probable que le *'ezraḥ* dans ces textes évoque les Samaritains au sens large, les gens du pays qu'ont trouvés les Israélites à leur retour et avec lesquels ils ont eu de nombreuses difficultés. Ceci explique pourquoi le Ps., XXXVII, 35 prend en mauvaise part l'*'ezraḥ*, qu'il met en parallèle à « méchant ».

Quand elles précisent l'assimilation du *gér* à l'*'ezraḥ*, les lois additionnelles, qui troublent le cours de l'histoire sacerdotale, semblent avoir pour but d'imposer loi commune aux rapatriés et aux gens du pays. On retrouve cette assimilation : dans la législation supplémentaire sur la Pâque (Ex., XII, 48 sq., voir *supra*, 832); — dans le rituel complémentaire du jour de Kippur (Lev., XVI, 29); — dans une addition à la loi sur les immolations (Lev., XVII, 15); — dans un doublet d'une des collections de la Loi de sainteté (Lev., XIX, 34); — dans les additions à la Loi de sainteté sur le blasphème et le talion (Lev., XXIV, 16, 22); — dans l'ordonnance sur la seconde Pâque (qui rompt le système chronologique de l'histoire sacerdotale, Num., IX, 14); — et enfin dans les suppléments à la Loi sur l'oblation conjointe de l'histoire sacerdotale (Num., XV, où les ℣. 13-14 superposent la distinction du *gér* et de l'*'ezraḥ* à l'ancienne assimilation du *gér* à l'Israélite, ℣. 16). Cette nouvelle terminologie est importante pour saisir un des buts poursuivis par la législation supplémentaire, le Ps des critiques.

Aussi voyons-nous une addition de Ps dans la péricope Ex., XII, 42-51. Elle rompt le fil de l'histoire sacerdotale (voir, *supra*, 832). Elle introduit une législation supplémentaire sur la Pâque, rattache la Pâque à la circoncision et règle les cas difficiles des statuts personnels différents. C'est l'une des lois qui assimilent le *gér* à l'*'ezraḥ (supra)*, fondent la Loi sur le statut territorial d'une maison; mais elle se heurte à la complication des statuts personnels : esclave de la maison, ou esclave salarié, *gér*, *nokry* ou *tôšab*. Cette loi inclut

une vieille coutume, celle de ne pas briser les os de la victime (J. Henninger, dans *Studi Or...*, *Levi della Vida*, I, Rome, 1956, p. 448-458; A. Scheiber, dans *V. T.*, 1963, p. 95-97).

γ. *Objets cultuels.* — Nouvelle surcharge de l'histoire sacerdotale en Ex., XVI à propos du vase plein d'un gomor de manne déposé devant le Témoignage (32-34), alors que l'histoire sacerdotale ne place que plus loin l'institution du Témoignage et la descente de la gloire en forme de nuée (Ex., XXIV, 16). Aussi joindrons-nous à cette addition liturgique les ℣. 6-7 et 9-10 ou 11 (cf. *supra*, 833).

A partir d'Ex., XXV, les textes supplémentaires deviennent plus nombreux. Le propitiatoire (*kapporet*, cf. Ex., XXV, 17-21) fait l'objet d'une ajoute au récit sur l'arche (cf. *supra*, 836) et représente « dans le Temple postexilique le substitut de l'arche » (de Vaux, *Institutions*, II, 131). La péricope XXVI, 33-35, qui parle aussi de ce *kapporet* et dont on ne mentionne pas l'exécution au ch. XXXVI, 35 sq., serait une addition de même caractère. De même, Ex., XXVII, 20 sq., l'huile pour le luminaire qui doit brûler constamment (*tâmîd*, tandis que celle de Silo s'éteignait [I Sam., III, 3]), ne reçoit son exécution que dans un tout autre contexte : Lev., XXIV, 2-4. Cette anomalie s'explique si l'on tient compte de ce que cette institution préoccupait plus les officiants du Temple restauré que l'historien sacerdotal.

La péricope se termine par l'expression : c'est un « décret éternel », *ḥuqqat 'olam*, pour leurs générations à l'égard des enfants d'Israël. Ce genre d'expression, que l'historien sacerdotal avait peut-être recueilli dans le rituel de la Pâque (Ex., XII, 14) et dans son calendrier des fêtes de la loi de sainteté (Lev., XXIII, 31, mais c'est douteux, car XXIII, 14, 21 et 41 n'appartiennent pas à ses péricopes), est assez typique des préoccupations de ces additions qui mettent le sceau à la Loi et entendent lui donner son caractère définitif. On les trouve précisément dans les textes sacerdotaux surajoutés à l'histoire sacerdotale et leur emploi peut servir d'indice de Ps : Ex., XXVII, 21; XXVIII, 43 (péricope sur les vêtements et l'onction des simples prêtres); XXIX, 9 (addition analogue sur le même sujet); XXX, 21; Lev., III, 17; VII, 36 (loi des sacrifices); Lev., X, 9 (addition aux interdits visant les prêtres, que P avait énumérés en Lev., XXII, 4-9); Lev., XVI, 29, 34 (rituel du jour des expiations); Lev., XVII, 7 (addition à la loi de sainteté); Num., X, 8; XV, 15; XVIII, 23*b*; XIX, 10, 21. On a de même au masculin *ḥoq 'olam* : Ex., XXIX, 28; XXX, 21; Lev., VI, 11, 15; VII, 34; X, 15; XXIV, 9; Num., XVIII, 8, 11, 19. Nous retrouverons tous ces textes dans les péricopes ou versets supplémentaires.

Il semble que l'holocauste quotidien en Ex., XXIX, 42 (et peut-être dans les versets précédents, 38-42) n'appartienne pas à l'histoire sacerdotale (voir *supra*, 838). Mais c'est surtout au ch. XXX que la critique doit reconnaître des additions au schéma premier. L'autel des parfums en or est ignoré de l'histoire sacerdotale qui ne connaît qu'un autel, l'autel des holocaustes (sur cet autel des parfums, voir R. de Langhe, *Het gouden Altaar in de israëlietische Eredienst*, *Med. Vlaams Ak.*, Bruxelles, 1952), comme de la monarchie pour laquelle textes et archéologie ne connaissent que des brûle-parfums, petits « autels » portatifs, même en Is., VI, 6.

Puis, au lieu de la *terumah*, prélèvement en nature prévu par l'Histoire sacerdotale, Ex., XXX, 11-14 prévoit un impôt de capitation qui suppose les recensements postérieurs dont il n'a pas encore été question (cf. Neh., X, 33, avec un taux légèrement différent). Il est justifié par une notion d'expiation (℣. 15) dans la ligne des textes sur le propitiatoire.

La péricope sur le bassin, qui n'a de correspondant ni au ch. XXVII ni en Lev., VIII, 6, et où l'on trouve le *ḥuqqat 'ôlam* (℣. 21) semble être, elle aussi, une addition d'origine plus tardive (Couroyer, *Exode*, 142).

L'ordonnance sur le chrême, qui mentionne l'autel des parfums, le bassin et la « sainteté des saintetés » d'Aaron et de ses fils, paraît aussi de rédaction postérieure; mais on pourrait en garder comme appartenant à l'histoire sacerdotale les ℣. 31-32 sur la sainteté de l'huile d'onction dont l'exécution est mentionnée en XXXVII, 29; la péricope sur le parfum, en liaison avec l'autel d'or des parfums, paraît entièrement relever des textes supplémentaires.

Il en est de même du choix des ouvriers du sanctuaire. Ce choix n'est pas en harmonie avec l'histoire sacerdotale qui, en XXVIII, 3, laisse l'appel des habiles ouvriers à Moïse. Elle n'en prévoit que pour la fabrication des vêtements. Ce chapitre XXXI (℣. 3) lie la sagesse au don de l'esprit de Dieu et donne ainsi une profondeur religieuse à la *ḥokmah* ou sagesse qui évoque déjà la théologie des Chroniques.

δ. *Le signe du sabbat.* — On pourrait discuter de l'origine de XXXI, 12-17 sur le repos sabbatique. Il est signe de l'alliance éternelle et il évoque le récit sacerdotal de la création. La vieille institution du sabbat est dès l'exil un élément fondamental de la religion d'Israël et l'expression « *šabbat šabbatôn* » n'est peut-être pas particulière aux additions à l'histoire sacerdotale. On pourrait donc concevoir que, dans l'histoire sacerdotale, cette péricope terminait après XXIX, 46 le grand discours de Dieu à Moïse. D'où la mention de ce repos sabbatique dès le début de l'exécution des commandements divins en XXXV, 1-3; c'est la première mesure prise par Moïse. Mais ce dernier texte est plus bref et il faudrait au moins admettre que XXXI, 12-17 a été surchargé. Or, dans l'histoire sacerdotale le signe de l'alliance est le rameau d'Aaron (voir *supra*, 843). C'est peut-être l'absence du rameau d'Aaron dans le second Temple qui a conduit à chercher un autre signe de l'alliance du Sinaï et a motivé la rédaction de nouveaux textes sur le sabbat. Par suite, il est probable que Ex., XXXV, 1-3 appartient également aux textes supplémentaires, ainsi que XXXV, 30-35 et XXXVI, 2 (sur Bézéléel), XXXVII, 25-29 (sur l'autel des parfums et les parfums, mais le chrême était sans doute déjà connu de l'histoire sacerdotale), XXXVIII, 8 (le bassin), XXXVIII, 21-31 (où est mentionné Bézéléel et où le compte des métaux semble relatif à l'impôt de capitation et non aux dons en nature de « prélèvement »), XXXIX, 27 (sur les vêtements sacerdotaux, qui ne sont pas le costume royal d'Aaron).

ε. *Torah des sacrifices.* — C'est aux textes supplémentaires que nous attribuerons la grande Torah de sacrifices (voir *supra*, 838). Elle double et reprend bien des éléments sacrificiels de l'histoire sacerdotale. Le rituel sur l'holocauste et l'oblation conjointe en Num., XV, 22 sq. paraît plus primitif que Lev., IV, très élaboré, distinguant avec soin les différents coupables; les droits des prêtres de Lev., VI-VII sont prévus par l'histoire sacerdotale en Num., XVIII. Il y a dans cette Torah des sacrifices une synthèse très poussée qui rattache tous les sacrifices, même l'holocauste (sauf peut-être le sacrifice *shelâmim*), à la notion d'expiation (Lev., I, 4); cf. L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori*, Rome, 1956; cf. *V. T.*, 1958, p. 312-316.

Koch et Rendtorff remarquent avec raison que les ch. VI et VII diffèrent de Lev., I-V, tout en traitant les mêmes sujets : ils ne s'adressent plus aux Israélites (sauf VII, 22-34) mais aux Aaronides et chaque péricope est qualifiée de *tôrah*. L'expression est absente de Lev., I-V, quoique la conclusion générale VII, 37-38 semble désigner le tout de ce nom de *tôrah*. Sur ce

terme, voir J. Begrich, *Die Priesterliche Torah*, dans *Werden und Wesen des A. T.* (éd. P. Volz, F. Stummer, J. Hempel), Berlin, 1936, p. 63-88. Les utiles études stylistiques de Rendtorff et Koch sont à compléter par les comparaisons nécessaires avec les rituels de l'Ancien Orient (cf. Moraldi et Blome). L'immolation n'est pas le fait des Lévites, comme en Ez., XLIV, 11, mais de l'offrant lui-même, comme en Deut., XII, 26-27, ce qui est donc un trait archaïque. Mais ces archaïsmes sont repris dans une théologie plus élaborée. Non seulement c'est la notion d'expiation qui domine cette synthèse, mais les anciens *'iššeh* du Deutéronome (XVIII, 1) et de I Sam., II, 28 (ignorés d'ailleurs d'Ézéchiel) qui servaient de nourriture aux prêtres lévites (et donc n'étaient pas consumés) deviennent des *mets consumés* qui fument pour la divinité (Lev., I, 9, 13; II, 11, 16...); c'est une nourriture plus ou moins symbolique de la divinité, alors même que le texte s'exprime d'une manière archaïque et anthropomorphique (Lev., III, 11 : *leḥem 'iššeh* pour Yahweh).

Cette synthèse connaît l'autel des holocaustes qu'il semble ainsi distinguer de l'autel des parfums (IV, 25...). Elle ne connaît pas de roi, mais le chef (*nâsî'* d'Ézéchiel), elle s'efforce de joindre la législation sur le sacrifice, *'ašam*, à celle qui concerne le *ḥaṭṭa't*, sans clarifier parfaitement les rapports de l'un et de l'autre. Enfin elle garde la notion de *kipper*, « expiation », comme étant une revivification du pécheur par le sang, car « la vie de la chair est dans le sang », disait la loi de Sainteté (Lev., XVII, 11); l'histoire sacerdotale l'avait redit (Gen., IX, 4) tout en interdisant la manducation du sang (et de la graisse, ajoute Ps en Lev., III, 17), ce qui aurait relevé de la magie naturiste cananéenne. Le sang est offert à Dieu et répandu autour de l'autel : le sang expie pour une vie, *anti* traduit le grec (je ne crois pas qu'il faille traduire « en tant que vie », cf. *V. T.*, VIII, 315). C'est par la loi du talion, à la base de la Loi révélée, que cette synthèse assimile et justifie les vieux rites qu'elle recueille. Avant cette synthèse finale, chaque rite et chaque texte ont leur histoire; K. Elliger a analysé à ce point de vue le ch. IV (dans *Verbannung und Heimkehr*, dans *Beiträge... Rudolph*, Tubingue, 1961, p. 38-50; le noyau le plus ancien serait le sacrifice du chef, IV, 22-26).

ζ. *Rédaction définitive de la Loi de pureté.* — Une autre synthèse est constituée par la Loi de pureté, Lev., XI-XVI. Les chapitres XII, XIII et XV n'ont pas d'attache locale précise et nous avons vu que cette casuistique du pur et de l'impur, centrée sur l'intervention du prêtre, convenait bien à l'histoire sacerdotale : ces textes portent la marque d'une société où les groupements israélites se maintiennent de par leur attache au clergé aaronide. Enfin c'est l'histoire sacerdotale qui centre sa législation sur la Tente de réunion du désert (XV, 29; cf. Num., II, 17).

Mais, dans la synthèse actuelle, le rituel de purification du lépreux et celui du grand jour des Expiations contiennent de vieux éléments palestiniens comme en contenait déjà Deut., XXI. Le vieux rituel hiérosolomitain de l'envoi du bouc à Azazel (XVI, 8-10, 20-22, 26) a été complété par des dispositions dans la ligne de Lev., II-IV, avec rite d'expiation (XVI, 11 sq.). Sur Lev., XVI, voir aussi Landersdorfer, *Studien zum biblischen Versöhnungstag*, Munster, 1924; M. Löhr, *Das Ritual von Lev., XVI*, Berlin, 1925; W. A. Gispen, *Azazel*, dans *Orientalia Neerlandica*, Leyde, 1948, p. 156-161; G. R. Driver, dans *J. S. S.*, I, 1956, p. 97 sq.; L. Sabourin, *Le bouc émissaire figure du Christ*, dans *Sciences ecclésiastiques*, XI, Montréal, 1959, p. 45-77; N. H. Tur-Sinaï, dans *Eretz Israel*, II, 77 et *Bi. Or.*, XVIII, 1961, p. 257 sq. Cette législation rituelle, non encore appliquée en Palestine en Neh., VIII, porte la marque de cette mise au point définitive de la Torah, comme loi perpétuelle (XVI, 34), avec assimilation de coutumes anciennes au nom d'une théologie et d'un rituel sacerdotal plus récents. Ce chapitre se réfère d'ailleurs par la date du ℣. 1 à Lev., X, où nous avons une série de prescriptions de détail marquées du même esprit et que la critique reconnaît ordinairement comme tardives. Ce sont sans doute des traditions isolées, mal reliées entre elles, qui sont enregistrées définitivement. Elles sont dites « loi perpétuelle » (X, 9, 15) et marquées de la théologie de l'expiation (X, 17) et du caractère sacro-saint (Saint des saints) des parts réservées aux prêtres (cf. Lev., VI, 18).

η. *Addition à la loi de Sainteté.* — Nous aurons aussi quelques traits de ce genre dans la loi de Sainteté. Ainsi en Lev., XVII, 6, qui semble distinguer l'autel des holocaustes d'un autre autel, le ℣. 7*b*, qui parle de « loi perpétuelle »; les ℣. 15-16 qui assimilent *gér* et *'ezraḥ* (voir *supra*, 845). Les précisions rituelles de Lev., XXIV, qui supposent une liturgie régulière et bien organisée (comme elle se déroulait dans le Temple reconstruit), semblent être également des textes supplémentaires : Flamme permanente, les pains de « proposition » à titre d'alliance perpétuelle, les reprises sur le blasphème et le talion pour y soumettre tous les habitants de la Palestine, qu'ils soient indigènes ou *gérim*, les versets au singulier des années jubilaire et sabbatique (XXV, 2-9), la casuistique sur l'année jubilaire (Lev., XXV, 23-24) qui traite de biens fonds, de maisons et connaît les villes lévitiques (ignorées de l'histoire sacerdotale, cf. *supra*, 842). Les évaluations et tarifs du ch. XXVII supposent également la société sédentarisée et le culte organisé au retour.

θ. *Textes complémentaires dans le livre des Nombres.* — On a déjà vu (840 sq.) combien l'histoire sacerdotale avait été troublée par des additions législatives postérieures dans le livre des Nombres. C'est là tout naturellement que venaient se placer la rédaction des vieilles traditions non encore incorporées, ou les mises au point de la théologie cultuelle de l'exil. Les textes additionnels admettent dès le Sinaï le recensement des Lévites. Ils les groupent dans les trois classes de Gershon, Qehat et Merari. Les Lévites sont des « donnés » à Aaron et non plus seulement des « donnés » à Dieu. Ainsi Num., III, 6-9 relève de cette dernière couche, ainsi que le ch. IV avec la reprise des fonctions et le recensement qui fait doublet avec celui de Num., III, 15 sq. Les ordonnances sur la restitution (Num., V, 5-10), l'oblation de jalousie (Num., V, 11-31), sur le naziréat (Num., VI, 1-21) ont des connexions avec Lev., I-VII et on y retrouve la facture des rituels de purification du lépreux et de Lev., XVI : un très ancien rituel est accepté, grâce à l'addition de quelques dispositions typiquement sacerdotales (ainsi Num., V, 25 sq.; VI, 13 sq.). Les offrandes des princes au ch. VII (cf. Esdr., VI, 17) ne sont pas dans le schéma chronologique de l'Histoire sacerdotale puisqu'ils se réfèrent aux actes de Moïse en Ex., XL; ce chapitre reprend l'idée d'une contribution égale pour tous comme celle du demi-sicle de Ex., XXX, 11 sq. Il se peut que Num., VIII, 1-5 sur les lampes du candélabre soit une correction pratique du schéma compliqué de Ex., XXV, 31 sq.

On discerne souvent le motif de ces textes additionnels; le mobilier du Temple rebâti n'a pu être identiquement celui qui avait été conçu par l'historien sacerdotal. L'ordonnance sur la seconde Pâque ne respecte pas non plus le schéma chronologique, assimile le *gér* et l'*'ezraḥ* et évoque les voyages auxquels sont soumis les Israélites de la diaspora; elle

semble aussi être législation supplémentaire en fonction du second Temple et des pèlerinages qu'y faisait la diaspora, mais elle a pour base d'anciennes divergences de calendrier (cf. I Reg., XII, 32; II Chr., XXX, 15). La péricope sur les trompettes reflète aussi une addition (X, 8), mais l'acclamation guerrière est une ancienne institution; ici la clameur vocale devient une musique instrumentale ou en est accompagnée (cf. P. Humbert, *La Teroua, analyse d'un rite biblique*, Neuchâtel, 1946, p. 22 sq., 39 sq.). Le ch. XV (voir *supra*, 841) a été fortement complété (13-15; cf. 27-31, *supra*, 846, et la péricope sur le ramassage du bois le jour du sabbat qui dépend de Lev., XXIV, 12).

Puis ce n'est qu'en Num., XVII, 1-5 (cf. *supra*, 841 sq.) que l'on rencontre un texte supplémentaire de l'histoire sacerdotale : les encensoirs sont transformés en plaques de l'autel des parfums et deviennent signe du privilège aaronide à l'égard des Lévites comme Coré. Il semble que l'on doive considérer comme un complément la péricope XVII, 6-15 sur le pouvoir d'intercession d'Aaron par l'encens. Num., XVII, 10 répète XVI, 21 de l'histoire sacerdotale et XVII, 14 se présente comme une addition à la mort de Coré. Num., XVIII, 8-19 (certains versets comme 12-15 semblent être le noyau P « supplémenté »), 23*b*-29 sont un complément aux dispositions de l'histoire sacerdotale sur la part des Lévites, en application des règles de Lev., VI-VII et même II, 13 : les Lévites sont astreints à verser à Aaron la dîme de la dîme; cf. Neh., X, 39. Puis on retrouvera en Num., XIX une législation supplémentaire sur la pureté (en fonction du contact des morts, extension de Lev., XXII, 4 ne visant que les prêtres) : on y retrouve la « Demeure » avec la Tente de réunion, la mention « décret perpétuel », et un de ces rituels typiques où une très ancienne coutume d'origine païenne est consacrée par l'addition d'un rituel sacerdotal : l'eau lustrale obtenue par l'immolation de la vache rousse, le prêtre faisant aspersion avec son sang, et cela est considéré comme un sacrifice pour le péché. Ce rituel de l'eau lustrale a servi à compléter les dispositions de l'histoire sacerdotale sur la guerre sainte (Num., XXXI, 21, 23*b*-24, 31-54). Appartiennent à cette législation supplémentaire l'ordonnance sur les villes lévitiques (dont l'archéologie a retrouvé les bornes qui l'appliquaient : XXXV, 2-8) et les règles de procédure en cas de meurtre, plus développées que celles du Deutéronome (Num., XXXV, 16-29). Enfin les règles successorales sur les filles (Num., XXVII, 1-11 et XXXVI; les noms des filles sont celles de cités incluses lors du partage dans les clans de Manassé) et les précisions rituelles sur les sacrifices de chaque fête (XXVIII-XXIX) font partie de ces mises au point des règles sacerdotales telles qu'on dut les pratiquer au retour, lors de la restauration du Temple et du culte.

b) Par cette analyse, on peut discerner les *caractéristiques* de cette législation supplémentaire. Ce n'est plus un grand tableau d'histoire depuis les origines jusqu'au don de la Terre Promise. Ce sont des dispositions de détail qui ne forment pas une unité littéraire. Il y a là vraiment des suppléments qui, très souvent, sont insérés dans les textes sacerdotaux préexistants dont ils reflètent le style et la mentalité. Parfois ils précisent la sanction que les textes antérieurs laissaient à Dieu (comparer Lev., XXI, 27 à XX, 6; voir Num., XV, 32-34; XXIV, 10-23).

Cette législation suppose un Israël sédentaire avec un culte organisé. La « Demeure » est là et c'est le centre de la vie d'Israël. Le Deutéronome avait affirmé l'existence d'un lieu choisi par Dieu pour y faire habiter son nom, la loi de Sainteté y centralisait également les sacrifices, enfin l'histoire sacerdotale faisait du sanctuaire, d'Aaron son prêtre et du cycle liturgique qui y convoquait le peuple, le centre de la vie de ce peuple. Les textes supplémentaires appliquent cette théologie et donnent les précisions rituelles qui sont nécessaires à la marche régulière d'un tel culte. Ils tiennent aux vieilles coutumes locales, comme les rites du bouc émissaire, de l'eau lustrale, de la purification du lépreux, de l'oblation de jalousie, mais ils leur enlèvent tout caractère hétérodoxe par une référence au rôle du prêtre et à son office expiatoire. Ces textes reflètent l'idée que désormais cette législation vaut pour toujours. C'est là que nous trouvons les affirmations les plus formelles sur la valeur éternelle de ces lois, pour toutes les générations où qu'elles soient. Les laïcs n'ont pas accès aux choses saintes, pas même le prince qui peut seulement immoler sa victime comme tout fidèle (Lev., IV, 22-26). C'est le Lévite qui est substitué aux premiers-nés et officie dans la dépendance d'Aaron et des prêtres, désormais oints.

Les prêtres rapatriés étaient trop nombreux (Neh., VII, 39-42) pour vivre des offrandes au Temple d'une population locale pauvre et en difficulté. Il fallut reconnaître et canoniser la vieille institution des cités saintes; ces cités, qu'avaient « rencontrées » Israël venant dans le pays (Num., XXXV, 11, à ne pas corriger; cf. *V. T.*, 1952, p. 380 à propos de M. David, *Die Bestimmungen über die Asylstädte in Josua XX*, *Oudtest. St.*, IX, 1951, p. 30-48), n'avaient été reconnues par le Code de l'alliance (XXI, 13) que comme villes de refuge. L'Élohiste et le Deutéronome n'en avaient admis que 6. Mais il y en avait eu d'autres, comme en témoigne la liste de Jos., XXI (que A. Alt ne daterait que de Josias, mais que nous daterons de David avec Albright, cf. *A. F. O.*, XVII, 1956, p. 377) et, au retour, les Aaronides durent s'établir dans les villes de Judée (Jos., XXI, 13-19; Neh., XI, 3 et 20). Nos textes supplémentaires enregistrent la symbiose. Jos., XXI, après avoir précisé la part d'Aaron (9-19), groupe les villes lévitiques suivant leur schéma : Qehat, Gershon, Merari (20-40), appliquant ainsi les prescriptions de Num., XXXV.

Tandis que les lévites répartis dans les trois groupes de Qehat, Gershon et Merari ont des fonctions inférieures, les prêtres seuls touchent à l'encens dont la fumée odorante a valeur expiatoire. L'expiation garde le sens vivifiant ou revivifiant qu'elle avait, mais est légitimée comme une sorte de compensation pour les droits violés de la divinité (Lev., V, 15-16). Ainsi la Loi pénètre-t-elle le rituel en le légitimant, voire en en durcissant le sens. Mais le sens de l'équité qui la traverse fait prévoir des adoucissements au tarif pour les pauvres (Lev., XII). Ces textes, qui ne prétendent pas à l'originalité et à la nouveauté, mettent ainsi le point final à la Torah en achevant de définir son culte autour du Temple saint. Restait à savoir si Is., LXVI, 1 et LXVI, 21 n'annonçaient pas une mutation dans ce Temple et ce clergé, alors même que leur fonction, leur valeur religieuse resteraient définies telles qu'elles l'étaient dans une immuable Torah.

c) L'*époque* de l'ultime rédaction de ces textes qui mettent le sceau à la Torah est donc celle des débuts du second Temple, la sanction de la réorganisation du culte à la fois ancien et rénové. Tandis que l'histoire sacerdotale est rédigée en Mésopotamie et définit statutairement le nouvel Exode, ces textes sont une rédaction palestinienne d'anciennes coutumes, mises à jour en fonction des lumières nouvelles apportées par les grands Prophètes à la Révélation mosaïque par laquelle le peuple avait été fondé. Les prophètes du retour de l'exil nous donnent des échos des problèmes posés par la restauration. Non seulement les livres d'Esdras et de Néhémie montrent les oppo-

sitions entre exilés rapatriés et gens du pays dont je crois trouver l'écho dans les textes qui distinguent le *gér* et l' *'ezraḥ*, mais nos textes paraissent répondre aux préoccupations de la communauté aux débuts de l'époque perse.

Ainsi Is., LVI-LXVI, que la critique date du retour de l'exil, commence par l'observance du sabbat à ne pas profaner, précisément le signe de l'alliance en Ex., XXXI, 12 sq. Is., LVI, 7 fait du Temple le centre de prière et de sacrifice pour tous les peuples, cf. LVII, 15. Le peuple cherche la proximité de Dieu (LVIII, 3), aussi Num., XVIII, 7*b* (plutôt P que Ps d'ailleurs) doit-il rappeler que le laïc doit céder cette « approche » au Lévite. La prise de conscience des fautes et impuretés du peuple qui va nécessiter le rituel de Kippur s'exprime en Is., LIX. Is., LXI, 2 évoque l'année jubilaire que les additions du ch. XXV vont commenter. Les villes saintes de Is., LXIV, 9, distinctes de Jérusalem, peuvent-elles être autre chose que les villes lévitiques? Hors de ces chapitres nous trouvons en Zach., VIII la même importance donnée au cycle liturgique et en Mal., I-II les préoccupations causées par la souillure de l'alliance de Lévi (U. Devescovi, *L'alleanza di Jahvé con Levi*, dans *Bibbia e Oriente*, 1962, p. 205-219).

De fait, cette canonisation des coutumes rituelles traditionnelles, centre de la vie d'Israël, est ce qui convenait le mieux à la politique religieuse des Achéménides. On a souligné depuis longtemps la convergence entre le « Dieu du ciel » d'Esdr., I, 2 et l'Ahura Mazda des Achéménides (cf. *La religion des Achéménides*, dans *Recueil E. Dhorme*, 619-641; R. de Vaux, *Les décrets de Cyrus et Darius sur la reconstruction du Temple*, dans *R. B.*, 1937, p. 31 sq. et les bibliographies citées). Non seulement la gloire de Yahweh a quelque chose du Hvareno de l'Avesta, mais on souligne à nouveau le caractère rituel du Zoroastrisme : « Les Gathas sont un texte liturgique, rien de plus — mais aussi rien de moins » (M. Molé, *R. H. R.*, CLXII, 1962, p. 61 et c'est aussi l'opinion de J. de Menasce). Non seulement Xerxès détruit les sanctuaires des dévas dans son inscription de Persépolis (cf. Kent, *Old Persian*, New Haven, 1950, p. 151), mais les Achéménides se sont présentés comme les restaurateurs et les garants des cultes de leurs provinces conquises; Cyrus entend rétablir le culte de Babylone compromis par Nabonide (*Chronique* de Nabonide) et fait donner aux dieux de Sumer et d'Akkad transférés par le même Nabonide « une demeure qui réjouisse le cœur » (cylindre Rassam). Cambyse fait purifier le temple de Saïs et y rétablit le culte et la liturgie (statue d'Oudja Hor Resne, cf. G. Posener, *La première domination perse en Égypte*, Le Caire, 1936, p. 1-26). Darius I^er^ ordonne « qu'on rassemble les sages... parmi les guerriers, les prêtres et les scribes d'Égypte, afin qu'ils mettent par écrit les anciennes lois d'Égypte » (*Chronique démotique*, verso, cf. de Vaux, dans *R. B.*, 1937, p. 38). Même en Asie Mineure, nous voyons les Perses interdire de percevoir les impôts sur les jardiniers sacrés d'Apollon (Inscription de Magnésie du Méandre, cf. Id., *ibid.*, 41). Darius II interviendra dans les difficultés religieuses de la colonie juive d'Éléphantine en autorisant la reconstruction du sanctuaire, de même qu'il faisait construire à Amon un temple dans la célèbre oasis du désert (cf. *Vet. Test.*, IV, 1954, p. 123-125). On ne s'étonnera pas que la cour perse ait prêté l'oreille aux juifs de la cour, comme Néhémie, et ait appuyé non seulement la reconstruction du Temple avec Cyrus et Darius mais un effort de fixation des coutumes religieuses de la Judée et de la Samarie, unissant sous une même loi les fidèles de Yahweh : gens du pays fidèles au Deutéronome, ou rapatriés attachés aux traditions sacerdotales sadocites. Dans ces perspectives, l'édit que reçut Esdras (Esdr., VII) et sa mission s'expliquent parfaitement (cf. *La mission d'Esdras*, dans *V. T.*, IV, 1954, p. 113-140).

L'importance de cette mission d'Esdras au point de vue de la rédaction définitive du Pentateuque était connue des Juifs. IV Esdr., XIV, 18-47 dit que le livre de la Loi avait été brûlé et qu'Esdras, aidé de cinq scribes, avait dû le reconstituer (cf. L. Gry, *Les dires prophétiques d'Esdras*, Paris, 1938, p. 403 sq.; R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, 620 sq.) ainsi que des livres canoniques et non canoniques. Les Pères y font écho : Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, Basile, Jean Chrysostome, le Pseudo-Athanase, Léonce de Byzance (cf. J. Touzard, *Moïse et Josué*, dans *Dict. Ap. Foi cath.*, III, 696), chacun à sa manière. Pour S. Jérôme, l'expression « jusqu'à ce jour » que l'on trouve dans le Pentateuque peut s'appliquer soit à l'époque de Moïse, soit encore à l'époque d'Esdras. Pour Isidore de Séville, Esdras est le rénovateur et le second promulgateur *(alter lator)* de la Loi. C'est donc bien avec Esdras qu'il faut admettre l'achèvement définitif de la Torah par la jonction des lois supplémentaires à l'histoire sacerdotale. Cet ensemble incorporait le Deutéronome et celui-ci était séparé de l'histoire deutéronomique, mais joint à JE. Josias avait fait reconnaître le Deutéronome comme loi d'État. L'État national avait disparu mais, en vertu de la théologie de la séparation des pouvoirs entre le prince et le sacerdoce (Ézéchiel), celui-ci reconnaissait et faisait reconnaître le Pentateuque comme la loi de la communauté judéo-samaritaine.

Le Temple fut reconstruit sous Darius I^er^ (Agg., I-II; cf. Esdr., IV, 24-VI, 22) et la dédicace eut lieu en 515 av. J.-C. La mise au point des lois sacrificielles, des antiques précédents et des tarifs qui constituent les textes complémentaires, datent donc du V^e^ s. La date exacte de la mission d'Esdras reste discutée. Cf. A. Lefèvre, dans *D. B. S.*, VI, 414; H. Lusseau, *Introduction à la Bible*, I, 712 sq.; V. Pavlovski, dans *Biblica*, 1957, p. 257-305; 428-456; Mezzacasa, dans *Riv. Bib.*, 1961, p. 82-96; J. Morgenstern, dans *J. of Sem. St.*, 1962, p. 1-11; J. de Fraine, *Esdras en Néhemia*, Ruremonde, 1962. P. Grelot (*La dernière étape de la rédaction sacerdotale*, dans *V. T.*, 1956, p. 174-189) a montré comment le rescrit des autorités perses adressé à Éléphantine, dit Papyrus pascal, daté de 419 av. J.-C., suppose vivant le droit coutumier qu'enregistreront nos textes supplémentaires, mais ne s'appuie pas encore sur leur texte. Ceci favorise la date de 398, 27^e^ année d'Artaxercès II (Esdr., VII, 8), comme celle de la mission d'Esdras, défendue par beaucoup (en dernier lieu, H. H. Rowley, dans *Bib. Or.*, XIX, 1962, p. 264). Certains maintiennent l'antériorité d'Esdras par rapport à Néhémie et le font venir la 7^e^ année d'Artaxercès I^er^, en 458 (de Vaux, dans *D. B. S.*, IV, 766 sq.); on leur objectera la contemporanéité d'Esdras et du grand prêtre Johanan, encore vivant vers 411-408 d'après les documents d'Éléphantine et (petit-)fils d'Eliashib, contemporain de Néhémie (Neh., III; XIII, 1); résumé des autres arguments par H. Lusseau (*Introduction à la Bible*, I, 713, note). D'autres, en plus grand nombre, corrigent le texte et font venir Esdras entre les deux missions de Néhémie ou un peu plus tard, vers 427 (Pavlovsky). Il semble bien en effet que la seconde mission de Néhémie s'appuie uniquement sur le Deutéronome et que sont dus au Chroniste les passages qui témoignent d'une influence des textes sacerdotaux tardifs (même Neh., X, 33-40, ajoutés aux premiers engagements, Neh., X, 31-32). Mais ceci relève des études sur la composition des livres d'Esdras et de Néhémie, dont les derniers textes sont fixés à

quelques années près dans la seconde moitié du v^e^ s. av. J.-C. Peut-être est-ce même alors que, pour les besoins liturgiques, se fait la répartition en rouleaux; cela expliquerait au mieux l'addition du résumé généalogique en tête du livre de l'Exode, l'addition en fin du Lévitique des tarifs de Lev., xxvii. Par les pages précédentes on a pu se rendre compte que ces textes supplémentaires étaient relativement peu nombreux et conçus dans l'esprit des précédents en utilisant des données anciennes.

Conclusion. — Le Pentateuque est à la fois le frontispice et la coupole de la Bible hébraïque ou Ancien Testament. De même qu'il en est le noyau d'où jaillissent prophètes antérieurs et postérieurs, livres historiques, Sagesse ou rouleaux liturgiques, de même vers lui convergent les curiosités religieuses et intellectuelles. On a pu se rendre compte comment le puissant effort de recherche méthodique, poursuivi depuis le xvi^e^ siècle et non encore achevé, a abouti à cerner de bien plus près l'arrière-plan historique de chacun des textes qui composent cette immense synthèse. Les textes apparaissent de moins en moins comme le produit de cerveaux humains spéculatifs, de plus en plus au contraire comme enracinés dans la vie d'Israël. Les découvertes du siècle dernier ont permis de situer cette vie d'Israël dans l'ensemble de l'histoire de l'Orient ancien. Non seulement le grand législateur que fut Moïse (*supra*, v, 1317 sq.), mais aussi les Patriarches (*supra*, vii, 135 sq.) voient leur place mieux définie dans les mouvements des peuples et des civilisations du temps. Les textes législatifs ne sont pas des décrets abstraits; c'est l'expression de la religion et de la vie d'Israël en face des influences et des menaces des peuples ambiants, de leur idéologie comme de leur puissance qui représentaient le paganisme d'alors. Les lois, les traités, les annales et les synthèses historiographiques des grandes civilisations du temps permettent de mieux saisir la portée des lois, des textes juridiques et des synthèses historiques du Pentateuque. Les études de critique littéraire, sans perdre leur valeur, ont pu être complétées par une recherche beaucoup plus ample, où les textes se révèlent vraiment comme témoins d'une vie. La recherche historique est loin d'être finie. L'enjeu est tel qu'il faut à chaque génération remettre en question les conclusions qui semblent les mieux assises. On peut dire cependant qu'Israël a maintenant bien sa place dans l'histoire : les grandes dates sont fixées dans un certain ordre de grandeur. En même temps que les témoignages continueront à se multiplier et à nous faire mieux saisir comment nos textes ne sont pas des inventions capricieuses et théoriques, mais le reflet des événements et des coutumes du temps en fonction de la fidélité des auteurs inspirés au Dieu des Pères et de Moïse, ce sera aussi par une connaissance plus poussée de la foi, de l'espérance et du vouloir-vivre en commun (traduction bien faible de la *ḥesed* ou de l'*agapè*) du « reste » fidèle, que l'on peut entrer dans la vie profonde de ces lois, récits et synthèses qui forment le Pentateuque ou Torah.

1° *La Torah de Moïse.* — L'intelligence du Pentateuque demande qu'on ne perde jamais de vue toutes les dimensions de la vie d'un peuple, et surtout de sa vie religieuse. La Torah est l'expression de la vie sociale du peuple élu, avec ses dimensions historiques et juridiques, lorsqu'il entend rester fidèle au Dieu des Pères, qui reste pour lui un Dieu vivant (Deut., v. 23). Aussi l'exégèse typologique des Pères et l'exégèse midrashique des Rabbins étaient-elles pleinement légitimes en ce qu'elles permettaient de communiquer aux fidèles le sens profond de la vie des textes. Pour communiquer maintenant au lecteur le sens du Pentateuque, l'exégèse critique ne doit pas perdre de vue ces dimensions, vitale, religieuse et sociale, que s'efforçaient d'exprimer les exégèses patristique et médiévale. L'Israël de la Torah et l'Israël de la Foi (Gal., vi, 16; cf. Rom., iii, 29; ix; I Cor., x, 17) ont une vie qui dépasse les limites historiques de la composition du Pentateuque, pour atteindre celle de tous les croyants au Dieu d'Abraham : chrétiens, juifs, voire musulmans. Toutefois c'est le Pentateuque qui pose les assises historiques de cette vie religieuse et communautaire. On en découvre toute la valeur lorsqu'on l'étudie en le confrontant aux données de l'histoire, sans négliger pour autant aucune des dimensions de la vie religieuse et sociale de l'homme.

Le Pentateuque doit être considéré comme la Torah, puisque c'est le terme qui l'a désigné à partir de l'époque du Deutéronome. Ce terme exprime son caractère religieux de témoignage écrit d'une révélation et d'une volonté divines. Mais Torah dit plus et mieux que loi. Le Pentateuque n'est pas seulement loi, mais histoire du Salut. Les Prophètes et les livres dits historiques sont aussi histoire du Salut. Mais le Pentateuque a ceci de plus qu'il ne donne pas seulement une Parole, une ligne de conduite ou une succession d'événements. Il donne les structures religieuses et sociales d'Israël depuis les Patriarches et Moïse qui le fondent, jusqu'à Esdras qui le clôt. Le Salut par la Torah n'est pas le code des exigences du droit au bonheur pour l'au-delà, mais le don par le Dieu de Moïse d'un organisme vivant et structuré au milieu des nations.

Moïse et les anciens qui ont travaillé en recevant son esprit (Num., xi, 25) ont œuvré pour garder et faire croître Israël dans la foi au Dieu des Pères et l'espérance en ses promesses. L'ensemble des données s'oppose à ce que l'on fasse de Moïse le rédacteur de notre Pentateuque tel qu'il se présente sous sa forme actuelle, et l'on ne peut arguer en ce sens des paroles du Christ (cf. Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, i, 2^e^ éd., 1959, p. 290; J. Schildenberger, *Bedeutung der Aussagen Jesu über das Pentateuch als Werk des Moses*, dans *Schweitzerische Kirchenzeitung*, 122, 1954, p. 181 sq., 195 sq.). Mais le Pentateuque est inexplicable sans la personnalité de Moïse comme son fondement. Ancêtre du clergé lévitique du Nord, par Gershom et Éliezer, son culte et ses oracles furent recueillis par l'Éphratéen David comme par les prophètes et lévites d'Israël. Dès la première grande synthèse des traditions, dite « document » ou « strate » J, l'idéologie monarchique ambiante est profondément modifiée en fonction de l'élection des Patriarches, prototype et garante de l'élection du fils de David, et de la Révélation faite par Moïse au Sinaï. La vie du peuple n'est plus centrée sur la personne du roi et ses ordres, mais sur la présence du Seigneur en son sanctuaire, où les Israélites doivent venir lui rendre un culte aux fêtes liturgiques (Ex., xxxiv, 23; cf. Num., xiv, 14). On y voit Moïse confier le sacerdoce à Aaron (Ex., xxxii, 29), auquel se rattachent Sadoc (I Chr., v, 29 sq.) et les prêtres gardiens de l'Arche à Sion. C'est autour de ce sanctuaire de Sion, édifié par le fils de David, que se développera cet effort de cristallisation des anciennes traditions, même celles qui s'étaient primitivement développées autour de Sichem ou de Silo. Ces dernières étaient d'autant plus précieuses qu'elles conservaient plus pur l'héritage de Moïse, dont la médiation apparut toujours plus clairement à travers les échecs de la monarchie. Moïse sera aussi le superprophète, quand les croyants d'Israël reconnaîtront aux prophètes une autorité divine qu'ils ne pouvaient plus guère reconnaître aux monarques. Il est le médiateur des paroles divines dans le Décalogue, comme il est le médiateur de la Torah dans le

Deutéronome et le consécrateur d'Aaron dans les textes sacerdotaux de l'Exode.

2° *L'alliance de Dieu et de son peuple.* — Si le Pentateuque se présente ainsi comme la Torah qui règle la vie d'Israël, c'est lui aussi qui donne les structures de l'alliance. Que Dieu se soit lié à Abraham, ce n'est guère contestable; de même que, *mutatis mutandis*, un certain Apsukka de Irhanda écrit vers le XIV^e^ s. au roi d'Ugarit qu'il est l'associé *(tappu)* d'un dieu et lui fait des offrandes « d'associations » (cf. J. Nougayrol, *Palais royal d'Ugarit*, Paris, 1956, p. 222 sq.). Qu'il l'ait fait sous la forme précise des traités d'alliance du temps, c'est moins sûr. Les formes de l'alliance divine ont une histoire. La strate J ne parle guère de *berît* et elle conçoit l'union du Seigneur et de son peuple à travers les bénédictions patriarcales, les rites nationaux des lévites et des aaronides, l'élection d'une dynastie. L'alliance est sous-jacente et elle va devenir le « terme central » de l'Ancien Testament (M. Garcia Cordero, *La alianza, terma central del A. T.*, dans *Ciencia tomista*, 284, 1962, p. 521-561 sur sa complexité). Si l'union dont témoigne le Pentateuque nous paraît d'abord comme l'élection du roi judéen (Gen., XLIX, 10), l'héritier des promesses divines faites à Abraham, ce fut ensuite le pacte où le peuple s'engageait à suivre les commandements transmis par Moïse (E). L'alliance deutéronomique est un don gratuit que fait le Seigneur au peuple qu'il a élu et auquel il donne des institutions recueillies dans le livre de la Torah. C'est enfin une série d'interventions du Dieu créateur dans l'histoire (P). Il donne à Noé une *berît* pour toutes les nations, à Abraham une *berît* perpétuelle pour ses descendants, à l'Israël du Sinaï un sacerdoce et un culte qui le sanctifient. Cette alliance comporte toujours un élément institutionnel dans le peuple de Dieu : rois, anciens, sacerdoce. Les « ministères » prévus pour le gouvernement divin du peuple de Dieu sont tous transmissibles : rois par la dynastie, Aaron par ses fils, prophètes par leurs disciples, et Moïse transmet à Josué et à Éléazar sa double fonction.

3° *Le dynamisme du Pentateuque.* — Reste à savoir si cette Torah ou cette alliance peuvent se suffire à elles-mêmes ou suffire à un peuple vivant. A mesure que progressent l'analyse des textes et la connaissance de l'histoire d'Israël dans l'ancien Orient, il apparaît que ce Pentateuque, en même temps qu'il fait converger de plus en plus sur Moïse la médiation de la Loi, se manifeste aussi comme le témoin d'un mouvement qui élargit Israël à la dimension de l'univers en lui demandant une sainteté et une pureté qui ne sont pas le fait des peuples de cet univers. Le Pentateuque a conservé quelques traits « messianiques » (le mot implique une « onction » et une espérance) dus à la promesse faite à David et à sa « maison »; ce n'est pas dans le Pentateuque, toujours plus légal et clôturé sur une législation définitive en « décrets d'éternité », que nous trouvons en clair ce dynamisme qui mène de la Loi à la Grâce (Joa., I, 17). Certes ces « décrets d'éternité » se réfèrent généralement à ce qu'il y a de plus sacramentaire dans le Pentateuque; il s'agit d'éléments relatifs à la présence de Dieu dans son Temple, ce Temple dont les chrétiens reconnaîtront la permanence dans le corps du Christ (Joa., II, 19-21), physique, eucharistique et ecclésial. Ainsi le Pentateuque, une fois achevé, ne rejette pas ce dynamisme de la Torah; il l'enregistre et le promulgue. Le seul danger est de figer celle-ci dans son aspect légal d'une légalité abstraite et désincarnée. Mais ni l'analyse des textes, ni leur confrontation avec les écrits cunéiformes et hiéroglyphiques des II^e^ et I^er^ millénaires maintenant exhumés ne permettent de l'interpréter ainsi.

Cette confrontation dégage les étapes de la société israélite et les structures successives de la vie du peuple de Dieu. On est de plus en plus porté à dire que les cinq livres « ne sont pas composés à partir de sources pour la plupart postérieures à l'époque mosaïque » (voir *supra*, col. 734), ce qui ne veut pas dire nécessairement « de Moïse »; plus ils sont tardifs, plus les « documents » ou « strates » cherchent à enregistrer des traditions prémonarchiques. Mais il faut aussitôt préciser « sources écrites ou orales » et voir dans les « sources » non les strates mêmes, mais les faits ou coutumes qu'elles retiennent et présentent à leur manière. Bien des faits de tradition, rites et coutumes peuvent trouver leurs répondants au II^e^ millénaire, voire au-delà; mais dans leur présentatoin dans le texte que nous avons sous les yeux, les liaisons réapparaissent à l'analyse telles que les avaient reconnues les critiques du XIX^e^ siècle; les quatre grandes couches sont là avec leur date relative, leurs rapports avec tel ou tel prophète, leur coloration théologique propre. On peut admettre que la fonction religieuse des lévites apparaît dès Cadès (Ex., XXXII, 25-29); mais leur rôle et leur statut sont fort différents en J, en E (Deut., XXXIII, 8-11), en D (prêtres-lévites), en P (prêtres et lévites), pour finir en une opposition brutale entre P et Ps sur le recensement ou le non-recensement des lévites au Sinaï (comparer Num., II, 33 et IV, 2). Ceci montre qu'il n'y a pas que des faits et du droit dans le Pentateuque, mais une théologie. Cette théologie sous-jacente est fort riche; elle s'exprime en images et cela justifie d'une certaine façon les interprétations midrashiques ou allégoriques. Celles-ci ne sont plus recevables de nos jours, où la recherche historique dispose de données qui lui manquaient alors. Cependant une recherche historique qui ne s'attacherait qu'à des événements, sans pousser jusqu'à l'interrogation la plus profonde de l'âme religieuse comme celle de l'Israël biblique, serait aussi irrecevable.

Le Pentateuque ne peut donc se comprendre qu'en fonction de la foi d'une communauté à la Révélation faite à son ancêtre que sa postérité serait un grand peuple, vivant sur une terre, sous un gouvernement et des prescriptions qui viendraient du Dieu même auquel l'ancêtre entendait obéir. Devenu loi d'État, le Pentateuque a servi de code au peuple juif pour se définir devant l'empire perse, le juridisme romano-byzantin. Il permit à Israël de se distinguer de Cyrus, d'Alexandre et de César, sans nier ce dernier pour autant. Le Pentateuque distingue déjà Josué et Éléazar comme le prince et le prêtre chez Ézéchiel; il en sortira la distinction de l'Église et de l'État. Pour le chrétien, la Torah est plus qu'un code, comme on le voit dans le Nouveau Testament et chez les Pères. C'est le témoignage écrit que le Salut qui devait venir des Juifs (Joa., IV, 22) serait la fondation par Dieu d'une société organique où il agit, l'Église du Christ (Matth., XVI, 18; XVIII, 17-18) venue au terme de la Torah, non pour l'abolir mais pour l'achever à la plénitude des temps.

H. CAZELLES.

PENTECOTE (LA FÊTE DE LA). — I. Les diverses désignations de la fête. II. Les diverses manières de compter les cinquante jours. III. Histoire de la fête et son évolution. 1° L'époque préexilienne. 2° L'époque exilienne et postexilienne. 3° La fête des Semaines dans les apocryphes tardifs de l'A. T. 4° La fête des Semaines à Qumrân. 5° La fête des Semaines chez les Thérapeutes. 6° La fête des Semaines chez Philon. 7° La Pentecôte dans le N. T. 8° La Pentecôte dans la littérature rabbinique. 9° La Pentecôte dans l'ancienne Église. Conclusion.

I. LES DIVERSES DÉSIGNATIONS DE LA FÊTE. — Le mot français Pentecôte vient du grec πεντεκοστή,

le mot ἡμέρα étant sous-entendu. C'est la fête du cinquantième jour, l'adjectif ordinal désignant le dernier élément d'une série de cinquante jours. On ne trouve que deux fois le terme chez les LXX, dans des livres qui nous sont conservés uniquement en grec et pour lesquels nous n'avons pas de correspondant en hébreu. Il semblerait qu'en Tob., II, 1 le terme était d'un usage récent, puisqu'il est expliqué : ἐν τῇ πεντεκοστῇ τῇ ἑορτῇ ἥ ἐστιν ἁγία ἑπτὰ ἑβδομάδων, « dans la fête de la Pentecôte qui est la sainte fête des sept semaines ». De même, dans II Macchab., XII, 31-32, on explique que la fête des Semaines désigne la même réalité que la fête de la Pentecôte : μετὰ δὲ τὴν λεγομένην πεντεκοστήν. Par la suite, le mot est employé dans la littérature hellénistique juive. On le rencontre chez Philon (*Decalog.*, 120; *Spec. Leg.*, II, 176). Josèphe (*Ant. Jud.*, III, 252) explique que la fête de la Pentecôte est ce que les Hébreux appellent ἀσαρθά, qui signifie cinquantième. Nous reviendrons plus loin sur la valeur de cette étymologie. En dehors du livre de Tobie et du II^e^ livre des Macchabées, la LXX ne connaît pas le mot Pentecôte et emploie ἑορτὴ ἑβδομάδων, qui est la traduction de l'hébreu חג שבעות (cf. Ex., XXXIV, 22).

Le texte de la Vulgate *cum complerentur dies Pentecostes*, dans Act., II, 1, parlant des jours de la Pentecôte, alors que le texte grec correspondant a simplement le singulier (τὴν ἡμέραν τῆς πεντεκοστῆς), semble témoigner à lui seul de l'évolution subie par le mot « Pentecôte », qui ne signifie plus un seul jour, mais toute une période, la cinquantaine. Nous avons un développement sémantique analogue dans le mot « Carême », qui signifie primitivement le quarantième jour, *quadragesima (dies)*, mais finit par désigner le temps du Carême, c.-à-d. toute une période, et dans le mot hébreu « sabbat », qui signifie à la fois le 7^e^ jour et la période de sept jours, la semaine.

Une des plus anciennes désignations de la fête nous est conservée dans le Code de l'Alliance, Ex., XII, 15-17, qui mentionne trois fêtes. La première est la fête des Azymes, qu'on célébrera durant sept jours, et qui commémore la sortie du pays d'Égypte. La deuxième fête, qui correspond à la Pentecôte, est celle de la moisson, חג הקציר, mais le Code de l'Alliance ne la rattache pas comme la précédente à un événement historique, pas plus d'ailleurs que la fête de la récolte du raisin, des olives et des fruits qui constitue la troisième fête. La racine *qṣr* n'est pas documentée en ugaritique bien qu'elle semble être d'origine cananéenne. Le Calendrier de Gézer connaît, en effet, le mois de la moisson des orges, ירח קצר שערים, à la ligne 3, et à la ligne 4 קצר וכל ירח, que Driver interprète : « le mois où l'on récolte tout », tandis qu'Albright propose de lire ירח קצר וגל, qu'il vocalise *yarḥo qaṣir wagil*, « son mois est moisson et festivité », ce qui serait une allusion directe à la fête de la Pentecôte, si la lecture גל était sûre (cf. Diringer, *Le Iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Florence, 1934, p. 4, et Moscati, *L'epigrafia ebraica antica*, 1935-1950 [*Biblica et Orientalia*, 15], Rome, 1951, p. 14 sq.). La racine correspondante syriaque קטר (le teth correspond au ṣadé) signifie « lier » (cf. Payne Smith, *Thesaurus*), de même l'accadien *qaṣāru* (cf. Bezold, *Babyl. assyr. Glossar*) et le verbe correspondant éthiopien (cf. Dillmann). L'idée qui est exprimée par le mot קציר est donc avant tout celle de « lier des gerbes » et la désignation du Code de l'Alliance exprime, on ne peut mieux, le caractère agricole de la fête.

De son côté, l'inscription phénicienne de Karatepe (col. III, ligne 2) connaît un temps de la moisson עת קצר où l'on sacrifiait devant une statue un mouton. On le nomme simultanément avec un temps du labour עת ח[רש où l'on sacrifiait également un mouton. Comme l'ont compris ceux qui ont traduit l'inscription de Karatepe, il s'agit d'un sacrifice saisonnier et donc en relation avec une fête de la moisson et du labour et non d'un sacrifice hebdomadaire (cf. R. T. O'Callaghan, *The Great Phoenician Portal Inscription from Karatepe*, dans *Orientalia*, XVIII, 1949, p. 178-179). Ce passage de l'inscription phénicienne que l'on s'accorde généralement à dater du VIII^e^ s. av. J.-C., pourrait expliquer au mieux Ex., XXXIV, 21 où l'on a également en parallèle les termes *ḥrš* et *qṣr* mais qui n'a pas toujours été bien traduit. Il faut comprendre : « aux labours et à la moisson tu chômeras » (cf. H. Cazelles, *Ex., XXXIV, 21 traite-t-il du sabbat?*, dans *The Catholic Biblical Quarterly*, XXIII, 1961, p. 223-226).

En Ex., XXXIV, 22; Deut., XVI, 10; Num., XXVIII, 26; II Chr., VIII, 13, elle prend le nom de fête des שָׁבֻעוֹת. On doit la célébrer sept semaines après que la faucille a été mise aux premiers épis. Il est possible que primitivement חג שבעות ait signifié « la fête du rassasiement » (cf. H. Cazelles, *Le Code de l'Alliance*, Paris, 1946, p. 99), d'après une racine *šbʿ*, « rassasier », documentée en ugaritique (cf. Gordon, *Ugaritic Handbook*, *sub verbo*), et qu'on ait rattaché par la suite שָׁבֻעוֹת à la racine *šbʿ*, « sept ». La « fête du rassasiement » tiendrait son nom du fait que c'était à ce moment-là que le pain et les produits agricoles réapparaissaient aux repas. L'agriculture se développant et permettant d'avoir des produits du sol à tous les moments de l'année, le caractère de la fête aurait alors disparu et l'étymologie véritable n'aurait plus été perçue. La fête des Semaines, moyennant un changement minime de ponctuation, semble avoir été comprise comme la fête des Serments, en raison d'une évolution du sens de la fête à l'époque postexilienne dont il y a trace, en particulier, dans le livre des Jubilés. La fête des Semaines étant devenue la fête du renouvellement de l'Alliance, on rattacha vraisemblablement שָׁבֻעוֹת, « semaines », à שְׁבוּעוֹת, « serments », d'autant plus que le livre des Jubilés place la prestation des serments solennels à l'occasion de cette fête (VI, 11; XXIX, 7). Aussi, d'après certains auteurs, le vrai nom de la fête de la Pentecôte dans le livre des Jubilés serait non pas la fête « des Semaines », comme on lit dans la version éthiopienne, mais la fête « des serments ». On fait remarquer à ce sujet que le livre des Jubilés ne fait jamais allusion aux sept semaines qui séparent la fête de Pâque de la Pentecôte. En outre, dans cet écrit, Pâque et la Pentecôte sont indépendantes l'une de l'autre, la seconde étant fixée sans référence à la première (cf. Michel Testuz, *Les idées religieuses du livre des Jubilés*, Genève-Paris, 1960, p. 148; S. Zeitlin, *The Book of Jubilees*, dans *Jewish Quarterly Review*, XXX, 1939, n° 1, p. 5-7; H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel, Grundriss einer alttestamentlichen Kultgeschichte*, Munich, 1962, p. 77).

Dans la littérature rabbinique, la fête de la Pentecôte s'appelle soit la fête des Semaines, comme dans l'A. T., soit עֲצֶרֶת, et en araméen עֲצַרְתָּא. Dans l'A. T., seuls sont ainsi désignés le septième jour de la fête des Azymes (Deut., XVI, 8) et le huitième jour de la fête des Tabernacles (Lev., XXIII, 36; Num., XXIX, 35). La désignation rabbinique de la Pentecôte, עֲצֶרֶת, la fête qui clôture Pâque, met donc en étroite relation les deux grandes fêtes. On trouve cette appel-

lation dans la Mishna, Hag., II, 4, et déjà dans Josèphe (*Ant. Jud.*, III, 252) pour qui *Asartha* est le cinquantième jour clôturant les sept semaines. Sur le sens de la racine עצר, cf. Ernst Kutsch, *Die Wurzel עצר im Hebräischen*, dans *Vetus Testamentum*, 1952, p. 57-69, surtout p. 65-67. Pour les références à la littérature rabbinique, cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, 597 sq.

II. Les diverses manières de compter les cinquante jours. — La manière de compter les cinquante jours a varié d'après les divers milieux religieux du Judaïsme, et déjà dans l'A. T.

Le Deutéronome dit simplement : « Tu compteras sept semaines; dès que la faucille sera mise au blé, tu compteras sept semaines » (Deut., XVI, 9). Il est bien évident que, d'après cette indication, la date de la fête de la Pentecôte devait être nécessairement flottante en raison du caractère agricole de la fête.

Elle ne devint relativement fixe que le jour où, sous l'influence de la réglementation sacerdotale, on rattacha la fête de la Pentecôte à celle de Pâque. Lev., XXIII, 15-16 précise en effet : « A partir du lendemain du sabbat, מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת, du jour où vous aurez apporté la gerbe (עֹמֶר) pour être balancée, vous compterez sept semaines entières. Vous compterez cinquante jours jusqu'au lendemain du septième sabbat, et vous offrirez à Yahweh une oblation nouvelle ». Ce texte, qui, à première vue, paraît limpide, ne l'est pas en réalité, comme le montrent les diverses interprétations que l'on a données de « à partir du lendemain du sabbat ». En effet, le terme שַׁבָּת en hébreu pouvait avoir le sens de septième jour de la semaine, et désigner le sabbat proprement dit, ou bien désigner un jour de repos et donc, par extension, un jour de fête, et enfin signifier la semaine, sens, il est vrai, plutôt douteux en hébreu biblique, comme nous le verrons plus loin.

On peut indiquer au moins quatre interprétations du verset : « Vous compterez à partir du lendemain du sabbat » (cf. J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, 2e éd., Leiden, 1961, p. 18 sq.) :

1° La première interprétation, qui fait commencer le décompte des sept semaines le *lendemain* (16 Nisan) *de la fête de Pâque* (15 Nisan), peut déjà trouver un point d'appui dans la version grecque des LXX pour Lev., XXIII, 11, où on nous dit que le prêtre balancera la gerbe le lendemain du premier jour, τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης. Il est vrai qu'au ℣. 15 du même chapitre on lit : « Vous compterez à partir du lendemain du sabbat » (ἀπὸ τῆς ἐπαύριον τῶν σαββάτων). Mais quel sens donner ici à τὰ σάββατα? En grec, ce terme signifie la semaine ou le septième jour de la semaine, mais non un jour de fête. (Notons que le sens de semaine en hébreu biblique est d'ailleurs douteux [cf. le *Lexicon* de Gesenius-Brown-Driver-Briggs], bien que Gesenius, dans son *Handwörterbuch*, l'adopte pour Lev., XXIII, 15 et Is., LXVI, 23. Ce sens se rencontre pourtant en judéo-araméen, en christo-palestinien, en syriaque et en néohébreu.) Mais la traduction de la LXX, τὰ σάββατα, pour l'hébreu שַׁבָּת, n'implique pas nécessairement que le traducteur lui ait donné le sens de semaine ou de septième jour de la semaine. Nous pouvons nous trouver ici en présence d'une simple transcription littérale.

Au Ier siècle de notre ère, Philon interprète de la même façon que la LXX Lev., XXIII, 11 : ἑορτὴ δέ ἐστιν ἐν ἑορτῇ ἡ μετὰ τὴν πρώτην εὐθὺς ἡμέραν (*Spec. leg.*, II, 162) et ἀπὸ γὰρ ἐκείνης ἡμέρα πεντεκοστὴ καταριθμεῖται ἑπτὰ ἑβδομάσιν (*ibid.*, II, 176). Josèphe ne s'exprime pas autrement que Philon : « Le second jour des Azymes, c.-à-d. le 16e jour (du mois),... ils offrent à Dieu les premiers fruits de l'orge » (*Ant. Jud.*, III, 250; cf. *Bell. Jud.*, II, 42 sq.). Le Targum d'Onkélos, lui aussi, prolonge l'interprétation de la LXX (cf. Sperber, *The Bible in Aramaic*, II, Leiden, 1959, p. 206).

Cette première interprétation est, en fait, celle de la tradition pharisienne. Ainsi, Rabbi José ben Jehuda (vers 180) comprenait que le terme שַׁבָּת désignait le premier jour des Azymes dans Lev., XXIII, 15 (cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, II, 598 sq.).

2° Le comput des cinquante jours *à partir du dimanche après la Pâque*. Cette manière d'établir le calendrier de la Pentecôte paraît des plus raisonnables, puisque le mot « sabbat » signifie ordinairement en hébreu le septième jour de la semaine, de même d'ailleurs qu'en grec σάββατον. Certaines notes marginales au texte de Lev., XXIII, 11, 15 précisent d'ailleurs : « le jour qui est après le sabbat », τῇ μετὰ τὸν σάββατον, ou même : « à partir du premier jour après le sabbat », ἀπὸ τῆς πρώτης τοῦ σαββάτου (cf. *Hexapla*, éd. Field).

Cette interprétation était celle de la tradition des Boéthusiens, qui constituaient un groupe à l'intérieur de celui des Sadducéens (cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, II, 598 sq.). On sait, en effet, que les Boéthusiens ont donné six grands prêtres entre 24 av. J.-C. et 65 ap. J.-C. (cf. Emil Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4e éd., II, 27).

Selon la tradition samaritaine, la fête des Semaines tombait aussi toujours un dimanche, ce qui prouve que les cinquante jours étaient comptés à partir du dimanche après la Pâque. Nous le savons par leurs lettres, les rapports des voyageurs (cf. H. Petermann, *Reisen im Orient*, Leipzig, 1860, p. 289-290) et leur liturgie (cf. Cowley, *The Samaritan Liturgy*, Oxford, 1909, Pentecost series). L'antiquité de cette tradition est cependant assez difficile à supputer. L'ensemble de la liturgie samaritaine date du XIVe s. ap. J.-C., ou même d'une date plus tardive. Une partie plus ancienne remonterait au IVe s. Pendant les sept sabbats que comptait la cinquantaine, les Samaritains lisaient Lev., XXIII, 14, 15-17, 22, 24. On lit dans une prière faite pendant les sept sabbats : « Tu nous a commandé avec un juste calcul, nous comptons les 50 jours, c'est le... sabbat de sept sabbats, et c'est... le nombre de cinquante jours ». Comme cette prière pourrait remonter au IVe s., Van Goudoever (*op. cit.*, 21) estime que les Samaritains, au moins à cette date, comptaient les cinquante jours à partir du lendemain du sabbat.

Il est plus difficile de parler de la tradition samaritaine au sujet de cette fête au début de l'ère chrétienne, car il y avait, en fait, plusieurs traditions samaritaines. En effet, il y avait au moins deux groupes importants parmi les Samaritains au début de notre ère : les Dosithéens et les Sabbéens. Les premiers sont nommés dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée (IV, 22), qui nous rapporte le témoignage d'Hégésippe, témoignage qui a d'autant plus de valeur que ce dernier était venu du Judaïsme au Christianisme et qu'il composa ses *Mémoires* du temps d'Éleuthère (174-189). Hégésippe écrit que, sous l'épiscopat de Siméon, successeur de Jacques dans l'Église de Jérusalem, celle-ci « n'était pas encore corrompue par des vains discours. Ce fut Théboutis, parce qu'il n'était pas devenu évêque, qui commença à la souiller parmi le peuple, à partir des sept sectes juives dont il était aussi membre : de ces sectes sortirent Simon, le père des Simoniens; Cléobius, le père des Cléobiens; Dosithée, le père des Dosithéens », etc. (traduction

Sources chrétiennes). C'est le témoignage le plus ancien que nous possédions sur cette secte, qui existait donc déjà au 1er s. de notre ère. Dosithée est nommé aussi plusieurs fois dans les œuvres d'Origène (*Contra Cels.*, I, 57, éd. Koetschau, I, 108; *De princip.*, IV, 3, 2, éd. Koetschau, 326; *In Matthaeum comment.*, 33, éd. Klostermann, 59, etc.), dans Épiphane (*Adv. hæres.*, 13, éd. Holl, I, 205-206). Les *Recognitiones clementinæ* (I, 54) font de ce Dosithée un Sadducéen; et J. Daniélou (*Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958, p. 84) pense qu'il était une sorte d'essénien samaritain, d'autant plus que, selon Origène (*Contra Cels.*, I, 57), il s'appliquait le texte de Deut., XVIII, 18 annonçant la venue d'un Prophète, conception chère aux Esséniens (cf. *4 Q Testimonia*), et qu'il était une sorte d'ascète (*Contra Cels.*, VI, 11; Épiphane, *Adv. hæres.*, XIII, 1, 2). Il est d'ailleurs possible que la secte des Dosithéens comme celle des Sabbéens soit antérieure à l'ère chrétienne. En effet, Josèphe, dans les *Antiquités judaïques* (XIII, 4), nous a gardé le souvenir de deux samaritains, Théodosios et Sabbaios, contemporains du roi Ptolémée Philométor (180-145 av. J.-C.), qui interviennent dans une querelle touchant la légitimité mosaïque des temples du mont Garizim et de Jérusalem. Théodosios représente sans doute une autre forme de Dosithéos et les deux personnages doivent avoir quelque lien avec les Dosithéens et les Sabbéens. Une tradition samaritaine rapportée par Abu'l Fath (XIVe s.) mentionne une secte appelée Dustan, sans doute la même que celle des Dosithéens, qui était apparue sous Hyrcan, vraisemblablement Jean Hyrcan (134-104 av. J.-C.), ce qui ne contredit pas le texte de Josèphe (cf. Bowman, dans *V. T.*, 1957, p. 188). Par contre, d'après les *Recognitiones Clementinæ* (II, 7), Simon le Mage et Dosithée étaient contemporains, ce qui les placerait tous les deux au Ier s. ap. J.-C. (cf. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubingue, 1949, p. 393). Quoi qu'il en soit de la date exacte où ces deux sectes samaritaines ont fleuri, on sait que les Dosithéens comptaient les cinquante jours à partir du jour qui suivait la Pâque. Bowman a montré que cette secte était plus ou moins antisacerdotale et s'opposait au groupe orthodoxe et sacerdotal des Sabbéens, qui comptaient la cinquantaine à partir du dimanche après la Pâque. On doit observer qu'au fond, à Jérusalem et à Samarie, les sectes étaient divisées touchant le comput de la Pentecôte : à Jérusalem, il y avait les Pharisiens et les Boéthusiens, et à Samarie, les Dosithéens et les Sabbéens. Les Boéthusiens étaient donc en accord avec les Sabbéens, les deux sectes comptant les cinquante jours de dimanche à dimanche.

Ces derniers sont à rapprocher d'un troisième groupe religieux, celui des Qaraïtes, dont l'époque d'efflorescence fut le Xe et le XIe s. ap. J.-C. Le qaraïte Al-Kirkisani (Xe s.) s'exprime nettement au sujet de la date de la Pentecôte : « Comme pour Boéthus, il y avait l'opinion que la Pentecôte doit tomber seulement un dimanche, ce qui est aussi le point de vue des Ananites et de tous les Qaraïtes » (Nemoy, *Karaite Anthology*, New Haven, 1952, p. 46, n. 50). Il est probable que les Qaraïtes, les Sabbéens samaritains et les Boéthusiens, qui sont une sorte de Sadducéens, ont eu en commun une vieille tradition sacerdotale touchant le comput de la fête des Semaines.

3° Le comput de la cinquantaine *à partir de la fin de la semaine des Azymes*. Dans le Targum d'Onkélos de Lev., XXIII, 11 et 15, on lit : « Vous compterez à partir (du jour) après le jour de fête », littéralement « le jour bon », יומא טבא. On ne précise pas évidemment de quel jour de fête il s'agit. Est-ce le premier jour des Azymes ou est-ce le dernier jour? Cette incertitude expliquerait la raison pour laquelle la secte juive des Falashas en Éthiopie a estimé qu'il fallait faire partir la cinquantaine du 22e jour du 3e mois (cf. van Goudoever, *op. cit.*, 25). L'origine des Falashas serait antérieure à la compilation de la Michna et du Talmud (cf. Leslau, *Falasha Anthology*, New Haven, 1951, p. XLII).

4° Le comput de la cinquantaine *à partir du dimanche qui suit la semaine des Azymes*. C'est sur ce comput que se base pratiquement le livre des Jubilés. On sait que, d'après cet écrit, l'année contient exactement 364 jours, soit 52 semaines. Selon ce livre, la fête de la Pentecôte était célébrée le 15e jour du 3e mois (cf. XV, 1 et XLIV, 4-5). En comptant les mois de 30 jours, cela nous conduit à placer l'offrande de la gerbe le 26 Nisan, c.-à-d. le lendemain du sabbat qui suit la semaine des Azymes. Pâque, dans ces années de 364 jours, tombera donc toujours le même jour, un mercredi, et l'année ne devra pas commencer un dimanche mais un mercredi. La Pentecôte sera un dimanche (cf. D. Barthélemy, dans *R. B.*, 1952, p. 200, et A. Jaubert, *La date de la Cène, Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957, p. 20 sq.).

Certains avaient pu supposer que ce calendrier était purement imaginaire. Aujourd'hui, cette vue doit être complètement abandonnée puisqu'on a trouvé dans la grotte IV de Qumrân un calendrier se rapportant aux diverses fêtes de la secte. Il débute avec la Pâque, célébrée le 14 du 1er mois (Nisan), suivie de l'octave de la fête des Azymes. L'offrande de la gerbe, appelée aussi la fête de l'orge, est fixée au 26 du 1er mois, donc le dimanche après le sabbat qui suit la fête pascale. La fête des Semaines tombant cinquante jours plus tard sera donc célébrée le 15e jour du 3e mois, tout comme dans le livre des Jubilés (cf. J. T. Milik, *Volume du Congrès de Strasbourg* (1956), *Supplements to Vetus Testamentum* (IV), Leiden, 1957, p. 25; et *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris, 1957, p. 70 sq.; Talmon, *The Calendar Reckoning of the Sect from the Judaean Desert*, dans *Scripta Hierosolymitana* (IV), Jérusalem, 1958, p. 174 sq.; Bent Noack, *The day of Pentecost in Jubilees, Qumran and Acts*, dans *Annual of the Swedish Theological Institute*, I, Leiden, 1962, p. 73-95).

III. Histoire de la fête et son évolution. — 1° *L'époque préexilienne*. — La fête des Semaines, ou fête de la Pentecôte, apparaît avant tout dans l'ancien Israël comme une fête agricole, la fête de la moisson des blés. C'est vrai déjà dans le Code de l'Alliance (Ex., XXIII, 16), et cela se conçoit bien dans un pays comme la Palestine, où c'était une des grandes périodes du calendrier agricole : cf. Gen., XXX, 14; Jud., XV, 1; I Sam., VI, 13; XII, 17. L'origine de la fête ne peut être que postérieure à l'établissement des Israélites en Canaan, et elle doit avoir été empruntée aux Cananéens, car il n'est guère concevable qu'elle puisse remonter à une époque antérieure à la sédentarisation.

La cinquantaine de jours qui sépare le début de la moisson des orges et la fin de la moisson des blés se rattache vraisemblablement à un très vieux comput agricole, dont il y a encore trace dans la Palestine actuelle du sud, où l'on divise l'année en sept périodes de cinquante jours (cf. van Goudoever, *op. cit.*, 28-29). Les marchands assyriens qui faisaient du commerce en Cappadoce au début du IIe millénaire av. J.-C. auraient déjà divisé l'année en sept périodes de cinquante jours, chaque cinquantaine comprenant sept semaines plus un jour de fête. On lira cependant à ce propos les réserves du P. de Vaux, *Les institutions de l'A. T.*, I, Paris, 1958, p. 274. Le rattachement de la fête des semaines à une vieille fête orientale des Pléiades, considérées comme des divinités, n'a guère

été retenu. Grimme (*Das isr. Pfingstfest in der Plejadenkult, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, 1-1, 1907) fondait cette hypothèse sur le fait que שבעות signifierait « Pléiades », ce qui est loin d'être certain. La fête des Semaines a, en effet, dans son rituel un caractère agricole bien marqué, qui indique bien son origine agricole. Comme la Pentecôte était avant tout la fête des prémices de la récolte (d'où parfois le nom de « fête des prémices », *bikkurim*, cf. Num., XXVIII, 26), on offrait ce jour-là à Yahweh deux pains de farine nouvelle à laquelle on avait mêlé du levain, ce qui était le pain quotidien chez les sédentaires (cf. Lev., XXIII, 17). Le temps de la moisson étant terminé, on reprenait les pratiques usuelles en se servant de son produit. Par contre, au début de la moisson, pour la fête des *maṣṣot*, on mangeait des pains sans levain en signe de renouveau.

2° *L'époque exilienne et postexilienne.* — Ce fut durant cette période qu'on rattacha la fête des Semaines, de caractère essentiellement agricole, à l'histoire du salut, selon un processus analogue, mais plus tardif, à celui de l'historicisation de la fête de la Pâque. On fit de la fête des Semaines une fête commémorant l'Alliance du Sinaï.

Comment fut-on amené à célébrer, ce jour-là, cette commémoraison? D'après Ex., XIX, 1, les Israélites arrivèrent au Sinaï le troisième mois, c.-à-d. environ cinquante jours, après leur sortie d'Égypte, qui avait eu lieu au milieu du premier mois. Qu'il s'agisse d'un événement historique ou d'un calendrier sacerdotal imposé à l'histoire, on voit par là le biais qui amena la fête des Semaines à devenir la fête de l'Alliance. Il était en outre facile de faire de la « fête des Semaines », חג השבעות, la « fête des Serments », חג השבעת, en raison de la ressemblance entre les deux termes, qui ne diffèrent entre eux que par la vocalisation. Or l'Alliance comporte un engagement, un serment. En Deut., VII, 8, « garder le serment » équivaut manifestement à « garder l'Alliance », et dans le Ps., CV, 9 « l'Alliance faite à Abraham » est en parallèle avec « le serment fait à Jacob ».

Il est assez difficile de préciser à quelle époque il faut faire remonter le rattachement de la fête des Semaines ou de la Pentecôte à l'Alliance du Sinaï. Il semble que la mention la plus explicite, sinon la plus ancienne, se trouve au Livre des Jubilés. D'après cet apocryphe, la fête célébrée au 15e jour du 3e mois n'est pas seulement la fête des prémices. Ce livre situe en effet à cette date, avec ou sans mention de la fête des prémices, toutes les alliances qu'il relève dans l'A. T., depuis celle de Noé jusqu'à celle du Sinaï. Lors de l'alliance de Dieu avec Noé, celui-ci et ses fils jurent qu'ils ne mangeront pas de la viande avec du sang (Jub., VI, 10). De son côté, Dieu promet qu'il n'enverra plus le déluge sur la terre et il donne comme signe l'arc-en-ciel. Cela se passe au milieu du 3e mois (VI, 1). Le texte précise que cette alliance devait être renouvelée chaque année à la fête des Semaines (VI, 17) : « Il est ordonné et écrit sur les tablettes célestes qu'ils célébreraient la fête des Semaines dans ce mois, une fois par an, pour renouveler l'Alliance chaque année ». D'après la suite de ce passage, la fête était célébrée dans le ciel depuis le début de la création jusqu'aux jours de Noé. Celui-ci la révéla aux hommes (VI, 18) et elle fut observée par Abraham, Isaac, Jacob. Elle était double et de double nature. C'est la fête des Semaines et la fête des premiers fruits (VI, 21). Il est probable, comme nous l'avons indiqué (cf. *supra*, 860), que le texte original portait « la fête des Serments », c.-à-d. la fête de l'Alliance. Quoi qu'il en soit de la vraie désignation de cette fête dans le livre des Jubilés, deux faits pour nous sont à retenir : d'une part, le lien de l'Alliance avec cette fête, et, d'autre part, la célébration de la fête des Semaines ou des Serments au milieu du mois (Jub., XIV, 10; XV, 1; XVI, 13), c.-à-d. le 15e jour du 3e mois.

C'est à la même date, comme on verra plus bas, que l'on célébrait à Qumrân la fête de l'Alliance. L'accord entre le livre des Jubilés et le calendrier qumranien à la fois sur la date de la Pentecôte et le sens de la fête n'est pas en soi étonnant. En effet, il est vraisemblable que le livre des Jubilés, dont on a trouvé des fragments dans les grottes, soit d'origine essénienne. Mais la tradition du livre des Jubilés qui rattache la fête des Semaines à l'Alliance est sans doute plus ancienne. Elle est fort probablement d'origine sacerdotale, car elle se manifeste déjà, timidement il est vrai, dans le *Priesterschrift*, en Ex., XIX, 1 (cf. *supra*, 865). Il est vrai qu'on ne précise pas dans ce texte le quantième du mois.

Cette même imprécision plane sur le T. M. d'un passage qui nous a été livré en II Chr., XV, 10-14. Celui-ci mentionne un rassemblement et une fête qui se célébrèrent, au 3e mois, la 15e année du règne d'Asa. Le Targum précise que ce fut à la fête de la Pentecôte. Cette précision, il est vrai tardive, qui identifie la Pentecôte à une fête où le peuple fit le serment de « chercher Yahweh, le dieu de leurs pères, de tout leur cœur et de toute leur âme », montre qu'à l'époque de la traduction araméenne la Pentecôte était considérée comme une fête du renouvellement de l'Alliance. On comprend d'autant mieux cette précision apportée par le Targum au texte hébreu que, dans le Judaïsme officiel, à partir du IIe s. ap. J.-C., ainsi que nous le verrons plus loin, la fête de la Pentecôte était considérée comme la fête du don de la Loi. Mais le problème à résoudre n'est pas tant de savoir comment le Judaïsme tardif a compris cette fête célébrée au 3e mois, mais de tenter d'en saisir la signification au moment de la rédaction du livre des Chroniques, au IIIe s. av. J.-C. Deux faits essentiels doivent être mis en évidence à la suite de l'examen du texte des Chroniques. En premier lieu, la fête qui a lieu au 3e mois apparaît comme une fête de rénovation de l'Alliance. On voit le peuple, après un grand sacrifice de bœufs et de brebis, faire une alliance, littéralement « venir en alliance » (בוא בברית) pour chercher Yahweh. Ils font un serment (וישבעו) à Yahweh à haute voix, comportant une acclamation et une sonnerie de trompettes et de cors. L'acte essentiel de cette panégyrie religieuse apparaît aux yeux du Chroniqueur comme étant un serment (השבועה) : « Tout Juda fut dans la joie de ce serment, car ils avaient juré de tout leur cœur » (II Chr., XV, 15) (cf., dans le même sens que nous, E. Kutsch, *Das Herbstfest in Israel*, Thèse dactylographiée de l'Université de Mayence, 1955, p. 152 sq., et Kraus, *Gottesdienst in Israel, Grundriss einer alttestamentlichen Kultgeschichte*, Munich, 1962, p. 75). Dès lors, on comprendrait aisément que cette fête ait été appelée « Fête des Serments », au moins dès l'époque de la rédaction des Chroniques au IIIe s. av. J.-C., dénomination qui, selon certains auteurs, serait celle du livre des Jubilés au IIe s. av. J.-C. Le deuxième fait à souligner est que le renouvellement de l'Alliance en liaison avec la fête de la Pentecôte, le 3e mois, paraît tout à fait anachronique au temps d'Asa. Les exégètes n'ont pas manqué de remarquer que le chroniqueur a transformé la tradition concernant la purification du culte yahwiste par Asa, rapportée en I Reg., XV, 12, en une fête du renouvellement de l'Alliance célébrée le jour de la Pentecôte.

En résumé, on peut dire que la fête des Semaines était uniquement agricole dans l'ancien Israël et qu'elle ne fut « historicisée » que tardivement, à

l'époque postexilienne, vraisemblablement sous l'influence de l'école sacerdotale qui la rattacha à l'Alliance du Sinaï.

3° *La fête des Semaines dans les apocryphes tardifs de l'A. T.* — 1. *Le livre des Secrets d'Énoch*, appelé quelquefois le II Énoch, ou version slave d'Énoch. — Les questions de calendrier dans cet apocryphe sont compliquées en raison des divers états où le texte a été conservé. On sait, en effet, que l'on possède une version slave longue, utilisée dans sa traduction par Charles (*Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford, 1913) et par Bonwetsch (*Das slavische Henochbuch, Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch.*, philol. hist. Klasse, Neue Folge, I, n° 3, Berlin, 1896), et une version slave courte, traduite du grec et utilisée par A. Vaillant (*Le livre des secrets d'Hénoch*, Paris, 1952), conservée dans des manuscrits très médiocres. C'est la seule ancienne. Une première révision (R) de la version courte slave, avec des amplifications, est à l'origine de la version longue, qui est représentée par un seul manuscrit de la Bibliothèque nationale de Belgrade, daté du XVI^e s. par A. Vaillant. Une nouvelle révision, comportant quelques modifications, a été faite sur R. Le livre est considéré comme juif par Charles, Lods, Jaubert, Eissfeldt. Par contre, Maunder et tout récemment Rubinstein (*Observations on the Slavonic Book of Enoch*, dans *The Journal of Jewish Studies* [XIII], 1962, p. 15) l'estiment d'origine chrétienne. Vaillant adopte une position moyenne en y voyant la « continuation et la contrepartie de l'*Énoch* juif antérieur », et en faisant de cette œuvre un écrit judéo-chrétien. Pourtant il semble bien difficile d'en faire un écrit chrétien, d'autant plus qu'on y parle à plusieurs reprises d'une venue glorieuse de Dieu, mais jamais de celle du Christ. Il serait écrit avant la destruction du Temple de Jérusalem en 70 ap. J.-C. (Pour les diverses opinions, cf. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, Londres, 1950, p. 96.) Après ces remarques préliminaires indispensables, nous pouvons mieux situer le calendrier qui se fait jour dans cet écrit. Dans le texte court, on nous dit qu'Énoch monta au ciel « le jour fixé du 1^er mois » (II Énoch, I, éd. Vaillant, p. 3), c.-à-d. pour la fête de la Pâque, soit le 1^er jour, soit le dernier jour de la fête. Après avoir voyagé à travers les sept cieux, Énoch prit des notes sur ce que l'archange Vréveil lui dictait pendant trente jours et trente nuits. Quand il eut fini, il reçut de Vréveil l'ordre d'écrire tout ce qu'il lui avait exposé. Énoch se met à l'œuvre « le double de 30 jours et de 30 nuits », pendant lesquels il composa 360 livres (Vaillant, *op. cit.*, 27-29). D'après ce texte, Énoch serait resté en tout 90 jours au ciel, c.-à-d. depuis le 15^e jour du 1^er mois jusqu'au 15^e jour du 4^e mois, comme Vaillant l'a compris. Mais van Goudoever (*op. cit.*, 113), fait remarquer que ces chiffres n'offrent aucun sens. Il est préférable de suivre le premier réviseur, qui a compris qu'Énoch a mis « une 2^e fois 30 jours et 30 nuits » pour écrire la révélation. D'après ce comput, Énoch serait resté dans le ciel 60 jours, soit du 15 du 1^er mois au 15 du 3^e mois. Or, le 15^e jour du 3^e mois correspond dans le comput des Jubilés à la fête des Semaines (Jub., XIV, 10; XV, 1). C'est ce jour-là que, d'après cet apocryphe, Énoch finit d'écrire ses 360 livres. Il y a tout lieu de croire que, dans la mentalité de l'auteur, la fête des Semaines était aussi la fête de la Révélation, ce qui était une tradition d'origine sacerdotale ainsi que nous l'avons dit (cf. *supra*, 865). Par ailleurs, il faut conclure avec van Goudoever *(op. cit.)*, que le calendrier supposé par le livre des Secrets d'Énoch était celui d'une secte, puisque, dans le Judaïsme officiel, la fête des Semaines était célébrée le 6^e jour du 3^e mois.

D'après le Réviseur (Vaillant, XIX, p. 113), Énoch monte au ciel le 1^er jour du mois de Nisan et y reste 60 jours pour écrire tous les signes du ciel en 366 livres. Cela veut dire qu'il achève, selon ce comput, d'écrire son apocalypse le 6^e jour du 3^e mois, c.-à-d. le jour où l'on célébrait la fête des Semaines dans le Judaïsme. Le Réviseur semble avoir changé le calendrier de l'Apocalypse d'Énoch pour le mettre en accord avec celui du Judaïsme officiel (cf. Goudoever, *op. cit.*).

2. *La fête des Semaines dans le IV^e Esdras.* — Le IV^e Esdras est une apocalypse juive écrite probablement en hébreu ou même en araméen en son état premier. Elle est postérieure à la destruction du Temple de Jérusalem en 70 ap. J.-C. Le livre est connu par des traductions latine, syriaque, éthiopienne, arménienne et arabe. Esdras reçut l'ordre d'écrire, dans un espace de 40 jours, 94 livres, c.-à-d. les 24 livres canoniques de l'A. T. et les 70 livres apocryphes. A ces derniers il attache de l'importance, car ils sont scellés (XIV, 45, éd. L. Gry, *Les dires prophétiques d'Esdras*, II, 412, 413). On sait qu'il termina son œuvre après 3 mois et 12 jours d'après la version syriaque (XIV, 48, éd. Gry, II, 416), c.-à-d. le 12^e jour du 4^e mois. Il reçut donc la révélation le 3^e jour du 3^e mois, c.-à-d. le même jour que Moïse d'après Ex., XIX, 16, l'auteur du IV^e Esdras voulant faire sans doute d'Esdras un nouveau Moïse. Mais on est obligé de reconnaître que ce n'est pas exactement le jour de la fête des Semaines d'après le Calendrier officiel qu'Esdras commença à écrire, mais 2 jours avant. Selon un fragment arabe, Esdras a terminé son travail après 3 mois et 22 jours, c.-à-d. le 22 du 4^e mois. Il commença 40 jours avant, c.-à-d. le 12 ou le 13 du 3^e mois, le jour de la fête des Semaines selon un ancien calendrier (cf. Gry, *op. cit.*, II, 416, et Goudoever, *op. cit.*, p. 98, note 24).

3. *L'Apocalypse de Baruch* est apparentée par bien des aspects au IV^e Esdras. — Conservée uniquement dans une version syriaque, elle est postérieure à la destruction du Temple de Jérusalem en 70 ap. J.-C. Baruch instruit pendant 40 jours son peuple. Il commence, semble-t-il, le jour de la fête de l'Expiation, le 10^e jour du 7^e mois, et il poursuit jusqu'à son ascension (cf. LXXVI et LXXVII, 18, éd. Charles). La date indiquée dans ce livre : le 21^e jour du 8^e mois, où Baruch commence à écrire ses deux lettres, semblerait être en effet la fin des 40 jours. On voit donc, en tout cas, que la révélation ne se fait plus à la fête des Semaines, mais le jour de la fête de l'Expiation.

Van Goudoever (*op. cit.*, 106) commente : « Dans le livre des Jubilés et dans l'apocalypse d'Esdras, la fête des Semaines joue un rôle important comme fête de la révélation... Baruch (LXXVII, 18) écrit seulement deux lettres, ne contenant pas une nouvelle Loi, mais rappelant au peuple la vieille Loi de Moïse. Il commence l'instruction du peuple le jour de la fête de l'Expiation, ce qui était probablement plus en accord avec le Rabbinisme du I^er s., pour commémorer le don de la Loi ce jour-là plutôt qu'à la fête des Semaines. La dernière fête s'est peut-être développée dans une fête plus ou moins sectarienne... ».

4. *Le livre des Antiquités bibliques du Pseudo-Philon.* — Ce livre est un écrit juif datant du I^er s. ap. J.-C., composé dans les premières années qui suivent la destruction du Temple de Jérusalem. James (édition, p. 31) et Gry (*R. B.*, 1939, p. 353) partagent cette opinion. Il nous a été conservé en latin, mais traduit probablement du grec, lequel l'avait été sans doute de l'hébreu. Il est remarquable que, dans cet écrit, l'on place au 16^e jour du 3^e mois le rassemblement de Silo devant l'arche au temps de Josué (le texte des *Antiquités* s'accorde ici avec celui des LXX, mais non avec le T. M., qui situe le renouvellement de

l'Alliance à Sichem. Le texte grec, comme celui de notre apocryphe, s'expliquerait au mieux par leurs tendances antisamaritaines; cf. pour le Pseudo-Philon, Abram Spiro, *Samaritans, Tobiads and Judahites in Pseudo-Philo*, dans *The American Academy for Jewish Research*, New York, 1951, p. 354). Quoi qu'il en soit de ce problème, on voit au chap. XXIII, 2 (éd. James), Josué réunir le peuple à Silo le 16e jour du 3e mois (un manuscrit lit *XVII die*, au lieu de *XVI die*) en vue de faire une alliance. Il a une apparition divine dans la nuit du 16 au 17, et le lendemain, le 17, il rassemble le peuple pour lui rappeler son histoire et sa destinée et renouveler l'Alliance (XXIII, 4-14). On remarquera que, tandis que, dans le livre des Jubilés, la fête des Semaines devait être célébrée le 15 du 3e mois, dans le livre des Antiquités du Pseudo-Philon, la même fête — qui, il est vrai, n'est pas nommée comme fête des Semaines, mais qui est la fête de l'Alliance — était célébrée le 16 du 3e mois. C'était d'ailleurs le jour où, d'après le livre des Jubilés, Moïse avait gravi la montagne sainte (Jub., I, 1; XLIV, 5). Van Goudoever suppose que le petit décalage qui existe avec le comput des Jubilés viendrait de ce que l'auteur du livre des Antiquités ne savait pas comment compter les 50 jours. Cela expliquerait qu'il ait placé le rassemblement du peuple le 16, la vision dans la nuit du 16 au 17 et l'Alliance le 17. Les Antiquités connaissent aussi une autre date pour la fête des Semaines, en accord avec le calendrier pharisien. On sait que Moïse descendit du Sinaï le 17 du mois de Tammuz (XIX, 6), 40 jours après y être monté pour y recevoir la Loi (XI, 15). On doit donc placer l'ascension au Sinaï le 7 du 3e mois (Sivan), c.-à-d. un jour après la fête des Semaines dans le comput du Judaïsme orthodoxe. Cette manière de compter les 40 jours se trouve dans le *Seder 'Olam Rabba VI* (cf. Goudoever, *op. cit.*, 119).

Le livre des Antiquités connaissait donc deux dates pour la fête des Semaines : l'une le 7e jour du 3e mois, qui correspond, à un jour près, au comput pharisien, c.-à-d. au calendrier du Judaïsme orthodoxe; on y célébrait l'Alliance de Dieu avec Moïse; l'autre tombait le 16 du 3e mois, où l'on commémorait l'Alliance de Silo sous Josué; c'est à peu de choses près le comput essénien des sectaires de Qumrân, du livre des Jubilés, etc. On notera d'ailleurs que Paul Riessler (*Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, 1928) faisait de l'auteur du Pseudo-Philon un Essénien bien avant la découverte des manuscrits de Qumrân. Il faisait valoir, entre autres arguments, le peu d'importance que cet écrit semble attacher aux sacrifices et au Temple. Mais James (*Biblical Antiquities of Philo*, Londres, 1917, p. 32), qui ne s'explique pas autrement sur cet aspect sacrificiel et cultuel, n'attribue pas pourtant cet écrit à la littérature essénienne.

4° *La fête des Semaines à Qumrân.* — Nous avons déjà dit plus haut que, dans le calendrier de Qumrân, la fête des Semaines était toujours célébrée le 15e jour du 3e mois. Or on sait, par un fragment encore inédit du Document de Damas, provenant de la grotte IV, que l'on célébrait à cette date la fête de l'Alliance (cf. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris, 1957, p. 77). Dans le cycle des fêtes qui se célébraient au sein de la communauté de Qumrân — elles étaient au nombre de 7 — la fête de l'Alliance est la mieux connue puisque, par chance, le Sérék nous a conservé son rituel.

Le formulaire de l'Alliance dans l'A. T. a été spécialement étudié du point de vue de la structure par Baltzer (cf. *Das Bundesformular, Wissenschaftliche Monographien zum alten und neuen Testament*, Neukirchen, 1960, p. 58-59 et p. 171-173). Avant de le comparer à celui du rituel essénien, rappelons les diverses parties. Dans les formulaires d'Alliance de l'A. T. entre Yahweh et Israël, on retrouve les mêmes éléments que dans les anciens traités orientaux, à peine modifiés : un préambule, nommant Yahweh, le Dieu d'Israël; l'histoire ancienne des relations entre Yahweh et son peuple; la formulation des relations futures entre les deux partenaires; les bénédictions et les malédictions.

Le formulaire de l'Alliance lors de son renouvellement est quelque peu modifié. Une Alliance entre Yahweh et son peuple est, en principe, conclue pour toujours. Il n'y aura donc renouvellement que lorsque l'Alliance aura été rompue par le peuple. C'est précisément par l'introduction de la confession des péchés que diffère un formulaire de renouvellement de l'Alliance d'un simple formulaire d'Alliance. Quelques modifications minimes ont été apportées au formulaire de renouvellement de l'Alliance conservé dans I QS, en raison de son utilisation liturgique qui nécessite un dialogue entre les prêtres et les lévites, d'une part, et la communauté, d'autre part. Le rituel essénien comprend six parties essentielles : 1. Les prêtres et les lévites bénissent Dieu; « ceux qui passent dans l'Alliance » donnent leur accord par l'*Amen* (I, 18-20). — 2. Les prêtres narrent les « justices de Dieu », tandis que les lévites racontent l'iniquité d'Israël (I, 21-24). — 3. Confession générale des pénitents (I, 24-II, 1). — 4. Bénédiction par les prêtres des hommes du lot de Dieu. « Ceux qui passent dans l'Alliance » répondent : *Amen* (II, 1-4). — 5. Malédiction par les lévites des hommes du lot de Bélial. « Ceux qui passent dans l'Alliance » répondent : *Amen* (II, 4-10). — 6. Prêtres et lévites maudissent le simulateur qui entre dans l'Alliance. « Ceux qui entrent dans l'Alliance » répondent : *Amen* (II, 11-18). Ce formulaire, assez clair par lui-même, nécessite cependant un rapide commentaire. Signalons tout d'abord que l'expression abrégée « passer dans l'Alliance », עבר בברית, ou « passer dans l'Alliance devant Dieu » (I QS I, 16) sous sa forme plus complète, semble indiquer qu'une cérémonie liturgique se faisait peut-être dans un sanctuaire ou tout au moins dans la salle des assemblées religieuses de la communauté. On comparera une expression semblable עבר לפני התיבה, « passer devant la Tébah », employée dans le culte synagogal; elle suppose sans doute que l'armoire contenant le rouleau de la Loi était devant les yeux de la communauté pendant le service divin. « Passer devant la Tébah » signifie donc que l'impétrant se place devant l'armoire contenant la Torah (cf. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 4e éd., Hildesheim, 1962, p. 497; *Weise Kultzeiten und kultischer Bundesschluss in der « Ordensregel » vom Toten Meer*, Collection *Studia Post-Biblica*, Leiden, 1961, p. 67; M. Delcor, *Le vocabulaire juridique, cultuel et mystique de « l'initiation » dans la secte de Qumrân*, dans H. Bardtke, *Qumran-Probleme, Vorträge des Leipziger Symposion über Qumran-Probleme vom 9 bis 14 Oktober 1961*, Berlin, 1963, p. 109-116).

A la lecture du rituel, on est surpris de constater qu'il n'y a pas apparemment place pour le renouvellement du serment d'Alliance par les membres de la communauté réunie en une assemblée solennelle. Après la confession des péchés, viennent immédiatement les bénédictions et les malédictions, sans qu'il y ait place pour le pardon des péchés et le renouvellement de l'Alliance. Il est difficile d'expliquer ce silence, au sujet duquel Baltzer marque son étonnement (*op. cit.*, 57). Pourtant, dans l'A. T., les rites de renouvellement de l'Alliance comportaient un serment solennel, cf. Neh., X, 30; Esdr., X, 5; II Chr., XV, 12. Dans les divers endroits de la documentation sur les Esséniens, il est uniquement question d'un serment

prononcé par celui qui entre dans l'Alliance pour la première fois (I QS, v, 7; CDC, xv, 5-10). De son côté, Josèphe parle de redoutables serments (ὅρκους φρικώδεις) que prononce devant ses frères le novice mis à l'épreuve depuis un certain temps avant qu'il ne puisse toucher à la nourriture commune (*Bell. Jud.*, II, 139). Pourtant, quelles que soient les raisons de l'absence de serments dans le formulaire rituel du Sérék, il y a tout lieu de supposer qu'on renouvelait solennellement, à l'instar de ce qu'on pratiquait dans l'A. T., l'engagement de se convertir à la Loi de Moïse, le jour de la fête de l'Alliance à la Pentecôte. L'Hymne XIV, 8-23 pourrait avoir vu le jour à l'occasion de cette fête. (Pour le détail, cf. Delcor, *Das Bundesfest in Qumran und das Pfingstfest*, dans *Bibel und Leben*, 1963, p. 195 sq., et *Les Hymnes de Qumrân*, Paris, 1962, p. 267.) De même, le fragment I Q 34 *bis*, qui appartient à un recueil de prières, pourrait trouver son *Sitz im Leben* dans le cadre de la fête de la Pentecôte (cf. Barthélemy-Milik, *Qumran Cave I*, Oxford, 1955, p. 153 sq., et Jaubert, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963, p. 216 sq.).

Quelques auteurs se sont étonnés que le renouvellement de l'Alliance à Qumrân ait été célébré le jour de la fête de la Pentecôte, et non le jour de la fête de l'Expiation; en effet, il existe une analogie entre le rituel de confessions des péchés et le rituel de pénitence au jour des Expiations d'après le Judaïsme tardif (cf. Talmon, *The Manual of Benedictions*, dans *Revue de Qumrân*, nº 8 (1960), p. 496-499; Lehmann, « *Yom Kippur in Qumran* », dans *Revue de Qumrân*, nº 9 (1961), p. 117-124; Weise, *op. cit.*, 111). Mais il faut souligner que la fête des Semaines pouvait fort bien convenir à un renouvellement. Tout est en effet nouveau dans la fête : les produits nouveaux de la récolte (cf. la traduction des LXX pour Num., XXVIII, 26 : τῇ ἡμέρᾳ τῶν νέων) et « l'oblation nouvelle », expression que l'on rencontre seulement dans la Bible hébraïque à propos de la fête des Semaines (cf. Num., XXVIII, 26; Lev., XXIII, 16). En fait, nous savons avec certitude d'après un fragment inédit du Document de Damas, que le renouvellement de l'Alliance était célébré à la fête des Semaines. Il faut dire aussi qu'un rituel de passage dans l'Alliance au jour de la Pentecôte n'élimine pas nécessairement un rituel de pénitence au jour de la fête des Expiations (cf. Jaubert, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme...*, Paris, 1963, p. 215).

5º *La fête des Semaines chez les Thérapeutes.* — Des Thérapeutes, à la vérité, nous ne savons que ce que Philon le Juif nous en dit dans le *De vita contemplativa*. Les temps sont révolus où, à la suite de Lucius (*Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese*, Strasbourg, 1879), on mettait en doute leur existence même, pour n'en faire que des moines chrétiens. En effet, Massebiau a montré jadis que le *De vita contemplativa* se rattachait pour la pensée et le style à une certaine partie des œuvres de Philon et à une certaine époque de sa vie (cf. *R. H. R.*, XVI, 1887, p. 170-198). Pour les Thérapeutes, apparentés par bien des aspects aux Esséniens, la Pentecôte était la plus grande fête (*De vita contemplativa*, § 65) : « Ils se réunissent après chaque période de sept semaines, car ils révèrent non seulement le simple nombre 7, mais aussi son carré, parce qu'ils le savent pur et toujours vierge; il se trouve correspondre ainsi à la veille de la plus grande fête, qui échoit au nombre 50 (ἔστι δὲ προέορτος μεγίστης ἑορτῆς ἣν πεντεκοντὰς ἔλαχεν), le nombre le plus saint et le plus conforme à la nature, car il est le carré du triangle rectangle, principe générateur de l'Univers » (trad. française de Geoltrain, dans *Semitica*, X, Paris, 1960; cf. aussi l'édit. avec traduction de Daumas-Miquel, dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1963). Le nombre 50 évoque la fête des Semaines et, à n'en pas douter, c'est cette fête qui est visée. Ce calendrier thérapeute est d'ailleurs à rapprocher de certains calendriers de la pentécontade qui auraient existé en Orient à une très ancienne époque (cf. A. Jaubert, *La date de la Cène*, 43, et J. Morgenstern, *The Calendar of the Book of Jubilees*, dans *Vetus Testamentum*, 1955, p. 37 sq.). Cependant rien dans le texte de Philon n'indique avec certitude que les Thérapeutes aient célébré à la Pentecôte la fête de l'Alliance. Pourtant il nous rapporte, avec assez de détail, l'ordonnance de l'assemblée cultuelle qui se tenait le 50e jour, la fête des Semaines n'étant sans doute que la 1re des fêtes de la pentécontade qui devait se célébrer 7 fois par an. La fête du 50e jour comprenait une prière, un enseignement scripturaire de type allégorique, des chants et un banquet.

6º *La fête des Semaines chez Philon.* — Chose curieuse, Philon, témoin ici du Judaïsme alexandrin, met en liaison le don de la Loi, non pas avec la fête des Semaines, mais avec la fête des Trompettes, la même que celle de Num., XXIX, 1-6, qui se célébrait le 1er jour du 7e mois. En utilisant la langue cultuelle des Grecs, il l'appelle un « mois sacré », ἱερομηνία. Il explique, dans le *De specialibus legibus* (II, 188), qu'on appelle cette fête « fête des Trompettes » parce qu'on offrait des sacrifices dans le Temple en sonnant de la trompette, qu'on y reconnaissait le souvenir du jour où « les paroles de la Loi furent prescrites » (τὰ λόγια τῶν νόμων ἐθεσπίζετο), et que c'est alors qu'un son de trompette se fit entendre du ciel. Aux yeux de Philon, les sonneries de trompettes qu'on exécutait à cette fête avaient donc pour but de rappeler la trompette du Sinaï, lors du don de la Loi. Cette fête des Trompettes n'était qu'une néoménie plus solennelle qui ouvrait un mois surchargé de fêtes : le 10, on célébrait le jour des Expiations, et du 15 au 22, la fête des Tabernacles. On sait d'ailleurs que plusieurs auteurs ont voulu situer au 7e mois, lors de la fête des Tabernacles, la fête du renouvellement de l'Alliance. Mais, en réalité, la date du renouvellement de l'Alliance dans l'A. T. n'apparaît pas à une date fixe (cf. Neh., IX, 1; Esdr., X, 9, etc., et les réflexions de Baltzer, *op. cit.*, 68-69). Le texte de Deut., XXXI, 9-13 que l'on invoque à ce propos prouve seulement que l'on faisait la lecture de la Loi, l'année sabbatique à la fête des Tabernacles (cf. R. de Vaux, *op. cit.*, II, 406).

Philon ne mentionne que trois ou quatre fois la fête de la Pentecôte. Dans le *De specialibus legibus* (I, 183), il dit seulement qu'elle est la plus généralement célébrée, la plus nationale (δημοτελεστάτη). Ailleurs, dans ce même traité, il écrit : « En comptant 7 semaines à partir de cette fête (Pâque), on obtient le 50e jour, le nombre sacré étant marqué d'un sceau libérateur par l'unité (ἀφέσεως ἱερὸν ἀριθμὸν ἐπισφραγιζομένης μονάδος) qui est l'image du Dieu incorporel à qui elle est semblable par son unicité » (*De specialibus legibus*, II, 21, éd. Cohn, V, Berlin, 1906, p. 130). Un autre texte du *De Septenario* (I, 294, § 20-21) fait écho à ce passage où le 50e jour est considéré comme un chiffre saint scellant les 7 semaines. Il est remarquable que, dans ces deux passages de Philon, la fête de la Pentecôte soit présentée comme un appendice, un complément de la fête de la Pâque. D'ailleurs, Josèphe, contemporain de Philon, ne semble pas avoir d'autre conception : « Une semaine de semaines s'étant écoulée après ce sacrifice (Pâque) — les jours de ces semaines sont au nombre de 49 — le 50e jour, que les Hébreux appellent « asartha », mot qui désigne la Pentecôte, ils offrent à Dieu du pain de farine d'orge » (*Ant. Jud.*, III, 10, 6). L'image

du sceau, que nous avons trouvée chez Philon, semble avoir inspiré en particulier Eusèbe de Césarée (*Vita Constantini*, IV, 64, éd. Heikel) à propos de la Pentecôte chrétienne : « La fête très grande, très auguste et très vénérée, évaluée à 7 semaines et scellée d'une unité, durant laquelle, selon les divines Écritures, eut lieu l'ascension aux cieux de notre commun Sauveur et la descente du S.-Esprit sur l'humanité. » Il est possible aussi que les spéculations de Philon sur le chiffre 50 aient été influencées à leur tour par des doctrines pythagoriciennes et gnostiques (cf. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus sur les Manuscrits de la mer Morte*, dans *L'Orient illustré*, 5, Paris, 1953, p. 153). Enfin, il est remarquable que Josèphe et Philon, témoins du Judaïsme orthodoxe de Jérusalem ou d'Alexandrie, ne font de la fête des Semaines qu'une fête purement agricole au Ier s. de notre ère.

7° *La Pentecôte dans le N. T.* — Le terme πεντεκοστή est employé trois fois dans le N. T. (Act., II, 1; XX, 16; I Cor., XVI, 8) et désigne toujours la fête juive.

1. *La Pentecôte chrétienne et ses traditions littéraires.* — Le N. T. a gardé deux traditions différentes relatives au don de l'Esprit, et donc à l'origine de la fête de la Pentecôte. D'après l'Évangile de S. Jean, c'est le soir de Pâques que Jésus donna le S.-Esprit à ses disciples : « Il souffla sur eux et leur dit : recevez l'Esprit-Saint » (XX, 22).

D'ailleurs, l'archimandrite Bésobrassof Cassien a essayé de montrer que cet épisode de Jean constituait la Pentecôte johannique. Il ne s'est pas contenté de dire, comme le font souvent les critiques, que Jean a raconté de façon spirituelle et symbolique la manifestation de l'Esprit, qu'il a placée au jour de Pâques, mais il a harmonisé la tradition lucanienne avec la tradition johannique qu'il estime également historiques. L'apparition racontée par Joa., XX, 19-23 a eu lieu le jour de la Pentecôte, 10 jours après l'Ascension, 50 jours après Pâques. Pour cet auteur, τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ du *v.* 19 ne signifie pas « en ce même jour » mais constitue une expression technique du IVe Évangile servant à désigner le jour du retour du Christ dans le S.-Esprit (cf. *La Pentecôte johannique, Joa., XX, 19-23*, Valence-sur-Rhône, 1939). Cette thèse identifie donc Joa., XX, 19-23 avec l'événement d'Act., II et l'auteur essaie de la prouver de deux manières : d'une part, en montrant que les deux scènes constituent la réalisation de la venue du Christ dans l'Esprit, selon les promesses du Discours après la Cène; d'autre part, en examinant les circonstances de temps, de lieu et de personnes des deux récits. Le P. Benoit a fait en son temps des objections à cette thèse qui se situe sur un plan théologique plutôt que critique (cf. *R. B.*, 1946, p. 297-306).

D'après l'autre tradition conservée dans les Actes, c'est seulement 50 jours après Pâques, le jour de la Pentecôte juive, que les disciples de Jésus reçurent l'Esprit-Saint (II, 1-41).

Le problème de la date de l'Ascension est connexe à celui de la Pentecôte. D'après la première tradition, il semble que Jésus soit monté au ciel le soir de Pâques, dans la même journée. Il dit en effet à Marie de Magdala : « Va trouver les frères et dis-leur : Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (Joa., XX, 17). L'Évangile de Luc donne aussi l'impression que l'Ascension s'est passée le même jour que la Résurrection (XXIV, 50), alors que les Actes des Apôtres placent un intervalle de 40 jours pendant lesquels Jésus s'est manifesté à ses disciples (I, 3), avant qu'il ne soit enlevé au ciel en leur présence (I, 9). La difficulté que suscitent ces divers témoignages est double : d'une part, en raison de la divergence qui paraît exister entre la fin de l'Évangile de Luc et le début des Actes; d'autre part, parce que plusieurs critiques ont mis en doute l'authenticité de Act., I, 3-12. Ils estiment qu'une période commençant par δὲ et correspondant à la période précédente avec μέν aurait été supprimée pour permettre l'introduction de traditions nouvelles, en particulier celle des 40 jours. (Sur les différentes hypothèses des critiques, cf. Larrañaga, *L'ascension de Notre-Seigneur dans le N. T.*, Rome, 1938, p. 60-64 et 75-83.) On a montré cependant le style lucanien de ces versets et les intentions théologique et chronologique de l'auteur. Luc précise en corrigeant la fin de l'Évangile, qui pouvait laisser croire qu'Ascension et Résurrection étaient bloquées le même jour. Il veut faire percevoir qu'un certain temps s'est écoulé entre la résurrection de Jésus et son départ. Ces versets trahissent sa main et ne sont pas d'un interpolateur (cf. P. Benoit, *Exégèse et Théologie*, I, Paris, 1961, p. 393-398). Ce problème de critique littéraire résolu, il subsiste une antinomie entre la fin de l'Évangile et le début des Actes. A quel moment Luc place-t-il l'Ascension, au soir de Pâques ou 40 jours après Pâques? On est obligé de reconnaître avec le P. Benoit que Luc est le témoin d'une double tradition : l'une affirmant l'Ascension visible du Seigneur, bien séparée de la Résurrection (les 40 jours pourraient n'avoir qu'une signification conventionnelle de chiffre rond), l'autre faisant état de l'exaltation visible du Seigneur le jour même de Pâques. Mais qu'en est-il de la double date fournie par la tradition pour le don de l'Esprit? Faut-il admettre que Luc a présenté comme des actes successifs comportant des étapes (résurrection, christophanies, ascension et don de l'Esprit), ce qui ne constituait qu'une expérience unique des disciples unis par l'Esprit à leur maître glorifié, persuadés qu'ils étaient de la réalité de sa vie céleste? En d'autres termes, faut-il vraiment voir une pentecôte johannique dans Joa., XX, 19-23, qui contredirait celle d'Act., II? Haenchen (*Die Apostelgeschichte, Meyers Kommentar*, 13e éd., III, 1961, p. 131) considère comme exclu qu'il ait existé une ancienne tradition qui plaçait le don de l'Esprit à une date aussi tardive que celle proposée par Luc. Celui-ci serait arrivé à cette date parce qu'il aurait trouvé la tradition des 40 jours. C'est dire que beaucoup d'exégètes estiment que la tradition johannique est plus ancienne que la tradition lucanienne. Pourtant les deux traditions ne sont pas aussi contradictoires qu'on le dit. En effet, la tradition johannique ne serait en opposition avec le récit des Actes que si le don de l'Esprit poussait les apôtres à prêcher tout de suite, s'il n'y avait aucun intervalle entre la première apparition de Jésus et le premier discours apostolique. Or il n'en est rien; on voit les apôtres enfermés huit jours après à Jérusalem dans le Cénacle (Joa., XX, 16) et même reprendre leur métier de pêcheurs (XXI, 1-3). Luc, comme Jean, distingue donc nettement deux interventions divines : la première, destinée à persuader les apôtres que Jésus est vivant, la seconde, pour les appeler à remplir leur mission. La différence porte seulement sur la place réservée à l'Esprit dans le cadre historique. La place diffère en raison du motif différent qui inspire Luc et Jean. Jean rattache le don de l'Esprit à la première apparition parce que pour lui le don de l'Esprit est le signe de la glorification de Jésus (cf. Joa., VII, 39). Luc réserve, au contraire, l'effusion de l'Esprit au moment de la prédication apostolique, l'Esprit étant la force divine qui rend cette prédication efficace (cf. P. Menoud, *La Pentecôte lucanienne et l'histoire*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* [XLII], 1962, p. 141-147).

En tout cas, la tradition qui place le don de l'Esprit le soir de Pâques nous aide à comprendre pourquoi

l'ancienne Église ne célébrait pas seulement le jour de la fête de la Pentecôte, comme dans le Judaïsme, mais toute la cinquantaine, comme un temps de réjouissance.

2. *Le sens et la portée du récit de Act., II.* — On saisira mieux le sens du récit des Actes si l'on reconnaît ici et là quelques échos du souvenir de l'Alliance du Sinaï, qui était commémorée, comme nous l'avons vu, le jour de la fête de la Pentecôte, du moins dans la tradition sacerdotale.

Commençons par les plus ténus. Jésus, lors de son Ascension, est soustrait aux regards des disciples par une nuée (Act., I, 9). De la même façon, Moïse fut enveloppé dans une nuée épaisse lorsqu'il reçut la Torah au Sinaï (Ex., XIX, 9). Ce détail pris isolément serait de peu de portée, car toute théophanie se faisait dans une nuée. Il n'aura de signification qu'associé à d'autres indices.

Un des aspects soulignés par le livre des Actes est que les apôtres, poussés par l'Esprit, ont parlé la langue de tous les peuples : « Au bruit qui se fit, la foule s'assembla et fut bouleversée, car chacun les entendait parler sa propre langue » (II, 6). Or une tradition conservée dans la littérature rabbinique rapporte que la voix de Dieu, lors de la promulgation de la Loi sur le Sinaï, aurait été entendue de toutes les nations, se divisant pour cela en autant de langues qu'il y avait de peuples. On trouvera réunis les divers textes dans Strack et Billerbeck, *op. cit.*, II, 605. On peut relever plus spécialement le témoignage de Rabbi Johanan, décédé en 279. Ce dernier commente le Ps., LXVIII, 12 : chaque parole qui sortait de la bouche du Tout-Puissant, lors du don de la Loi, se partagea en 70 langues (לשונות), de telle sorte que chaque peuple entendait les commandements divins dans sa langue. Un rabbin de l'école de R. Ishmael, décédé vers 135 ap. J.-C., commentait dans le même sens Jer., XXIII, 29. Cette tradition midrashique est donc, de fait, postchrétienne. Certains l'ont même considérée comme antichrétienne et de nature à faire admettre que la Loi avait été donnée non seulement pour Israël, mais pour tous les peuples (cf. van Goudoever, *Biblical Calendars*, 234). Mais la note antichrétienne de la tradition rabbinique ne paraît pas évidente. Il est plus vraisemblable de supposer que cette tradition est plus ancienne et que nous en avons déjà des échos dans ce passage des Actes (cf. Dupont, *Les Actes des Apôtres*, dans la *Bible de Jérusalem*, p. 42; les commentateurs en général et G. Kretschmar, *Himmelfahrt und Pfingsten*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vierte Folge, LXVI, 1954-1956, p. 209 sq.).

C'est dans le même sens que paraît bien aller aussi le fait suivant. Les apôtres, nous dit le récit, virent apparaître des langues qu'on eût dites de feu et qui se posèrent sur chacun d'eux. Or une tradition midrashique conservée par Philon (*De Decalogo*, § 46-47, éd. Cohn) raconte la révélation du Sinaï ainsi : « Du milieu du feu qui coulait du ciel une voix se fit entendre à leur étonnement, car la flamme devint une parole articulée dans le langage familier aux auditeurs, et ce qui était dit était tellement clair et distinct qu'ils semblaient plutôt le voir que l'entendre. Ce que je dis est cautionné par la Loi, où il est écrit : « Tout le peuple vit la voix » (Ex., XX, 18). La différence entre la révélation du Sinaï et la Pentecôte chrétienne consistant en ce qu'au Sinaï on entendit la voix divine, tandis que, le jour de la Pentecôte, on vit la révélation sous forme de langues de feu, on peut penser que Luc était familier avec le Midrash de Philon sur le verset d'Ex., XX, 18 (cf. Goudoever, *op. cit.*, 233).

Une autre allusion à l'Alliance du Sinaï peut être perçue dans le détail suivant. On nous dit que les peuples de toutes races et de toutes langues présents à Jérusalem, le jour de la Pentecôte, entendaient les apôtres proclamer dans leur langue « les merveilles de Dieu », τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ (II, 11). Or, dans l'A. T., ces merveilles de Dieu sont les prodiges divins opérés pendant l'Exode (cf. Deut., XI, 12; Ps., CV, 1; CVI, 21, etc.). Nous sommes donc, là encore, ramenés à l'Alliance du Sinaï. Mais il y a plus; cette expression « les merveilles de Dieu » équivaut pratiquement aux « justices de Dieu », c.-à-d. ses hauts faits, sa Geste, en particulier en relation avec l'Exode, que l'on proclamait à Qumrân lors du renouvellement de l'Alliance, à la fête des Semaines (cf. *supra*, 870).

Enfin l'apôtre Pierre, dans le discours de la fête de la Pentecôte, cite le Ps., CX, 1, afin d'illustrer par l'Écriture l'Ascension du Christ auprès du Père, dont il recevra l'Esprit qu'il répandra : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Siège à ma droite », etc. (Act., II, 34). (D'après cette perspective : Ascension et don de l'Esprit semblent se situer immédiatement l'une après l'autre.) Or il semble bien que le Ps., CX ait été lu à la fête des Semaines (cf. Ailen Guilding, *Some obscured rubrics and lectionary allusions in the Psalter*, dans *J. T. S.*, 1952, p. 48 sq.).

Les quelques allusions à l'Alliance du Sinaï que l'on peut glaner dans le récit des Actes ne sont pas sans doute tout à fait fortuites. Elles trouveraient leur pleine explication si le livre des Actes avait connu la tradition qumranienne d'origine sacerdotale qui situait la commémoraison du don de la Loi et le renouvellement de l'Alliance à la fête de la Pentecôte. Sans doute, le parallélisme entre le don de la Loi par Dieu et le don de l'Esprit par le Christ n'y est-il pas souligné et encore moins exploité. Il y paraît plutôt supposé comme quelque chose qui allait de soi. Sans doute, aussi, n'est-il pas fait expressément mention de la nouvelle Alliance dans laquelle, grâce au don de l'Esprit, un peuple nouveau a été créé. Pourtant, c'est bien d'un nouvel Israël, héritier des promesses, qu'il est question dans les cinq premiers chapitres des Actes (cf. J. Schmitt, *L'Église de Jérusalem ou « la restauration d'Israël, d'après les cinq premiers chapitres des Actes*, dans *R. S. R.*, 1953, p. 209-218). Elbogen, bien avant les découvertes de Qumrân, écrivait : « La fête des Semaines était déjà sûrement connue au temps de Jésus comme fête de la Révélation, et l'effusion du S.-Esprit dans le passage... des Actes des Apôtres est seulement un renouvellement de l'Ancienne Révélation... » (cf. *Die Feier der drei Wallfahrtfeste im Zweiten Tempel*, dans *Sechsundvierziegster Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin*, Berlin, 1929, p. 35).

Ajoutons enfin deux traits essentiels qui se dégagent du récit du livre des Actes : le don de l'Esprit réalise la prophétie de Joel, III, 1-5, citée dans le discours de l'apôtre Pierre. Le charisme du don des langues, apparenté à celui de la glossolalie (cf. I Cor., XII-XIV), a surtout pour but de symboliser l'universalité de la prédication évangélique. Certains vieux cadres particularistes du Judaïsme ont éclaté ce jour-là : l'idée d'universalité de l'Église chrétienne était proclamée.

3. *L'exégèse de Eph., IV, 8-11.* — L'auteur de l'épître aux Éphésiens veut illustrer l'idée que le Christ, glorifié après son Ascension aux cieux, a été mis en possession du S.-Esprit et de ses charismes (χάρις). En effet, les diverses fonctions charismatiques constitutives de l'Église (apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs, didascales), et destinées à l'édification du corps mystique, sont un don du Christ glorieux après son Ascension. Il cite pour le démontrer le Ps., LXVIII, 19, dont il fait ensuite l'exégèse.

Mais, chose remarquable, la citation est faite non pas d'après le texte hébraïque ni d'après le texte grec conservé par les LXX, mais d'après un texte apparenté à celui du Targum araméen sur les Psaumes : « Tu es monté au firmament (le prophète Moïse), tu as appris les paroles de la Loi, tu l'as donnée en présent aux fils des hommes יהבתא להון מתנן לבני נשא » (texte cité d'après la Polyglotte de Walton et proche de celui cité par l'épître : ἔδωκεν δώματα τοῖς ἀνθρώποις). Ce passage du psaume qu'on lisait à la fête des Semaines était entendu de Moïse par le Targum aussi bien que par l'ancienne littérature rabbinique (cf. Strack et Billerbeck, *op. cit.*, III, 596). Il était donc facile de l'appliquer à Jésus par le biais de la typologie Jésus-nouveau Moïse qui a pu être sous-jacente à cette exégèse. L'application scripturaire aura été rendue plus facile dans une tradition qui commémorait le jour de la Pentecôte, le don de la Loi, comme cela se pratiquait en particulier à Qumrân. De même que Moïse avait donné aux hommes la Loi au Sinaï le jour de la fête des Semaines, de même Jésus, lors de l'Ascension-Pentecôte, a donné à l'Église les diverses fonctions charismatiques qui la constituent, fruits évidemment de l'Esprit-Saint. La tradition qumranienne sur la fête des Semaines a pu être facilement connue de l'auteur de l'épître. En effet, Kuhn a montré de façon tout à fait convaincante les influences qumraniennes qui se sont exercées sur cette épître, tant du point de vue de la phraséologie que de la thématique (cf. *Der Epheserbrief im Lichte der Qumran texte*, dans *New Testament Studies*, VII, 1960-1961, p. 334-346). Le P. Benoit, de son côté, faisant allusion à l'étude de K. G. Kuhn, concluait : « Tout cela ne peut guère s'expliquer sans une connaissance directe de la littérature qumranienne, soit chez Paul, soit chez le disciple qui, sous sa direction, se sera chargé de la rédaction finale » (cf. *Qumrân et le Nouveau Testament*, dans *New Testament Studies*, VII, 1960-1961, p. 287). Rien d'étonnant donc que nous retrouvions dans notre passage un écho, même affaibli des conceptions relatives à la fête de la Pentecôte qumranienne.

8° *La Pentecôte dans la littérature rabbinique.* — Lohse a écrit que le changement de sens subi par la Pentecôte, qui de fête de la récolte est devenue la fête du don de la Loi, a dû s'opérer après la destruction du Temple en 70 ap. J.-C. Ce changement s'expliquerait du fait qu'on ne pouvait plus faire à Jérusalem l'offrande des premiers fruits (cf. art. Πεντεκοστή, dans *Th. W. N. T.*, p. 48). Cette remarque vaut surtout pour le Judaïsme orthodoxe, car nous avons vu que, dans le livre des Jubilés, on renouvelait chaque année l'Alliance du Sinaï à la fête des Semaines. Mais dans le livre des Jubilés cette fête était encore la fête des fruits et son origine agricole n'était pas oubliée. Nous avons noté aussi que ni Philon ni Josèphe, en tant que témoins du Judaïsme orthodoxe au Ier s. de notre ère, ne disent que la Pentecôte est la fête de la Révélation. Nous n'avons guère vu apparaître cette tradition que dans le IVe Esdras et dans certains passages des *Antiquités bibliques* du pseudo-Philon, apocryphes que l'on date après la destruction du Temple de Jérusalem en 70 ap. J.-C.

Dans le Rabbinisme, le plus ancien témoin de cette conception est Rabbi José ben Halaphta, vers 150. Il écrit : « Au 3e mois (Sivan), au 6e jour du mois (date de la fête de la Pentecôte dans le Judaïsme orthodoxe), les dix commandements leur ont été donnés, et c'était un jour de sabbat. » Plus de cent ans plus tard, Rabbi Eléazar (vers 270) s'exprime plus nettement encore : « La Pentecôte (עצרת) est le jour auquel la Loi fut donnée. » D'après le témoignage de *Megillah*, on lisait à la synagogue Deut., XVI, 9 et Ex., XIX, 1 pour la Torah, et pour les prophètes Habacuc et Ez., I (cf. Strack et Billerbeck, *op. cit.*, II, 601). La Pentecôte ne comportait au début qu'un seul jour de fête. On en introduisit par la suite deux en dehors de la Palestine. Nous avons un témoignage tardif pour la Babylonie, remontant à Rabbi Papa († 376), mais pour la Diaspora déjà au IIIe s. de notre ère. Mais, il est possible qu'on doive faire remonter à une date plus ancienne l'introduction d'un 2e jour. Thackeray a supposé que l'insistance du livre des Jubilés, demandant par trois fois de célébrer la fête des Semaines ou des Serments « un jour dans l'année » (VI, 17-22, trad. Charles), laisserait croire qu'il combattait l'introduction d'un 2e jour de fête à cette époque (cf. *The Septuagint and the Jewish Worship, The Schweich Lectures*, 2e éd., Londres, 1923, p. 46). Thackeray *(op. cit.)* pense que les leçons datent certainement au moins de 100 ap. J.-C., mais qu'elles pourraient remonter à 100 av. J.-C. Il a étudié certaines rubriques obscures du Ps. d'Habacuc qui indiqueraient qu'il a été lu à la fête de la Pentecôte, comme d'ailleurs le ps. LXVIII (cf. *supra*, 876-77).

On sait que Lev., XXIII, 17 prescrivait aux Israélites d'apporter, le jour de la Pentecôte, deux pains pour l'offrande balancée. Le Rabbinisme a naturellement légiféré sur leurs dimensions, la manière de les pétrir et de les cuire, etc. Les deux pains doivent être pétris et cuits chacun séparément; par contre, les pains de proposition devaient être pétris un par un et cuits deux par deux; on les faisait dans un moule, et quand on les sortait du four on les remettait dans le moule afin qu'ils ne fussent pas endommagés. Comme les pains de proposition, ils étaient pétris et dressés dehors, mais cuits dedans, et ils ne permettaient pas de violer le sabbat (cf. *Menaḥot*, XI, 1-2, traduction par Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du N. T.*, Rome, 1955, p. 589). Les deux pains doivent être cuits le jour avant la fête et consommés par les prêtres le jour de la fête. Si le jour de la fête tombe le lendemain du sabbat, ils doivent être consommés le 3e jour, puisqu'on a dû les préparer la veille du sabbat (*Menaḥot*, XI, 9). Pour d'autres prescriptions analogues, cf. Strack et Billerbeck, *op. cit.*, II, 602.

9° *La Pentecôte dans l'ancienne Église.* — Il faut attendre les dernières années du IIe s. pour trouver des mentions de la Pentecôte comme fête chrétienne. Elle apparaît comme un temps de joie qui dure 50 jours, et non plus seulement 1 ou 2 jours comme dans le culte synagogal. D'après Tertullien, la cinquantaine était le temps par excellence où l'on administrait le baptême (*De Baptismo*, XIX, 2). D'après certains témoignages (Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, IV, 64; *Doctrina Apostolorum*, etc.) on célébrait à la fois au 50e jour la Pentecôte et l'Ascension. C'était en particulier l'usage des Églises de Palestine au IVe s., et nommément de Jérusalem, puisque, d'après la *Peregrinatio* d'Éthérie, on se rend, le jour de la Pentecôte, à la fois au mont des Oliviers, à l'Imbomon, pour y commémorer l'Ascension du Seigneur, et au Cénacle, sur le mont Sion, pour y célébrer la descente du S.-Esprit sur les Apôtres (XIII, 3, éd. du Cerf, 1948, p. 249). Il est probable que la pratique de l'Église de Jérusalem au IVe s. se rattachait à l'interprétation de textes du N. T., tel qu'Eph., IV, 8, qui associe l'Ascension du Seigneur et le don des charismes (cf. *supra*, 877). La localisation de l'Ascension au mont des Oliviers par la construction d'une église due à Poeménia (avant 378) a pu contribuer à la célébration liturgique des deux fêtes à 2 jours distincts, la Pentecôte se célébrant au Cénacle. Entre

335 et 347, une grande basilique avait remplacé une petite église construite sur l'emplacement de la salle haute. La *Peregrinatio Etheriæ* témoigne donc d'un stade intermédiaire entre la pratique antérieure, consistant à célébrer à la fin de la cinquantaine l'Ascension et le don de l'Esprit, et un usage plus récent qui dissocie les deux fêtes, dont témoigne Arculfe vers 670 (cf. H. Vincent-F. M. Abel, *Jérusalem, Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, II, Paris, 1914, p. 181-206).

La tradition patristique a parfois mis en connexion la fête chrétienne de la Pentecôte avec le don de la Loi au Sinaï, sous l'influence sans doute du Rabbinisme qui déjà au IIe s. avait fini par faire de la fête des Semaines, la fête du don de la Loi et de la Révélation. Voici un témoignage fort suggestif. Le 10 févr. 385, le pape Sirice, répondant à une lettre adressée par Himère, évêque de Tarragone, à son prédécesseur Damase, s'exprimait ainsi : « De même que l'Agneau est la figure de la passion du Seigneur dans le sacrement de Pâques, de même le don de la Loi est celle de la prédication évangélique. Car c'est le même jour, celui de la Pentecôte, que la Loi fut donnée et que l'Esprit-Saint descendit sur les disciples pour qu'ils prennent de l'autorité et sachent prêcher la loi évangélique » (*P. L.*, X, 200). Pour plus de détails sur la fête de la Pentecôte dans l'Église ancienne, on consultera : Jürgen Boeckh, *Die Entwicklung der altkirchlichen Pentekoste*, dans *Jahrbuch für Liturgie und Hymnologie*, V, 1960; G. Kretschmar, *Himmelfahrt und Pfingsten*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vierte Folge, LXVI, 1954-1956, p. 209 sq.; et R. Cabié, *La Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Thèse dactylographiée de la Faculté de théologie de Toulouse, 1963.

Conclusion. — La fête des Semaines, agricole dans ses origines, a fini par devenir à l'époque postexilienne la fête du don de la Loi, de la Révélation et du Renouvellement de l'Alliance. Cette transformation, qui s'est faite vraisemblablement sous l'influence du Code sacerdotal, a survécu dans des cercles religieux périphériques du Judaïsme et spécialement à Qumrân. Nous trouvons des échos de cette conception de la fête dans les écrits du N. T. qui, sur ce point, ont vraisemblablement subi l'influence des Esséniens de Qumrân. Il a fallu la ruine du Temple de Jérusalem en 70 ap. J.-C. et la suppression des pèlerinages au sanctuaire pour que, dans le Judaïsme orthodoxe, on commémore à la Pentecôte la fête du don de la Loi au Sinaï. De cette transformation dans le Rabbinisme nous avons des échos dès le IIe s. dans des écrits du Judaïsme orthodoxe, et indirectement dans ceux des écrivains ecclésiastiques. Ces derniers, sans doute sous l'influence des rabbins, mettent parfois en parallèle le don de l'Esprit lors de la fête de la Pentecôte et le don de la Loi au Sinaï. Dès le IIe s. de notre ère, la Pentecôte chrétienne apparaît comme un temps de joie durant 50 jours, et non plus seulement un ou 2 jours comme dans le Judaïsme. Entre la fête des Semaines du Judaïsme et la fête chrétienne de la Pentecôte, il y a au fond une certaine continuité. Le don de l'Esprit n'est-ce pas le don de la Loi intériorisée, lors de la nouvelle alliance, l'esprit nouveau et le cœur nouveau dont parlent les prophètes Jérémie (XXX, 23) et Ézéchiel (XXXVI, 26-27)?

M. Delcor.

PERGAME. — Du point de vue biblique, l'essentiel sur la topographie, l'histoire et l'archéologie de cette ville apocalyptique était connu et a été dit au moment de la publication de l'article Pergame (V, 134-140). Depuis lors on a continué, à plusieurs reprises, à étudier, à dresser des plans, à modeler des maquettes (ensemble de l'Acropole, autel de Zeus, ensemble des gymnases et de l'Asclépieion), à fouiller et même à restaurer des monuments, notamment le sanctuaire de l'Asclépieion (voir fig. 690).

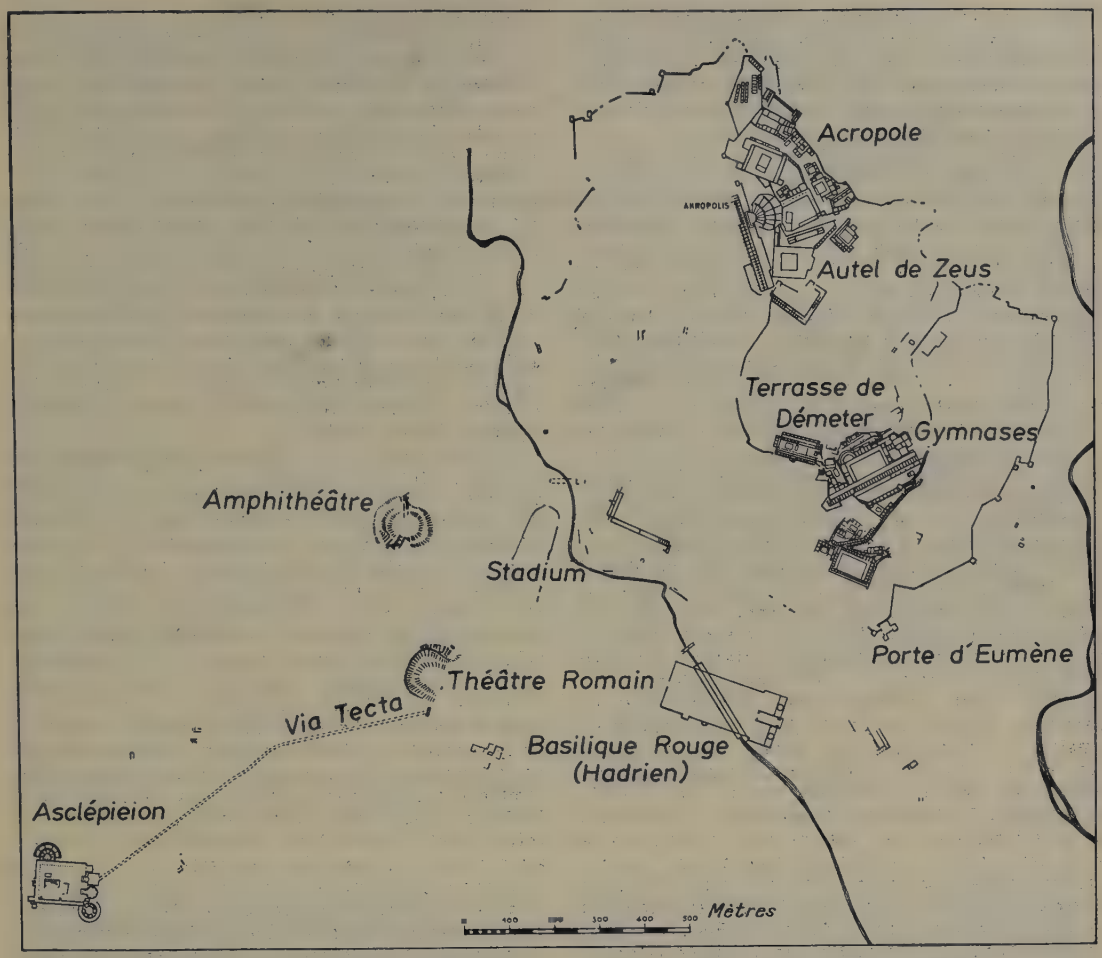
On a continué, également, à disputer sur le sens exact de l'image de l'Apocalypse qui désigne cette ville comme l'endroit où *siège Satan* (Apoc., II, 13). Mais les commentateurs (E.-B. Allo, *Apocalypse*, Paris, 1933, p. 39 sq.; A. Gelin, *Apocalypse*, Paris, 1938, p. 602; G. Camps, *Apocalipsi*, Montserrat, 1958, p. 253; P. Boismard, *Apocalypse*, Paris, 1959, p. 32; A. Feuillet, *L'Apocalypse*, Paris-Bruges, 1963, p. 31) n'ont guère changé les données de la question telle qu'elle se posait déjà à W. Ramsay en 1904. Sur le culte des souverains à Pergame on consultera L. Cerfaux et J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai, 1957, p. 247-254, 394. W. Ramsay voyait dans l'*épée* qui sort de la bouche du Fils d'homme une allusion au *jus gladii* du pouvoir romain, dans le *trône de Satan*, le centre d'où est parti le mouvement pour le culte impérial, et, comme conséquence, la persécution des chrétiens (dans l'Apocalypse, Satan est toujours le trompeur et le persécuteur : Apoc., II, 10; XII, 9, 13-18; XX, 1-3, 7-10) et dans la confession du *nom* l'opposition au titre de Seigneur que le culte impérial donnait aux empereurs (W. M. Ramsay, *The letters to the seven churches of Asia*, Londres, 1904). C'est encore la solution qui semble s'accorder le mieux avec l'histoire et avec le contexte de l'Apocalypse.

Bibliographie. — Aux travaux signalés dans l'art. Pergame, on peut ajouter les suivants. Dans la collection *Altertümer von Pergamon* (Berlin, 1885-1937), 10 volumes ont été publiés; un nouveau volume sur l'Asclépieion est sur le point de paraître. — W. Zschietzschmann, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertums-Wissenschaft*, XIX-1, col. 1235-1263, Berlin, 1937. — E. Ohlemutz, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Würtzbourg, 1940. — E. V. Hansen, *The Attalids of Pergamon*, Ithaca, 1947. — H. Kähler, *Pergamon*, Berlin, 1949. — D. Magie, *Roman rule in Asia Minor*, Princeton, 1950. — R. North, *Thronus Satanæ pergamenus*, dans *Verbum Domini*, XXVIII (1950), p. 65-76. — E. Bœhringer, *Pergamon*, dans *Neue deutsche Ausgrabungen*, Berlin, 1959, p. 121-171. — M. Yenim, *Pergame à travers les âges*, Izmir, 1961.

G. Camps, O. S. B.

PERSE. — Voir Mèdes et Perses (V, 968-982), Zoroastre et Zoroastrisme.

PERSÉPOLIS. — Le site (*D. B.*, V, 158-159) a été dégagé par les fouilles américaines de Takht-i-Jemshid à partir de 1931 (Hertzfeld, E. Schmidt). Le 1er volume de la publication est sorti en 1953 (E. Schmidt, *Persepolis, Structures, reliefs, inscriptions*, dans *Oriental Institute Publications* [= *O. I. P.*], XXIX; on en trouvera un résumé dans *Bibl. Orientalis*, XIII, 1956, p. 56-65 [K. Erdmann]) et le tome II *(Contents of the Treasury and other discoveries)* en 1957 (*O. I. P.*, LXIX). Les tablettes qui y ont été trouvées sont toutes en élamite cunéiforme, sauf une, et elles ont été publiées par G. C. Cameron (*Persepolis Treasury Tablets*, Chicago, 1948); voir aussi R. T. Hallock, *New Light from Persepolis*, dans *Journ. of Near East St.*, IX, 1950, p. 237-252; *A new Look at the Persepolis Treasury Tablets*, *ibid.*, XIX, 1960, p. 90-100; E. Benveniste, *Notes sur les tablettes élamites de Persépolis*, dans *Jour. asiatique*, CCXLVI, 1958, p. 49-65; M. Lambert, *Épigraphie élamite*, dans *Rev. d'Ass.*, LVI, 1962, p. 91-95; enfin les communications de Hallock et Cameron au XXIVe Congrès des Orientalistes (Munich, 1957). Persépolis est citée en II Macc., IX, 2, mais le temple qui s'y réfère semble devoir être placé plus au nord d'après I Macc., VI, 1 (voir J. Starcky, dans Abel-Starcky, *Les livres des Maccabées*,



690. — Pergame. D'après E. Bœhringer, *Neue deutsche Ausgrabungen*, pl. I, p. 128.

2e éd., Paris, 1961, p. 274; F.-M. Abel, *Les livres des Maccabées*, Paris, 1949, p. 397; S. Zeitlin, dans Tedesche-Zeitlin, *The Second Book of Maccabees*, New York, 1954, p. 180 sq.; M. B. Dagut, *II Maccabees and the Death of Antiochus IV Epiphanes*, dans *Jour. of Bibl. Lit.*, LXXII, 1953, p. 149-158). Persépolis était ruinée à cette date.

H. CAZELLES.

PER-WER. — Le Temple de Salomon comprenait à l'Ouest, non loin de chevaux et d'un char dédiés au soleil (II Reg., XXIII, 11), un édifice appelé *parwarîm* (pluriel?), mais *parbar* (singulier?) en I Chr., XXVI, 18; le Targum a gardé le *waw*. C'est peut-être le même édifice que décrit Ézéchiel sans le nommer (XLI, 12). Le *parbar(ah)* a réapparu dans une inscription araméenne trouvée à Sardis (E. Littmann, *Sardis*, VI, 1916, pl. I; cf. J. Friedrich, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, Berlin, 1932, p. 109; P. Kahle et P. Sommer, *Kleinasiatische Forschungen*, Weimar, 1927, I, I, p. 34-36). Beaucoup pensent à une étymologie perse (R. de Vaux, *Livre des Rois*, Paris, 1958, p. 230) ou suméro-akkadienne (E-BAR-BAR, « maison étincelante »; cf. Montgomery-Harris, *The Book of Kings*, Édimbourg, 1951, p. 540). Mais les Égyptiens connaissaient un édifice qui portait un nom semblable et le regretté É. Drioton avait bien voulu, avant sa mort, rédiger la note suivante pour le *D. B. S.*

H. C.

Le terme égyptien de *pr-wr* (= *per-wêr*) signifiait « la Grande Maison ». On le trouve employé dans les textes religieux les plus anciens pour désigner, soit le palais du roi du Sud à El-Kab (*Textes des Pyramides*, 648 *d* et 852 *b*), soit le sanctuaire de la déesse-vautour locale, Nekhbet, dans la même ville (*ibid.*, 910 *b*). Son correspondant dans le royaume prédynastique du Nord était le *Per-nou*, palais et sanctuaire national de la basse Égypte à Bouto. Après la réunion par Menès des deux Égyptes, deux édifices du même type furent édifiés l'un à côté de l'autre au siège du gouvernement unifié et reçurent le nom de *Iterti*, ou « les Deux-Chapelles ». Tandis que le *Per-nou* du Nord était figuré schématiquement dans les inscriptions hiéroglyphiques par un bâti rectangulaire de profil élancé couvert en voûte, le *Per-wêr* se présentait comme un édicule carré, au toit bombé dans le sens de la longueur, à façade décorée par deux grands mâts et précédée par une balustrade. Les détails de ces figurations montrent qu'il s'agissait de constructions en bois, roseaux et clayonnage, dont le prototype remontait vraisemblablement à l'époque préhistorique. Ces images primitives du *Per-wêr* et du *Per-nou* se sont conservées dans l'écriture hiéroglyphique bien longtemps après que, avec l'introduction de l'architecture de pierre, ces édifices eussent pris une tout autre apparence.

Une discussion s'est élevée entre égyptologues au

sujet du caractère primitif à reconnaître au *Per-wêr :* palais royal ou sanctuaire de divinité dynastique? Sethe tenait pour un palais, Gardiner et Frankfort pour un sanctuaire. Plus récemment, Mercer a fait judicieusement remarquer que les deux acceptions ne s'excluent pas forcément l'une l'autre.

En effet le palais primitif devait posséder un oratoire dans lequel le monarque assurait le culte de son dieu dynastique et des ancêtres par lesquels il se rattachait à lui; d'autre part, les plus vieux sanctuaires comportaient, à l'usage du roi régnant, un logement dans lequel celui-ci, à titre d'héritier, avait un chez-soi dans le domaine du dieu son père. Ce logement était indépendant du temple lui-même puisque, lorsqu'il officiait en personne, le pharaon en sortait processionnellement, précédé par des enseignes, pour se rendre à la porte majeure du temple. Les palais de Ramsès II, près du Ramesséion, et de Ramsès III, accolé au temple de Médinet-Habou, dans la nécropole thébaine, donnent une idée de la façon dont, jusqu'en pleine période historique, palais et temples étaient combinés pour réaliser la vieille notion du *Per-wêr*.

En fait, en vertu du procédé de signification *totum pro parte*, le terme de *Per-wêr* se trouve employé dans les inscriptions égyptiennes, et cela, on l'a vu, depuis les *Textes des Pyramides*, tantôt pour désigner le temple et tantôt le palais adjacent; on l'appliquait même, sous le Nouvel Empire, à ces réductions de temples qu'étaient les chapelles portatives des divinités. Dans les inscriptions du temple à Séthi Ier à Abydos, il sert à désigner divers sanctuaires et en particulier le Saint des Saints. Mais son acception de « palais » n'en était pas pour autant périmée. Sur la face externe du mur d'enceinte du temple d'Edfou (Chassinat, *Le temple d'Edfou*, VII, Le Caire, 1932, p. 189-190), Ptolémée XI Alexandre Ier (107-88 av. J.-C.) est représenté en marche vers le temple à la suite des enseignes sacrées. Les légendes qui accompagnent cette scène sont *Sortir du palais* (âh) *pour entrer dans le Grand Siège* (= le temple) et plus loin : *Le Roi apparaît hors de la Maison du Roi pour entrer dans le Temple du Moucheté de Plumage* (Horus). Mais au-dessus de la composition conventionnelle qui figure le palais d'où la procession est sortie, on ne lit que le seul mot : *Per-wêr*. Il est impossible d'exprimer plus clairement le sens de palais dépendant du temple dans lequel on employait encore le terme de *Per-wêr* dans les derniers siècles de la civilisation pharaonique.

Bibliographie. — Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Aegypter*, Leipzig, 1930, p. 130. — Gardiner, dans *The Journal of Egyptian Archaeology*, XXX (1944), p. 27, n. 3. — Frankfort, *La royauté et les dieux* (trad. Marty et Kriéger), Paris, 1951, p. 146-148. — Mercer, *The Pyramid Texts*, IV, New York, 1952, p. 80-81.

É. Drioton.

PETERS (Norbert). — Né en 1863, cet exégète catholique allemand mourut en 1938.

1° *L'homme.* — « Je naquis le 5 août 1863 à Allendorf (district d'Arnsberg), petite ville pittoresque du Sauerland, dépendante de l'électorat de Cologne et nichée dans les montagnes entre Ruhr et Lenne. J'y ai vécu une enfance particulièrement heureuse dans un cercle de famille affectueux, de condition simple de paysan aisé, parmi de jeunes campagnards pleins de sève et de force dont les jeux avaient pour théâtre les champs et les prés ainsi que la verte forêt jusqu'aux confins de la voûte azurée... O toi, temps de la jeunesse, ô toi, temps de la jeunesse ! Doux conte parfumé d'odeur de forêt !... C'est là aussi, chez nous, que j'ai réservé ma tombe dans le calme cimetière en lisière de forêt, devant la chère et simple église du pays, là où le sentier se prolonge jusqu'au chemin de croix dans la mélancolique pinède. »

Par ces mots, Norbert Peters commence son autobiographie (*Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig, 1927) et s'y définit excellemment comme l'enfant du pays, lié au sol natal, entouré du souffle de la poésie, religieux et ecclésial. De son père, le drapier commerçant Hermann Peters, il paraît avoir hérité l'énergie et l'ouverture au progrès qui marquent sa vie. Tiendrait-il de sa mère « le goût d'imaginer? » En tout cas, Peters fut autant créateur tendu vers son but, qu'artiste de grande envolée. Il unit la bonté du cœur à un courage non moins indomptable en matière de connaissance et de science, comme le montrent nombre d'anecdotes d'examens et comme en témoignent ses écrits. « Rassasié de vie », tels les patriarches de l'Écriture, il arriva au terme de ses jours, sans pouvoir cependant reposer dans l'idyllique cimetière du pays natal. Appelé au chapitre de la cathédrale de Paderborn, il y repose dans le cloître.

2° *Le bibliste.* — En 1892, eut lieu sa nomination comme professeur d'exégèse de l'A. T. et sciences annexes à l'Académie de philosophie et de théologie de Paderborn qu'on appelait encore « Institut *(Lehranstalt)* épiscopal de philosophie et de théologie »; il y resta fidèle toute sa vie. C'est là que, de tout son cœur et avec grand succès, il fut professeur et chercheur en sciences bibliques. Sa volonté de connaître et son courage au service du progrès scientifique l'habilitèrent aussi à saisir « des fers brûlants ». Ses élèves célébraient la sûreté de son approche des problèmes de critique des textes, son art littéraire dans la traduction comme dans l'exposé, et surtout sa perspicacité de *Bahnbrecher* en abordant par des voies nouvelles la « question biblique », c.-à-d. l'ensemble des problèmes touchant aux rapports de la Bible et de la science. Les plus importantes de ses thèses sont aujourd'hui universellement admises, alors qu'il les présentait, non certes en isolé, mais non sans opposition. Ce sont, entre autres, la distinction de l'Inspiration et de la Révélation, celle des genres littéraires dans la Bible, de l'énonciation et de l'enseignement, de l'intention religieuse de la Bible et de sa représentation préscientifique de la nature, de l'*Urschrift* et de l'*Abschrift* (document originel et rédaction), des livres historiques de caractère scientifique ou de ceux qui ont un caractère religieux et édifiant. Il adhérait aux principes de la méthode de critique historique, et donnait la preuve, selon ses propres termes, que « son point de vue catholique n'avait aucunement pour effet d'empêcher le bibliste catholique de pratiquer une honnête critique textuelle, littéraire et fondamentalement historique. Il y était même obligé tout autant par l'impératif de la vérité que précisément par son devoir professionnel de manifester la justesse de sa foi. La Bible n'a rien à craindre, ni pour son contenu, ni pour son histoire, de la critique la plus serrée lorsque cette critique veut vraiment n'être que scientifique... Quand l'étude *(Lesen)* critique a rempli son but, elle peut être remisée dans son coin et celui qui l'a pratiquée peut à nouveau se consacrer à une œuvre plus haute, celle de mettre en relief et de dispenser le trésor religieux de la Bible » (*ibid.*, 17). La croyance à l'inspiration de la Bible et la critique historique ne furent pas pour Norbert Peters des contradictions, mais des éléments constitutifs du spécialiste, croyant à la Révélation et homme de science tout à la fois.

3° *Les œuvres.* — Sa bibliographie personnelle compte 27 livres ou écrits indépendants, et 54 contributions à des revues. De plus, Norbert Peters était l'un des éditeurs de la revue *Theologie und Glaube* de l'académie de Paderborn et des *Biblische Studien* qui paraissaient à Fribourg-en-Br. On ne peut que men-

tionner ici les œuvres les plus importantes. Sa thèse *(Promotionsschrift)* a pour thème *Die Prophetie Obadjahs* (Abdias), Paderborn, 1892. Une riche information biblique est réunie sous le titre *Unsere Bibel*, Paderborn, 1929, qui fut traduite en français et où transparaît si complètement le dévouement de l'auteur à la Bible et à son univers.

Les aptitudes de l'auteur pour la critique textuelle furent mises tout d'abord en évidence par un ouvrage de jeunesse, *Die sahidischkoptische Übersetzung des Buches Ecclesiasticus auf ihren wahren Wert für die Textkritik untersucht*, Fribourg-en-Br., 1898, puis par les *Beiträge zur Texte- und Literarkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel*, Fribourg-en-Br., 1899. Il avait étudié et publié avec enthousiasme les textes du papyrus Nash et de l'Ecclésiastique que l'on venait de découvrir : *Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der papyrus Nash untersucht*, Fribourg-en-Br., 1905. A l'Ecclésiastique sont consacrés *Liber Jesus Sirach, sive Ecclesiasticus hebraice secundum codices nuper repertos adornatus, addita versione latina cum glossario hebraico-latino*, Fribourg-en-Br., 1905, outre *Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus untersucht, herausgegeben, übersetzt und mit kritischen Noten versehen*, Fribourg-en-Br., 1902.

Il a exposé ses positions sur la question biblique dans les ouvrages suivants : *Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung, oder die Grenzen der Bibelkritik nach katholischer Lehre*, Paderborn, 1905; *Bibel und Naturwissenschaft nach den Grundsätzen der katholischen Theologie*, Paderborn, 1906; *Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht*, Paderborn, 1907.

Ses commentaires bibliques enfin lui ont fait une juste renommée. Dans la série *Exegetisches Handbuch zum alten Testament* fondée par J. Nikel à Munster, Norbert Peters a fait paraître *Das Buch Sirach, übersetzt und erklärt*, 1913, *Das Buch Job, übersetzt und erklärt*, 1928. Il a fait paraître des publications plus restreintes sur les livres de Sagesse (1914), Isaïe (1923) et les Psaumes (1930). On lui doit enfin des écrits de vulgarisation scientifique destinés à mettre en valeur la sagesse et la force de la Bible après les ébranlements de la première guerre mondiale; il ne faut pas oublier que ce sont des thèmes de théologie biblique. Il atteignit par là les limites de son époque et de ses propres forces.

O. Schilling.

PÉTRA ET LA NABATÈNE. — I. La Roche d'Édom. 1° Dans la Bible. 2° Dans la tradition postbiblique. — II. Pétra et les Nabatéens, aperçu général. 1° Histoire. 2° Civilisation. 3° Religion. Bibliographie.

La Roche d'Édom, סֶלַע dans la Bible hébraïque et ἡ πέτρα dans les LXX, est communément identifiée à Pétra (fig. 691), capitale du royaume nabatéen. En fait, on le verra, la Roche se situe mieux près de la capitale édomite, l'actuelle Buṣeirah, à une cinquantaine de km au nord de Pétra. Nous traiterons donc des deux sites séparément. Cependant, il sera question de *Reqem*, le nom sémitique de Pétra, à propos de la tradition postbiblique (*infra*, col. 896). Quant aux Nabatéens, ils apparaissent dans la Bible en I Macc., v, 25, et ix, 35, et deux Arétas y sont mentionnés (II Macc., v, 8 et II Cor., xi, 32). Ces passages sont donc discutés dans notre seconde partie, à la section Histoire.

I. La Roche d'Édom. — I. La Bible. — 1° *Jud., I, 36.* — Le texte massorétique porte : « Et le territoire de l'Amorrhéen (s'étend) depuis la mon-

691. — Pétra : le cône tronqué d'Umm el-Biyârah (la Roche d'Édom?).

692. — Le roc de Sela', près de Buṣeirah (la Roche d'Édom?). Photo École biblique.

tée des Scorpions (*'Aqrabbîm*), depuis la Roche מֵהַסֶּלַע, et en montant ». La *Vetus Latina* et les Septante — ou du moins leurs meilleurs témoins, à savoir, pour les Juges, l'*Alexandrinus* et les minuscules de la recension lucianique — nous offrent le texte suivant : « Et le territoire de l'Amorrhéen, l'Iduméen, (s'étend) au-dessus d'Akrabin, sur la Roche, et au-dessus ». A la suite de K. Budde (*Das Buch der Richter*, 1897, p. 16), plusieurs critiques ont admis que le texte primitif avait « Iduméen », אדמי, auquel la Massore substitua « Amorrhéen », אמרי, sous l'influence des versets précédents. Nous sommes ici en présence de l'un des nombreux doublets de la recension lucianique des Juges, dont certains représentent, comme le nôtre, la leçon primitive des LXX (J. Schreiner, *Septuaginta-Massora des Buches der Richter*, 1957, p. 90 et 92). De même « sur la Roche » semble plus primitif que « depuis la Roche » (*eod. loco*, p. 96). On lira : « Et le territoire de l'Édomite (s'étend) de la montée des Scorpions à la Roche, et au-dessus », c.-à-d. « et au-delà ». Ce verset, qui clôt la liste des villes non conquises de la Terre promise, rappelle Num., xxxiv, 3-5 (cf. Jos., xv, 1-4), où est tracée la frontière méridionale du pays à conquérir par les enfants d'Israël : « du désert de Ṣin jusqu'aux confins d'Édom », ce qu'on précise ainsi : « de l'extrémité de la mer du Sel, en partant de l'Est, puis... au midi la montée des Scorpions, et à travers le désert de Ṣin jusqu'à Qadesh-Barnea'... ». On considère que cette notice reflète la limite au temps des rois de Juda, où les Édomites occupaient une partie du Negeb. La montée des Scorpions reliait la piste de la 'Arabah à Qurnûb, l'antique Mampsis, située à une quinzaine de km au nord-ouest du col. De Qurnûb, on se dirige soit vers Hébron et Jérusalem, soit vers Gaza, sans compter une route qui permettait de descendre directement à la mer Morte. Notons que la colline qui porte les ruines de Mampsis s'appelle également Sela' (N. Glueck, dans *Ann. of the Amer. Schools of Orient. Research* [= *A.A.S.O.R.*], xv, 1935, p. 113). Le nom est sans doute arabe et la situation ne convient pas au texte de Jud., i, 36, à moins d'exclure de son horizon la partie principale d'Édom, à l'est de la 'Arabah. Cet argument vaut aussi contre ceux qui après F. Buhl (*Geschichte der Edomiter*, 1883, p. 34 sq.) identifient notre סלע à celui de Qadesh-Barnea', Num., xx, 8. Ces hypothèses donnent certes un sens limpide si l'on s'en tient à l'hébreu, qui parle de l'Amorrhéen, mais cela serait opter pour un texte critiquement suspect. Nous chercherons donc la Roche à l'est de la montée des Scorpions, que les Arabes appellent naqb eṣ-Ṣafâ.

En face, de l'autre côté de la dépression de la 'Arabah, s'élève le massif des Ğebâl, dont le nom prolonge l'antique appellation de Gabalène ou Gobolitide. C'est là que se dressaient les deux villes d'Édom, Tophel (l'actuelle Ṭafileh) et Boṣrah (l'actuelle Buṣeirah). A trois km au nord-ouest de celle-ci, A. Musil a signalé, dès 1907, un mont en forme de cône tronqué, du nom de Sela' (fig. 692), complètement détaché du rebord occidental du plateau édomite. Il ne put en visiter les ruines, mais note que « stratégiquement la position paraît excellente. Elle ne commande pas seulement la « route du Sultan » (qui sur ce parcours longe le plateau) et les cols de 'Umruq et de Daḥal, mais aussi le fertile bassin des Ğebâl et les pentes de Buṣeirah » (*Arabia Pætræa*, ii, 2, p. 319). Le site (fig. 693) reçut la visite de Peake pacha (*Bull. of the Amer. Schools of Orient. Research* [= *B.A.S.O.R.*], 65, 1936, p. 28), puis de N. Glueck (description détaillée dans *A.A.S.O.R.*, xviii-xix, 1939, p. 25-32), enfin du R. P. de Vaux avec P. Parr (1961) et Mrs Bennett (1962), qui ont bien voulu me communiquer leurs observations. Le sommet est occupé par des habitations partiellement taillées dans le grès, mais le dressage n'offre pas l'aspect « cordé », caractéristique des Nabatéens, et les tessons laissés par ces derniers sont beaucoup moins abondants que ceux des populations de l'époque du Fer. Le sommet du cône n'est accessible que par une étroite gorge à escalier, dont le haut pouvait être fermé, comme en témoignent les trous destinés à

693. — La région de Buṣeirah (Boṣrah).

recevoir la barre de la porte. Le roc de Sela', bien pourvu de bassins et de citernes, constituait donc un refuge encore plus sûr que Boṣrah, construite sur un éperon rattaché au plateau.

Cette Sela' est-elle la סֶלַע biblique? N. Glueck écarte trop rapidement cette hypothèse, convaincu qu'il est de l'identité de la Roche d'Édom avec le massif d'Umm el-Biyârah à Pétra (*art. cit.*, p. 26). Nous aurons l'occasion de reparler de ce massif et de son occupation à l'époque édomite, mais nous pensons qu'il est situé trop au sud pour convenir à la description du texte des Juges. En proposant un site plus proche de Boṣrah, nous ne voudrions cependant pas trop insister en faveur de la Sela' voisine. D'une part, ce monticule est à un niveau nettement inférieur à celui du plateau environnant (voir fig. 692) et ne pouvait porter que peu d'habitants (N. Glueck les estime à une centaine, ce qui semble trop peu). D'autre part, le mot *sil'* ou *sal'* fait aussi partie du vocabulaire arabe classique (mais non moderne), au sens étymologique de « fente », « crevasse » (qui serait conservé en I Sam., xxiii, 25, *il descendit la gorge*, d'après H. Hildesheimer, *Beiträge zur Geographie Palästinas*, *Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin*, 1884-85, p. 52 et n. 370). La gorge mentionnée plus haut aura donc pu occasionner cette appellation à l'époque arabe. Rappelons aussi que, parmi les Sela' mentionnées par Yâqût, se trouve « un château fort dans le wâdî Mûsâ », qui traverse le cirque de Pétra (*Mu'ǧam al-buldân*, iii, p. 117, 13, déjà cité par Th. Nöldeke qui voit dans ce « Sela' » le nom de Pétra, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* [= *Z. D. M. G.*], xxv, 1871, p. 259 sq.). Il s'agit sans doute du fortin qui coiffe le sommet dit el-Ḥabîs, en avant d'Umm el-Biyârah, mais ici également on ignore si cette appellation est d'époque arabe, désignant par exemple la gorge qui sépare ces deux hauteurs, ou si elle représente un toponyme antique, éventuellement identique à la סֶלַע biblique. Les considérations linguistiques doivent céder le pas aux données géographiques des textes de la Bible, qui en Jud., i, 36, sont favorables à une Roche dans le massif des Ǧebâl.

2° *II Reg.*, *xiv*, *7*. — Il s'agit d'une notice sur la campagne édomite d'Amasias de Juda (796-781) : « C'est lui qui battit Édom dans la vallée du Sel, dix mille hommes, et qui s'empara par les armes (בְּמִלְחָמָה) de la Roche, et il appela son nom Yoqteel jusqu'à ce jour ». Comme en Jud., i, 36, l'expression הַסֶּלַע (grec : τὴν πέτραν) est un vrai toponyme (cf. II Sam., xxi, 14; et Jos., xviii, 28, où Sela' est une localité de Benjamin). La vallée du Sel est sans doute la 'Arabah, qui prolonge au midi la mer du Sel (Gen., xiv, 13; Jos., xviii, 19), c.-à-d. la mer Morte. Déjà David avait battu les Édomites dans la vallée du Sel (II Sam., viii, 13). On a aussi proposé de l'identifier avec l'actuel Wâdî el-Milḥ (W. du Sel) à l'est de Bersabée, auquel cas la Roche serait le tell el Milḥ ou même Qurnûb, 20 km plus au sud. Mais nous pensons que l'ensemble des textes mentionnant la Roche est peu favorable à sa localisation à l'ouest de la 'Arabah. Le nom de Yoqteel (יָקְתְאֵל; LXX, *A* : Ιεκθοηλ) que lui impose Amasias ne nous est d'aucun secours pour une localisation plus précise. Il désignait déjà une ville mentionnée par le livre de Josué juste avant Lakish (xv, 38), et en I Chron., iv, 18 ce dernier toponyme est vocalisé יְקוּתִיאֵל, *A* *Ιεχθυηλ. L'étymologie la plus probable se réfère à l'accadien *qâtû*, dont plusieurs formes signifient « mettre fin à », donc : « El a mis fin (à Édom) ». Une telle appellation n'avait guère de chance d'être retenue par les Édomites, d'autant que leur indépendance ne semble pas avoir été affectée par l'incursion d'Amasias (cf. II Reg., viii, 20-22). Un demi-siècle plus tard, ce sont eux qui passent à l'offensive : ils enlèvent à Achaz le port d'Élat (II Reg., xvi, 6) et poussent même une pointe en Juda (II Chron., xxviii, 17). Lors de la ruine de ce royaume en 587, ils prennent part à la curée (Ez., xxxv, 5-15, Abd., 9-15). Notons que la présence des Juifs, puis des Édomites à Élat permet de situer la Roche prise par Amasias aussi bien à Pétra qu'aux environs de Boṣrah. Le récit parallèle des Chroniques va nous laisser dans la même incertitude.

3° *II Chron.*, *xxv*, *11-12*. — La notice du livre des Rois est en effet reprise par le Chroniste, mais il y ajoute quelques détails notables puisés à une autre source. Le raccord est maladroit et les chiffres relèvent de sa tendance bien connue à l'amplification. Après avoir levé en Juda une armée de trois cent mille hommes (xxv, 5), Amasias « se rendit à la vallée du Sel et battit les fils de Séïr, dix mille, et les fils de Juda prirent dix mille hommes vivants et les amenèrent au sommet de la Roche et les précipitèrent du sommet de la Roche et tous s'écrasèrent » (xxv, 11-12). La source propre au Chroniste semblait ignorer la prise d'assaut de la Roche. Le nom de Yoqteel est passé sous silence, sans doute avait-il disparu depuis longtemps. Mais ici comme en II Reg., la Roche est un site précis.

Il nous faut noter la mention de Séïr au lieu d'Édom. Cette équivalence est bien connue (par ex. Gen., xxxii, 4), mais un peu plus haut, dans le curieux récit de la campagne de Josaphat à la vallée de la Bénédiction, « les fils de la montagne de Séïr » (xx, 10, 22, 23) sont appelés une fois « Minéens » (xx, 1). Telle est du moins la leçon du grec (*A* : Μιναίων; *B* : Μειναίων), car l'hébreu a עַמּוֹנִים. Comme les Ammonites sont déjà mentionnés dans le même verset, on corrige avec raison עַמּוֹנִים en מְעוֹנִים, d'après I Chron., iv, 41, où les « Minéens » du grec répondent aux מְעוֹנִים du ketîb. Les Me'înites hostiles au roi Josaphat (870-848) venaient « d'au-delà de la mer (Morte) » (xx, 2) et l'explorateur Musil estime que leur nom (qu'il lit sous la forme Me'ûnites) n'est autre que celui de l'actuelle oasis de Ma'ân, à 30 km à l'est de Pétra et sur la route du pélerinage, au carrefour de la piste de Dumat vers l'est et de la route de 'Aqabah vers le sud-ouest. Le royaume de Ma'în aurait créé cette lointaine colonie en lui donnant peut-être son nom (*The Northern Heǧâz*, 1926, p. 243-246; cf. 2-7). De fait, Ma'ân semble bien répondre à la M'n mṣrn, *Ma'în* (près) *de l'Égypte*, qui était gouvernée par un *kabir* (chef) minéen. C'est ce que nous dit une inscription trouvée au Yemen, qui mentionne aussi « la lutte entre Mdhy (c.-à-d. les Mèdes ou les Perses) et Mṣr (l'Égypte) » (*Rép. d'épigr. sém.* [= *R. E. S.*], 3022). Cette mention est le jalon de la chronologie sud-arabique, généralement identifié à la campagne d'Artaxerxès III Ochos, en 342. Dans la chronologie ultra-courte de Mlle J. Pirenne, le fait n'aurait eu lieu qu'au siècle suivant (cf. *Le royaume sud-arabe de Qatabân et sa datation*, 1961, p. 80). Quoi qu'il en soit, la présence des Minéens dans l'Arabie septentrionale est bien attestée par les inscriptions qu'ils ont laissées à Dédan, l'actuelle al-'Ulâ sur la route du pèlerinage, et à Iram, à 55 km seulement au sud de Ma'ân (*infra*, col. 978); leur mention par le Chroniste, qui écrivait au troisième siècle, n'a donc rien d'étonnant. En identifiant Minéens et fils de Séïr, il localise ces derniers

dans la partie sud d'Édom, donc dans la région de Pétra. Faut-il conclure de ces équations que la Roche d'Édom n'est autre que Pétra? A notre avis, tout ce qu'on peut dire, c'est que le Chroniste a pu partager ce point de vue. Mais n'est-ce pas, une fois de plus, au prix d'un déplacement de perspective? Aujourd'hui, plus aucun savant ne situe l'expansion minéenne avant l'époque perse, et en parlant de Minéens au temps de Josaphat (870-848), le Chroniste commet un anachronisme, révélateur de l'importance prise par l'Édom méridional. Depuis l'époque néo-babylonienne s'y sont succédé de puissantes tribus arabes : l'une d'elles, les Nabatéens, fait de Pétra son centre principal, et cela dès le temps où écrivait le Chroniste. On ne saurait donc tirer de conclusion historique de cette identification éventuelle de la Roche d'Amasias avec Pétra.

4° *Is., XVI, 1.* — Le début de ce verset est corrompu, mais il s'agit certainement d'une action qui s'étend « depuis la Roche (qui est) en direction du désert, מִסֶּלַע מִדְבָּרָה, jusqu'à la montagne de la fille de Sion ». Les chapitres XV et XVI visent exclusivement Moab, mais la Roche n'est pas forcément à chercher dans ce territoire. En effet, si le « torrent des Saules » de XV, 7 est bien le wâdî el-Ḥesâ, qui sépare Moab d'Édom, c'est jusqu'aux confins d'Édom que les Moabites « viennent déposer leurs biens » (cf. XV, 5). Ils semblent aussi demander asile à Juda (XVI, 3-4), si bien que l'action envisagée au ℣. 1 fait effectivement sentir ses effets de la Roche, celle d'Édom, jusqu'à Jérusalem, la fille de Sion. Ici encore, une Sela' voisine de Boṣrah convient mieux que Pétra, bien éloignée de Moab. Cependant, si l'on admet avec O. Procksch (*Jesaia*, I, 1930, p. 225), que le prophète vise un passage des Assyriens par Moab lors de la campagne de Sargon II, en l'an 7 de son règne (717), contre Ibadidi et Khaiapa (*Annales*, 120-127), c.-à-d. Abîda' et 'Ephah, deux fils de Madian selon Gen., XXV, 4, la Roche pourrait aussi être Pétra, au nord du pays de Madian. La mention de Jérusalem en XVI, 1 s'explique alors mieux s'il s'agit du retour de Sargon, car selon les mêmes *Annales*, il « déporte à Samarie les survivants » de son raid.

5° *Is., XLII, 11.* — La seconde partie de ce verset est claire : « que les habitants de la Roche jubilent; du haut des montagnes, qu'ils poussent des clameurs ». La première partie est parallèle, et en corrigeant le premier mot d'après le grec et le Targum, on a : « Que le désert et ses villes se réjouissent, les camps où habite Qédar ». On a conclu du parallélisme entre « montagnes » et « roche » que celle-ci n'était pas un site précis, mais les montagnes dénudées du désert (ainsi P. Volz, *Jesaia*, II, 1932, p. 30). Nous préférons l'opinion de ceux qui y voient la Roche d'Édom (ainsi Duhm, *Das Buch Jesaia*, 4e éd., 1922, p. 316), précisément à cause du parallélisme : Qédar et le Désert (d'Arabie), la Roche et la Montagne (de Séïr); cf. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, 1938, p. 296 (= *Géographie*). Si les ℣. 13 à 16 se réfèrent bien au retour des exilés, l'oracle est du Deutéro-Isaïe, et sa perspective eschatologique se retrouve en termes assez semblables dans les chapitres LX et LXII (cf. en particulier LXII, 10 sq.). Qédar même s'y trouve nommé, en parallélisme avec Nebayôt (LX, 7). Si les Nebayôt de la Bible étaient les Nabatéens de l'époque hellénistique, ce qui nous semble philologiquement exclu, nous aurions là un argument pour l'identification de la Roche d'Isaïe XLII, 11 avec Pétra, la capitale des Nabatéens. Cependant, même en ce cas, il faudrait prouver que les Nebayôt avaient déjà quitté le Neğd, où les situent, comme nous le verrons, les textes assyriens, pour s'installer en Édom. Les « Nabatéens », en tout cas, n'y sont pas attestés sous ce nom à l'époque perse, au début de laquelle se situent nos oracles.

6° *Jer., XLIX, 16.* — L'oracle sur Édom (℣. 7-22) fait partie du recueil des oracles contre les nations, mis par écrit la 4e année de Joyaqim (XXXVI, 1), en 605. Mais certains d'entre eux ont dû être ajoutés postérieurement. Ainsi l'oracle sur Qédar (XLIX, 28-33) semble bien en rapport avec les raids des troupes de Nabuchodonosor contre les Arabes du désert, la sixième année de son règne (598) (D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings...*, 1956, p. 70; cf. E. Vogt, *Vet. Test., Suppl.* IV, 1957, p. 92). En ce cas, on peut penser que le pillage s'est étendu aux contrées que traversait la troupe, et ainsi Édom lui-même a pu être impliqué dans ces opérations. Avant de connaître la tablette babylonienne à laquelle nous venons de faire allusion, les exégètes s'accordaient déjà à voir dans l'aigle qui monte et plane sur Boṣrah une image de Nabuchodonosor (℣. 22; cf. W. Rudolph, *Jeremia*, 2e éd., 1958, p. 268, mais les motifs pour lequel il rejette l'authenticité de la plus grande partie de notre oracle ne s'imposent pas). On serait tenté de voir une allusion au même événement dans l'apologue du lion qui monte des fourrés du Jourdain (℣. 19-21). En tout cas, les images s'accordent mieux à l'invasion d'Édom qu'à celle de Babylone, contre laquelle le prophète use des mêmes termes (L, 44-46). Mais il ne faudrait pas en déduire l'itinéraire de l'armée babylonienne, car la prophétie reste dans le vague. D'ailleurs dès 604, le roi était descendu jusqu'en Palestine et s'emparait d'Ascalon : Jérémie savait dès lors qu'Édom était à sa portée.

L'image de l'aigle apparaît déjà au ℣. 16, où il figure Édom qui hante les plus hauts sommets : « Ton refuge (?)... l'orgueil de ton cœur t'a exalté, toi qui habites dans les creux de la Roche (בְּחַגְוֵי הַסֶּלַע), qui t'accroches au sommet de la hauteur (גִּבְעָה). Parce que tu as placé ton nid aussi haut que l'aigle, de là je te ferai descendre, oracle de Yahweh ». La Roche est mise en parallèle avec la « hauteur », mais il ne s'ensuit pas nécessairement que les deux synonymes soient des noms communs. Le fait de désigner la Roche comme la hauteur, au singulier, suggère au contraire une roche précise, la Roche bien connue d'Édom. Le début du verset est obscur et peut-être mutilé. La comparaison avec le passage parallèle d'Abdias, que nous examinons ci-dessous, invite à supprimer le premier mot (il terminerait bien la phrase précédente, dont les deux hémistiches seraient alors mieux équilibrés). Les creux de la Roche sont encore évoqués au ℣. 10 : « Car c'est moi qui ai mis à nu Ésaü, qui ai mis à découvert ses cachettes (מִסְתָּרָיו), et il ne peut pas se dissimuler ».

Cette description conviendrait bien aux multiples anfractuosités des roches de Pétra, mais la mention de Boṣrah aux ℣. 13 et 22 nous invite plutôt à situer la Roche dans le massif des Ğebâl, dont le versant occidental est d'ailleurs fort précipiteux.

7° *Abd., ℣. 3.* — On sait que les versets 1 à 9 se retrouvent en grande partie en Jer., XLIX, 7 à 16. L'ordre est quelque peu différent et Jérémie a plusieurs passages en propre (8, 11, 12). Mais il y a des versets et des suites de versets presque identiques, et la dépendance littéraire d'un auteur par rapport à l'autre, ou des deux à l'égard d'une tradition orale est évidente. Les solutions proposées sont variées, car les éléments à considérer sont nombreux et

hétérogènes (voir l'exposé de W. Rudolph, dans *Zeitschrift für die Alttest. Wiss.*, 1931, p. 222-231 : le prophète Abdias serait l'auteur de 1 à 15, et aurait donné son oracle peu après la ruine de Jérusalem). Il semble qu'en fait Abdias adapte plus ou moins librement l'oracle de Jérémie à la situation créée par le mouvement des tribus arabes au v^e^ s. Les Qédarites et les Lihyanites, avec Dedân comme centre, formaient alors la confédération dominante en Arabie septentrionale. Sous leur poussée, les Édomites avaient reflué vers l'Ouest, donnant naissance à la population mixte qui, à l'époque hellénistique, sera précisément dénommée « iduméenne ». Au temps de Malachie, vers le milieu du v^e^ s., les montagnes d'Édom sont déjà abandonnées et ses pâturages déserts (I, 3). Abdias a prophétisé tandis que se déroulait ce processus d'éviction : « Jusqu'à la frontière ils t'ont expédié, tous tes alliés se sont joués de toi... » (*ℵ*. 7). Ces alliés sont les Qédarites et autres nomades, qui s'infiltrent en Édom et s'y installent en mettant leurs hôtes dehors. Mais ils ne se sédentarisèrent que lentement, d'où l'aspect de solitude qu'offrait alors Édom, au témoignage même de l'archéologie.

L'expulsion des Édomites (*ℵ*. 7) se présente chez Abdias comme la réalisation des paroles de Jérémie évoquant l'aigle précipité du haut de la Roche et ses repaires fouillés par l'ennemi (Jer., XLIX, 14-16 et 9-10). Mais ces deux passages sont repris dans l'ordre inverse par Abdias qui remanie légèrement le second. Alors que Jérémie parlait des habitants débusqués de leurs trous, Abdias envisage surtout le pillage d'Édom par les nomades : « Comme Ésaü a été fouillé (verbe חפשׂ, alors que Jer. a חשׂף, mettre à nu), comme on a cherché ses trésors cachés ! » (*ℵ*. 6). Le verset qui précède nous montre ces pillards plus insatiables que les voleurs et plus méthodiques que les ouvriers qui cueillent le raisin. On le retrouve en Jérémie (XLIX, 9), mais privé de sa pointe, et réduit à une comparaison simple : il a dû être inséré par un copiste entre les *ℵ*. 8 et 10, dont il brise le mouvement (cf. W. Rudolph, *Jeremia*, p. 268). La comparaison de l'aigle est reproduite sans changement notable par Abdias, quoique librement. Il a conservé la pittoresque expression des creux de la Roche, mais sans l'article (*ℵ*. 3 : חגוי־סלע). Et pour que l'aigle tombe de plus haut, l'auteur suppose que l'oiseau a placé son nid parmi les astres (*ℵ*. 4). La réalité géographique s'est donc estompée depuis l'Exil, et Bosrah, la capitale d'Édom, n'est même pas nommée. Autre détail qui révèle l'antériorité de l'oracle de Jérémie : en XLIX, 16, le mot « hauteur » est suivi du verbe de même racine « placer en haut », tandis qu'Abdias remplace « hauteur » par « demeure », supprimant ainsi le jeu de mot. Quand Abdias prophétisait, le souvenir de la ruine de Jérusalem et de la cruauté d'Édom à l'égard des Juifs qui fuyaient vers le Sud était certes encore bien vivant (*ℵ*. 10-15), et un siècle au plus sépare les oracles des deux prophètes. Mais cela a suffi pour que la fameuse Roche d'Édom ait acquis une existence plus littéraire que concrète aux yeux d'une communauté dont l'horizon ne dépassait guère la montagne de Juda.

En résumé, des sept passages biblique examinés, trois sont plutôt en faveur d'une localisation septentrionale de la Roche, Jud., I, 36, Is., XVI, 1 et Jer., XLIX, 16, tandis que les quatre autres, et en particulier le plus important, celui des Rois, nous laissent dans l'indécision. L'obscurcissement des souvenirs attachés à Édom se constate chez Abdias, chez le Chroniste, puis chez leurs traducteurs grecs. Celui du Chroniste n'a pas saisi la valeur topique de l'hébreu ראשׁ הסלע, qu'il rend par τὸ ἄκρον τοῦ κρημνοῦ, « le sommet du précipice ». Celui d'Is., XVI, 1, conserve bien πέτρα, mais applique le terme à Jérusalem. Pour Jer., XLIX, 16, le pluriel πετρῶν ôte à הסלע son sens spécifique, et il en va de même pour Abd., 3. Mais les traducteurs des Juges, des Rois et d'Is., XLII, 11 ont opté pour le singulier, avec ou sans article. Ainsi se trouvait posé le jalon linguistique, sinon topographique, entre la Sela' biblique et la Pétra hellénistique.

II. LA TRADITION POSTBIBLIQUE. — 1° *Josèphe.* — Dans les *Antiquités judaïques* [= *Ant.*] et dans la *Guerre juive*, on relève une quinzaine de mentions de Pétra, mais nulle part cette cité alors célèbre n'est identifiée à la Roche édomite. Inversement dans le seul récit où Josèphe nomme la Roche, celui de la campagne d'Amasias, il n'est pas sûr qu'il ait en vue Pétra (*Ant.*, IX, 188-192). Lorsqu'il dit que dix mille captifs sont conduits « sur la grande roche, qui est du côté de l'Arabie », s'inspire-t-il de la traduction grecque des Chroniques, qui nomme « le sommet du précipice », ou du livre des Rois, pour qui la Roche est un toponyme? Pourtant Josèphe mentionne les « Gabalites » avec les Amalécites et les Iduméens comme les adversaires d'Amasias lors de cet événement. En *Ant.*, II, 5 sq., l'Idumée est constituée de la Gobolitide et de l'Amalécitide, tandis qu'en III, 40, ce sont les Amalécites qui habitent « la Gobolitide et Pétra ». Pour certains targums et pour Eusèbe, le terme de Gabalène (variante de Gobolitide) englobe non seulement les Ǧebâl actuels, mais aussi la portion méridionale de l'Idumée, donc Pétra. En soi, il n'est donc pas impossible que Josèphe ait situé sa « grande roche » à Pétra. Mais en fait, nous verrons que le Targum lui-même semble tenir les deux sites pour distincts. Ajoutons que pour Josèphe, Pétra est associée à un autre événement biblique, la mort d'Aaron. Tout en ne nommant pas le mont Hor de Num., XX, 23, Josèphe nous dit que le sommet que gravit Aaron domine Pétra, « autrefois appelée Αρκην » (*Ant.*, IV, 82). Αρκην est sans doute une faute de copiste pour Αρκεμ, forme qu'Eusèbe attribue à Josèphe. Le copiste aura cru avoir affaire à l'accusatif d'un homonyme de l'Αρκη dont les habitants sont nommés Gen., X, 17. On rencontre d'ailleurs le toponyme sous la forme Ρεκεμη, var. Αρεκεμη en *Ant.*, IV, 161. Josèphe précise que la ville est ainsi nommée d'après son fondateur, le roi madianite Ρεκεμος (cf. Num., XXXI, 8) et que c'est l'appelation usitée par les Arabes, les Grecs disant « Pétra ». Nous retrouvons en effet Reqem dans la tradition juive, et le toponyme vient d'apparaître dans une inscription funéraire nabatéenne (*infra*, col. 952).

La situation du mont Hor à l'est de la 'Arabah s'accorde mal avec certaines données bibliques (par ex. Num., XXI, 1-4), mais d'autres passages pouvaient induire en erreur (par ex. XX, 23). Cette translation va en provoquer une seconde, beaucoup plus grave : celle de Qadesh à Pétra, par le Targum et la Peshitta. Josèphe, sans doute par crainte de s'embrouiller dans les listes d'étapes passablement divergentes que le Pentateuque nous a transmises, évite de nommer Qadesh. Peut-être a-t-il tu ce nom parce que l'équation Pétra-Qadesh étant déjà reçue par les targumistes de son temps, il se rendait compte que les événements qu'on voulait rattacher à Pétra s'étaient en fait déroulés fort loin de là. Après le récit de la mort de Miryam, que les Nombres situent à Qadesh (XX, 1), Josèphe nous montre en effet les Hébreux se rendant à Pétra « à travers le désert et l'Arabie » (*Ant.*, IV, 82), et à cette notation chorographique répond un intervalle de trois mois (*Ant.*,

IV, 78 et 84, d'après Num., XX, 1, 29 et XXXIII, 38).

2° *Le Targum et les écrits rabbiniques.* — Le Targum de Jonathan, en Jud., I, 36; Jer., XLIX, 16 et Abd., 3, rend סֶלַע par l'équivalent araméen כֵּיפָא, « rocher », mais en II Reg., XIV, 7, on a קַרְכָּא, la « ville forte ». Or le toponyme Qîr Moab en Is., XV, 1 est traduit par כַּרְכָא דְמוֹאָב. C'est la Χαραχμωβα des textes grecs et la Kerak actuelle. Il est possible que la קַרְכָּא prise par Amasias ait été considérée comme identique à celle de Moab, car au temps des Croisés, Kerak et son château (le fameux Krak), étaient nommés Petra Deserti, en référence à la traduction latine du סלע מדברה d'Is., XVI, 1 (le Targum traduit ici le texte par un verbe).

Quant à Pétra, elle est désignée dans le Targum et la littérature rabbinique par Reqem. C'est la Ρεκεμη de Josèphe, dont les variantes Αρεχεμη, Αρχεμ enregistrent l'article hébreu (הָרֶקֶם), à moins qu'il ne s'agisse d'un *alef* prothétique, la forme araméenne étant plutôt רֶקֶם. Ce nom araméen de Pétra n'apparaît dans le Targum que par suite de la confusion mentionnée plus haut : la Qadesh du Sinaï était localisée à Pétra. La peshitta syriaque offre la même équivalence. Lorsque le texte hébreu ajoute Barnea' à Qadesh, ces versions ont Reqem de Gaya. L'abbé J. T. Milik nous signale que cette appellation de Pétra se retrouve dans la *Vie* (en syriaque) *de Barsauma*, qui vint à *Rqm dg'y'* vers 420 (cf. *infra*, col. 922). Gaya est une ville située par Eusèbe à proximité de Pétra (voir *infra*, 3°) et mentionnée par trois inscriptions nabatéennes (גיאא, גיא et גאיא, « le Val », *Rev. Bibl.* (= *R. B.*), 1957, p. 205; *Isr. Expl. Journ.*, 1963, p. 113, n° 10). C'est l'actuelle el-Ǧî (le même nom, avec chute de la désinence araméenne), plus communément appelée Wâdî Mûsâ, à deux km à l'est de Pétra. La Peshitta a gardé la prononciation en aï (Reqem de Gayo) et il en allait sans doute de même pour le Targum, car les vocalisations en ê fermé peuvent être tardives — elles annoncent le î de el-Ǧî — et il faut sans doute en dire autant des graphies en *'aïn* du Targum du pseudo-Jonathan et de celui de Jérusalem (גִיעָא; Onkelos, גִיאָה). On trouvera les références pour le Pentateuque dans le pénétrant article de Curt Peters, *Peschitta und Targumin*, dans le *Muséon*, XLVIII, 1935, p. 20, cf. 8 sq.; l'auteur cite d'autres toponymes où la Peshitta suit le Targum de préférence à l'hébreu ou à la Septante. L'édition prochaine d'un texte complet du Targum de Jérusalem, le codex *Vat. Neofiti 1* (cf. A. Diez Macho, *Una copia completa del Targum Palestinense al Pentateuco en la Bibl. Vat.*, dans *Sefarad*, 1957, p. 119 sq.) confirmera sans doute l'usage de Reqem dans la tradition palestinienne, connue jusqu'ici par des fragments (ainsi Deut., I, 2; XXXII, 51 et Num., XXXIV, 4; cf. Polyglotte de Londres, IV, *Triplex Targum... Pentateuchi*, II, *Chaldaica Hierosolymitana*). Ajoutons pour le Targum de Jonathan (livres historiques et prophétiques), Jos., X, 41; XIV, 6 sq.; XV, 3; Ez., XLVII, 19; XLVIII, 28. Si la Peshitta dépend étroitement du Targum juif (cf. aussi Vööbus, *Peschitta und Targumin des Pentateuchs*, 1958), il n'en va pas de même du Targum samaritain; plus littéral, il garde Qadesh (Qedesh). Mais cela ne permet pas de conclure qu'il rejette l'identification avec Reqem, qu'adopte l'auteur du *Livre de Josué*, édit. Iuynboll, 250 sq.

Il existe une autre Reqem dans la littérature juive : Reqem de Ḥegra, sans doute l'actuelle Medâïn Sâleḥ. Cette oasis arabe, qui constitua la limite méridionale de la Nabatène, s'étendait comme Pétra entre deux chaînes gréseuses. Elle est nommée plusieurs fois dans la littérature rabbinique, car elle avait une colonie juive. H. Hildesheimer (*op. supra cit.*, p. 51 sq.) confond à tort Reqam de Ḥegra avec Reqam Gê'a, mais il donne les références voulues. Des familles juives s'étaient aussi installées à Pétra (Hildesheimer, *op. cit.*, 55). Le catalogue des villes-frontières de la « Terre d'Israël » (*Tosephta, Shevi'ith*, IV, 10, etc.) la nomme רקם גיאה et le Talmud simplement רקם (en *b. Gittin* 2a, on a à la fois רקם et חגר). Peut-être sont-ce ces Juifs qui ont créé la légende de Qadesh-Pétra, impressionnés par le nom de Πέτρα, qui leur aura rappelé la roche (LXX : πέτρα; hébreu : סֶלַע) frappée par Moïse, la grosse source de Gaya remplaçant avantageusement celle de Qadesh. Il est même possible que ce soit l'identification des deux « roches » qui ait provoqué la translation du mont Hor à proximité de Pétra. La découverte à Qumrân de fragments de Targum du Lévitique et de Job repose en effet le problème de la date de ces versions ou paraphrases araméennes. Leur mention de Reqem peut donc être antérieure à Josèphe.

Comme nous le verrons, la tradition chrétienne représentée par Eusèbe se montre hésitante. Quant aux Arabes, ils ont hérité de traditions diverses : au site présumé de Qadesh, dans la péninsule sinaïtique (cf. *D. B. S.*, I, art. Cadès), ils connaissent encore de nos jours un 'Aïn Qedeis; mais à Pétra, on a relevé dans la toponymie la survivance (et même le développement) de la tradition juive. Notons surtout que la source d'el-Ǧî est appelée 'Aïn-Mûsâ, la source qu'a fait surgir Moïse.

Nous avons dit que le toponyme Reqem n'est attesté qu'une fois par les textes nabatéens. Mais ceux-ci mentionnent deux personnages de ce nom (*Corpus Inscriptionum Semiticarum* [= *C. I. S.*], II, 418 *bis* : RQM; Jaussen et Savignac, *Mission arch. en Arabie* [= *Mission...*], I, p. 238, n° 152 : RQMW). L'explication de Josèphe, qui dérive le toponyme d'un anthroponyme, est donc théoriquement possible. Le Reqem de Num., XXXI, 7 est roi de Madian, peuplade qui a plus d'une fois transgressé ses limites septentrionales (*Géographie*, I, 286) et a fort bien pu occuper la région de Pétra au temps où fut rédigé ce récit de la campagne madianite de Moïse. Les deux autres Reqem que connaît la Bible ne sont pas sans lien avec le premier : Ḥur, le nom d'un autre roi madianite vaincu par Moïse, est aussi celui d'un fils de Caleb, l'ancêtre du Reqem de I Chron., II, 43, tandis que le Reqem de VII, 16 descend de Makir, dont la fille s'unit au père de Caleb, I Chron., II, 21, cf. 48. Mais Reqem désigne également une ville en Benjamin (Jos., XVIII, 27), et il est possible que toutes les Reqem soient en réalité des villes auxquelles on a octroyé des fondateurs du même nom, selon un procédé cher au Chroniste. Quoi qu'il en soit, le nom de la Reqem près de Gaya s'explique mieux comme un toponyme proprement dit. On a en effet noté que la racine sémitique *rqm* est employée pour les tissus faits de fils multicolores et était donc particulièrement apte à désigner les grès rouges aux striures jaunes ou bleues qui embellissent le site de Pétra.

3° *L' « Onomasticon » d'Eusèbe.* — Vers la fin de sa vie, Eusèbe († *ca* 339) enregistre dans son *Onomasticon*, qui fera loi pour les siècles à venir, la tra-

dition fixant la mort d'Aaron à Pétra. Pour Qadesh, il s'exprime en termes imprécis. Par contre, il est le premier auteur à situer clairement la Roche prise par Amasias à Pétra. Commençons par cette notice, qui concerne directement notre sujet. A la lettre P, on lit, pour Jud., I, 36 (éd. E. Klostermann, *Eusebius Werke*, III-1, Leipzig, 1904, p. 142) : « Pétra, ville du pays d'Édom, en Arabie, qui fut surnommée Iekthoël et qui est aussi appelée Rekem chez les Assyriens (c.-à-d. les gens de langue araméenne) ». L'auteur ne parle pas des autres mentions bibliques de la Roche. Deux notices sont consacrées au nom sémitique de Pétra. Au mot Ἀρκεμ, il est dit que « selon Josèphe, c'est Pétra, ville illustre de Palestine » (p. 36). Depuis 295 environ, l'ancien Édom était en effet rattaché à la Palestine. Au mot Rekem (p. 144), à propos de Num., XXX, 8, Eusèbe répète ce qu'il a lu dans les *Ant.* de Josèphe à propos du roi de Madian de même nom (cf. *supra*, 2°). Pour le site de la mort d'Aaron, une première notice, celle sur Βηρωθ υἱῶν Ἰακειμ (Deut., X, 6) nous laisse embarrassés. Cette étape, qui est en fait à localiser à l'ouest de la 'Arabah, aurait vu la mort d'Aaron. Eusèbe ajoute : « on montre (le site) à dix milles de la ville de Pétra, sur un sommet de la montagne » (p. 46). Description qui répond bien au ǧebel Harûn (mont Aaron), qui domine de ses 1 336 m la paroi occidentale du cirque de Pétra. Mais la distance du sommet à la ville est bien inférieure à dix milles (quinze km), et le père Abel suppose qu'Eusèbe a en vue les puits de Ṭayṭbah « à l'issue du wâdî Mûsâ dans la 'Arabah » (*Géographie...*, II, 262). Là le paysage reste dominé par le ǧebel Harûn, et c'est bien de ce sommet qu'il s'agit dans la seconde notice, celle sur Hor (Ὤρ, p. 176) : « c'est la montagne où mourut Aaron, voisine de la ville de Pétra, et où on montre encore aujourd'hui la roche d'où Moïse fit couler les eaux ». Par cette seconde proposition, Eusèbe semble faire sienne l'identification de Qadesh à Pétra. Mais ce qu'il dit de Qadesh Barnea' (Καδης Βαρνη, p. 112), est plus vague. Comme certains auteurs récents, il en fait une région (mais la notice précédente, sur Καδης, fait de celle-ci un point précis, « la source du Jugement », que vise certainement, à notre avis, le 'Aïn Qedeis arabe, malgré la forme diminutive du toponyme). Qadesh-Barnea' est « le désert qui s'étend à Pétra, ville d'Arabie; Mariam y monta et y mourut et Moïse hésitant y frappa la roche, donnant de l'eau au peuple assoiffé. Encore aujourd'hui, on y montre le tombeau de Mariam ». Cette façon de s'exprimer, qui rappelle celle de Josèphe, a l'avantage de respecter la distance qui sépare en fait Pétra de Qadesh, ce que ne faisait pas la notice sur le mont Hor. L'*Onomasticon*, dans une notice sur « Shur » (Sur) conservée par la traduction de S. Jérôme et par un fragment syriaque, répète que « le désert de Qadesh est contigu (*super*, *l'l mn*) à la ville de Pétra » (p. 153).

Notons que la difficulté qu'ont éprouvée les rédacteurs du Pentateuque et les auteurs anciens à fixer les étapes de l'Exode après Qadesh s'explique en partie par la nature des lieux. Nous imaginons généralement de nos jours une fosse profonde, la 'Arabah, séparant deux massifs montagneux, celui du nord de la presqu'île sinaïtique et celui d'Édom. E. de Vaumas a rectifié cette vision géographique, en soulignant « l'extrême différence qui existe entre les deux bords de la dépression de la 'Arabah. A l'Est, le plateau de Transjordanie domine celle-ci par une formidable muraille... presque partout continue et abrupte... A l'Ouest au contraire, la limite du Negeb est floue et indistincte... Elle ne se signale par aucun relief marquant, mais montre presque toujours un abaissement progressif et lent du Negeb en direction de l'Est » (*Le Negeb, étude morphologique*, dans *Bull. de la Soc. de Géogr. d'Égypte*, XXVI, 1953, p. 152 sq., cf. pl. III). Nous comprendrons mieux pourquoi l'auteur de Num., XX, 16 et 23 peut dire que Qadesh et Hor sont « sur la frontière d'Édom », bien que le contexte montre clairement qu'il s'agit de l'Édom à l'est de la 'Arabah (*ℵ*. 17). Ainsi s'explique l'appellation de Gabalène, c.-à-d. de « Montagne », pour la chaîne qui barre tout l'horizon oriental. Nous avons dit que, pour Eusèbe, la Gabalène allait de la mer Morte à la mer Rouge. Citons la notice sur Édom (Ἰδουμαία, p. 102) : « pays d'Ésaü, qui en est l'éponyme, puisqu'il s'appelait lui aussi Édom; c'est la Gebalène, autour de Pétra » (cf. p. 8, 96, 124, 150, à divers toponymes édomites). A l'ouest de la « Montagne » s'étend l'Amalécitide. Sous ce nom (p. 16), on lit en effet : « région désertique au sud de la Judée, contiguë (ὑπερχειμένη) à la ville appelée aujourd'hui Pétra, quand on se dirige vers Aila », c.-à-d. le golfe de 'Aqabah. On voit qu'Eusèbe est plus clair que Josèphe, qui confond plus ou moins Amalécites et Gabalites. Ajoutons qu'il fait mention de « la ville de Γαια, ville sise près de Pétra », mais en l'identifiant à tort au Γαι de Num., XXX, 44 (p. 62; cf. *R.B.*, LXIV, 1957, p. 205, note 3).

Reprise par la traduction de S. Jérôme, l'opinion d'Eusèbe prévalut jusqu'à nos jours, au moins pour ce qui a trait à l'identification de la Roche biblique à Pétra. Mais la façon même dont l'illustre métropole nabatéenne a aimanté les sites de l'Exode entre Qadesh et l'Arnon doit nous rendre suspecte cette équation de Pétra et de Yoqteel. Ce processus d'absorption s'est d'ailleurs poursuivi jusqu'à l'absurde, puisque les Arabes ont vu, dans le grand temple de Pétra, le « palais de la fille de Pharaon », ou dans l'urne d'un temple funéraire, son « Trésor ». Au point que les souvenirs de l'Exode ont fini par effacer jusqu'au nom de Pétra (cf. col. 923). Pourtant, c'est la prospérité de la Pétra nabatéenne qui avait suscité tout ce folklore. En effet, c'est parce que le ǧebel Harûn s'imposait aux regards des voyageurs qui arrivaient par la route caravanière Gaza-Oboda (Avdat)-Pétra, que ce sommet s'est vu doter du tombeau d'Aaron, et c'est parce que cette artère commerciale traversait le désert de Qadesh, qu'elle a entraîné la Roche de Moïse jusqu'à la Pétra des Nabatéens, héritiers des Édomites. Terminons cette longue enquête historique par un parallèle : Palmyre, la Tadmor sémitique, qui a absorbé la modeste Tamar biblique, et qui, à l'époque arabe, sinon byzantine, s'est vu gratifiée d'un folklore salomonien des plus pittoresques.

II. Pétra et les Nabatéens, aperçu général. — I. Histoire. — 1° *Origines.* — *a) Nabaṭu.* — Dans les inscriptions nabatéennes, le titre royal est *mlk nbṭw*, qu'on traduit « roi de Nabatène ». En réalité, *nbṭw*, que les transcriptions grecques invitent à vocaliser Nabaṭu, doit être un nom ethnique, comme le prouve un texte de Ḥegra (*C. I. S.*, II, 199), où Nabaṭu est nommé à côté de Shalamu, les Salamiens qu'Étienne de Byzance met en relation avec les Nabatéens (pour les références rabbiniques, cf. I. Ben Zvi, dans *Le Muséon*, LXXIV, 1961, p. 154). Nabaṭu est sans doute l'éponyme, car le nom est employé comme anthroponyme à Pétra. Dans les textes sud-arabiques on a *nbṭ* et *nbṭ'l*, le premier étant l'hypocoristique du second. La racine *nbṭ* n'a guère donné d'anthroponymes qu'en sud-sémitique. En arabe, *nbṭ* se dit de l'eau qui surgit, d'où le sens d' « apparaître ». *Nabaṭ(el)* signifiera donc « Dieu s'est manifesté »,

694. — La Nabatène et les pays voisins.

ou encore « a resplendi » (cf. *nabâṭu* en accadien).

Le groupe ethnique de Nabaṭu n'est pas à identifier aux Nabayate des Chroniques d'Assurbanipal (668-627) et au Nebayôt biblique (déjà Targ. Is., LX, 7). Les partisans de cette équation invoquent des exemples comme קטל hébreu et *qtl* arabe pour justifier le changement de dentale. On pourrait ajouter que l'arabe connaît un *nbt* signifiant « germer », « pousser », répondant au judéo-araméen *nbṭ*. L'argument reste pourtant ténu, car la troisième radicale de *Nebayôt* semble bien être le *yod*, le *-ôt* représentant une désinence. Il existe d'ailleurs une tribu « araméenne » dont le nom est donné par les listes assyriennes sous la forme Nabatu, et qui aurait donc plus de titres à représenter l'ancien Nabaṭu, n'était son habitat, situé du côté de la Mésopotamie (cf. par ex. Luckenbill, *Ancient Records...*, II, n° 274). Quant aux Nabayate, ils n'étaient pas en Édom (*Udume, loc. cit.*, n° 818), mais dans « un lieu éloigné », en plein désert, au voisinage des « Isammé, la tribu du dieu Atarsamaïn (Vénus des Cieux) » (n° 822 sq.), c.-à-d. au centre de l'Arabie. Ce qui répond à Is., LX, 7, qui associe Nebayôt à Qedar. Les autres mentions bibliques en font le fils aîné d'Ismaël, Qedar étant le second (Gen., XXV, 13; I Chron., I, 29), ainsi que le beau-frère d'Ésaü (XXVIII, 9; XXXVI, 3). Il s'agirait donc d'une tribu arabe, et qui aurait nomadisé au sud d'Édom jusqu'à l'époque perse, ce qui conviendrait aux anciens Nabatéens. Mais le caractère arabe des Nabayate n'est pas assuré, car leur roi, au temps d'Assurbanipal, s'appelle *Natnu*, un nom qui n'est pas plus arabe que le verbe *ntn*, mais qui conviendrait à une tribu araméenne. Nebayôt est certainement identique aux Nabayate, mais doit être différent de Nabaṭu. Si cette dernière tribu existait déjà au temps d'Assurbanipal, elle se trouvait sans doute encore en Arabie méridionale.

b) Les deux expéditions de 312. — La première apparition certaine des Nabatéens dans l'histoire a lieu en 312, lorsque Antigone, maître d'une grande partie de l'empire d'Alexandre, envoie deux expéditions successives pour soumettre les Nabatéens et s'emparer de la Roche (ἡ πέτρα), sans succès d'ailleurs. C'est Diodore de Sicile qui nous en a conservé le récit pittoresque (*Biblioth. Histor.* [= *B. H.*], XIX, 94-100). Ailleurs, il affirme que « les Arabes qui habitent cette contrée (la Nabatène) n'ont jamais pu être réduits en servitude, ni par les Assyriens autrefois, ni par les Mèdes et les Perses, ni même par les rois de Macédoine » (II, 48,5). Cette section ne visant pas uniquement les Arabes nabatéens, on ne saurait en déduire que les Nabayate des textes assyriens sont bien nos Nabatéens. Vers 312, « ils ne sont guère plus de dix mille » (XIX, 94,4). On a l'impression d'une tribu de formation relativement récente qui aura pris, au cours du IVe s., la relève des Qédarites et des Lihyanites en Idumée. Ils sont pasteurs, mais aussi caravaniers, « transportant jusqu'à la mer (Méditerranée) l'encens, la myrrhe et les aromates les plus précieux que leur livrent les convois venus de l'Arabie dite Heureuse » (XIX, 94,5).

Ajoutons que l'insuccès d'Antigone trouve un écho dans le dictionnaire d'Étienne de Byzance : « Môthô, village d'Arabie où Antigone le Macédonien mourut sous (les coups de) Rabilos le roi des Arabes, selon Ouranios au livre 5 (milieu du Ier s. av. J.-C.?). Ce qui désigne dans la langue des Arabes le lieu de la mort ». On corrige généralement Antigone en Antiochus (cf. Jacoby, *Die Fragm. der Griech. Hist.*, III C, I, 1958, p. 343), Josèphe rapportant qu'un roi des Arabes triompha d'Antiochus XII près de Cana et que le Séleucide y laissa la vie (*Ant.*, XIII, 391). Mais on verra plus bas que ce roi est Obodas Ier. J. T. Milik nous suggère l'interprétation suivante pour la notice d'Ouranios : Rabilos est l'ethnarque nabatéen au temps d'Antigone et le vainqueur d'Athénée, le chef de la première expédition ordonnée par Antigone. Sa troupe fut massacrée à une distance de 200 stades (37 km) de Pétra : vu la nature du récit de Diodore (XIX, 95, 1-5), on peut garder l'identification de Môthô avec Mautah à 85 km à vol d'oiseau de Pétra. Le toponyme pouvant signifier « la mort », une légende y aura fait mourir l'illustre diadoque responsable de l'expédition.

c) Sous les Lagides. — Pour le IIIe s., les papyri de Gerza, la Philadelphie du Fayum, nous apportent quelques données. En 259, la 27e année de Ptolémée II Philadelphe, l'agent égyptien Zénon consigne, lors d'une tournée à l'est du Jourdain, le montant des livraisons de blé « aux gens de Rabbel », τοῖς παρὰ Ῥαββήλου (C. C. Edgar, *Cat. du Musée du Caire, Zenon Papyri*, I, 1925, 59004, l. 6 sq.), J. T. Milik pense qu'il s'agit d'un successeur du Rabilos précédent. En tout cas, les Nabatéens sont nommément signalés au voisinage de l'Auranitide par un autre papyrus des archives de Zénon, qui note la dénonciation par un cocher de quelqu'un qui s'était abouché aux Nabatéens (G. Vitteli, etc, *Public. della Soc. Ital. per la ricerca dei Papiri...*, IV, 1917, p. 406, 21, l. 10-21). Ceux-ci vivent donc en marge de l'administration ptolémaïque.

2° *Les rois nabatéens.* — Les phylarques nabatéens sauront garder leur indépendance jusqu'aux temps d'Auguste et ce n'est qu'en 106 que la Nabatène se verra définitivement incorporée à l'Empire romain, sous le nom de Province d'Arabie. Nous ignorons à quelle date les chefs nabatéens prirent le titre de roi. Nos sources sont généralement indirectes (livres des Maccabées, *Guerre Juive* et surtout *Antiquités Judaïques*) et les inscriptions historiques encore rares. L'une d'elles, trouvée à Khalaṣah sur la piste d'Avdat à Gaza, mentionne un « Ḥaretat, roi de Nabaṭu », qu'il est difficile de dater. Elle n'est connue que par la photo d'un estampage mal retouché et F. M. Cross suggère l'Arétas de II Macc. (voir *infra*, *a*) ou un Arétas antérieur, l'écriture étant une cursive araméenne proche de celle du IIIe s. (*Journal of Biblical Literature* [= *J. B. L.*], 1955, p. 160, n. 25). C'est pour ce même siècle que penche J. T. Milik, qui discerne sur la photo des formes bien plus anciennes que celles vues par l'éditeur, A. Cowley (*Pal. Expl. Fund, Annual*, 1914-15, p. 145 sq.). Dès l'époque des premiers Ptolémées, la présence nabatéenne serait ainsi assurée du Negeb au Hauran. Pour ne pas bouleverser la désignation des Arétas, nous continuerons de dire Arétas Ier pour l'ethnarque de II Maccabées.

a) Arétas Ier. — En 168, l'ex-grand prêtre Jason se réfugie en Ammanitide, mais « accusé auprès d'Arétas, tyran des Arabes, il s'enfuit de la ville... et échoua en Égypte » (II Macc., V, 8). Les Arabes sont ici, comme souvent ailleurs, les Nabatéens. La leçon « de la ville » est celle des meilleurs mss de la *Vetus Latina* (*L* et *X*), réputée pour sa fidélité lorsqu'elle traduit les deutérocanoniques (le texte grec a « de ville en ville »). En ce cas, la « ville » ne peut être que Pétra. On notera le titre de tyran, qui désigne souvent les dynastes de l'époque séleucide. Celui de Pétra paraît être resté totalement indépendant des rois d'Antioche, qui, vers 200 avant notre ère, avaient repris aux Lagides le sud de la Syrie et la Palestine.

En 163, c'est à trois jours de marche dans le désert, à compter du Jourdain, que Judas Maccabée

et sa troupe, en route vers le Hauran, « rencontrent les Nabatéens, qui les accueillent avec des sentiments pacifiques » (I Macc., v, 25). Les « Arabes » du récit parallèle de II Macc., xii, 10-12 sont identiques à nos Nabatéens, mais nous y lisons des détails inédits : il y eut d'abord une attaque par surprise, soutenue par 500 cavaliers et 5 000 fantassins arabes. Cela n'alla sans doute pas sans dommage, car le fait est passé sous silence par I Macc. Ajoutons que « le phylarque... qui avait causé beaucoup de mal aux Juifs » (II Macc., viii, 32) pourrait fort bien être le cheikh de ces Nabatéens. Ils étaient nomades, car la paix conclue, ils se retirèrent sous la tente. Ils étaient aussi pasteurs, car ils s'engagèrent à fournir du bétail à Judas (II Macc., xii, 11 sq.). Trois ans plus tard, c'est Jonathan traqué par Bacchidès qui envoie chez « ses amis les Nabatéens son frère Jean pour leur confier ses bagages ». Mais près de Madaba un clan des benê-Amraï, autre peuplade arabe, fond sur la caravane et s'empare du tout (I Macc., ix, 35 sq.). Les Nabatéens que tentait de rejoindre Jean se trouvaient sans doute sur la frange orientale de Moab. Ils étaient également actifs à l'autre extrémité de leur domaine, sur la mer Rouge, car il faut faire remonter à Agatharchide (entre 130 et 110 av. J.-C.) la notice de Diodore sur les Nabatéens qui habitent la rive orientale du golfe Léanitique (liḥyanite, donc la mer Rouge) et une partie de l'arrière-pays. Ils élèvent de grands troupeaux et autrefois vivaient honnêtement. Mais une fois que les rois d'Alexandrie eurent ouvert cette mer à la navigation, les Nabatéens se firent corsaires. Ils furent capturés par une flotte de quadrirèmes (*B. H.*, iii, 43, 4-5).

b) Rabbel Ier. — C'est ici qu'Isidore Lévi (cf. J. Cantineau, *Le nabatéen*, i, p. 8) situait le Rabbel de l'inscription *C. I. S.*, ii, 349, où il est dit qu'un personnage dont le nom est perdu avait érigé au roi Rabbel une statue, et que le fils ou le petit-fils de ce personnage (d'après une restitution que nous suggère J. T. Milik) l'a remise à neuf « en l'an 18 d'Arétas le roi ». Vu le type de l'écriture, seul Arétas III est à retenir ici (donc vers 67). Un intervalle de 40 ou même 50 ans entre l'érection et la restauration est plausible, et il n'est pas nécessaire de faire de ce Rabbel le prédécesseur immédiat d'Arétas III et le vainqueur d'Antiochus XII, soi-disant visé par la notice d'Étienne de Byzance sur Môthô. L'inscription ne conserve que le T final du nom du père de Rabbel, donc ʿObodat ou Ḥaretat : ce dernier serait Arétas Ier. Pour le « dieu de Rabbel » de l'inscription *C. I. S.*, ii, 218, voir col. 987.

c) Arétas II. — Vers 100 av. J.-C., les habitants de Gaza, assiégés par Alexandre Jannée, mettent leur espoir en Arétas, roi des Arabes, mais la ville est prise avant qu'il ne puisse intervenir (*Ant.*, xiii, 358-363). Josèphe met le siège en relation avec le départ de Palestine de Cléopâtre III, qui mourut peu après, en oct. 101. Le siège ne saurait donc être daté de la mort d'Antiochus VIII Grypus, en 96, bien que Josèphe la mentionne immédiatement après. Durant les vingt-cinq ans qui s'écouleront jusqu'à l'arrivée de Tigrane, les fils de Grypus seront aux prises avec son frère Antiochus IX Cyzicène et le fils de ce dernier, Antiochus X Eusèbe, ou se déchireront entre eux. C'est dans ce contexte que Trogue Pompée situe Erotimus, le roi des Arabes qui envoie ses sept cents fils *(sic)* piller la Syrie et l'Égypte (dans l'*épitomé* de Justin, XXXIX, v). Il s'agit de notre Arétas ou d'Arétas III, le nom d'Erotimus (Ἡρότιμος) ayant pu être choisi comme l'équivalent hellénique de celui de Ḥaretat. Les relations d'Arétas II avec Gaza expliquent qu'on ait trouvé dans cette ville aussi bien qu'à Pétra des monnaies de bronze, sans légende, avec une tête casquée qui n'est pas celle des rois suivants, et que leur style a permis d'attribuer à l'époque de notre Arétas. Ce serait le premier roi nabatéen à avoir battu monnaie (E. S. G. Robinson, *The Numismatic Chronicle*, 1936, p. 290 sq. et pl. xvii).

d) Obodas Ier. — Peu après l'affaire de Gaza, le roi des Arabes s'appelle Obodas. Vers 93, il défait Alexandre Jannée à Garada en Gaulanitide (*Ant.*, xiii, 375). Non loin de l'entrée de la gorge qui mène à Pétra, s'ouvre un triclinium rupestre avec une double dédicace. La seconde est datée de « l'an 1 de ʿObodat, roi de Nabaṭu, fils de Ḥaretat, roi de Nabaṭu » (G. Dalman, *Neue Petra-Forschungen*, n° 90). L'archaïsme de l'écriture a permis l'identification de cet ʿObodat avec notre Obodas Ier, qui se trouve donc être le fils d'Arétas II. La présence d'Obodas en Gaulanitide s'explique par le fait que Jannée venait de conquérir la Moabitide et la Galaaditide. Vers 90 il les rend « au roi des Arabes » (*Ant.*, xiii, 382), pour ne pas être contraint de lutter sur deux fronts : Démétrius III, qui régnait à Damas, avait en effet envahi la Samarie. Mais le roi séleucide ne tarde pas à se retirer et, en 88/87, il est remplacé à Damas par son frère Antiochus XII, qui y frappe monnaie durant deux ans. Antiochus fait deux fois campagne contre les Arabes : la seconde fois, en 85, il passe par la côte palestinienne, Alexandre Jannée essayant vainement de lui barrer la route à hauteur de Joppé (Jaffa). Le roi des Arabes se dérobait, entraînant les Syriens dans le Negeb. Brusquement il attaque avec dix mille cavaliers. La bataille est indécise, quand Antiochus tombe, mortellement blessé. Les Syriens s'enfuient vers un bourg non identifié, du nom de Kana, où presque tous périssent de faim (*Ant.*, XIII, 99-102; *Guerre juive*, I, 387-391). Le roi des Arabes dont parle Josèphe doit être celui qu'il a mentionné en dernier lieu, à propos de l'affaire de Garada, à savoir Obodas Ier. Cette victoire sur un séleucide n'a pu manquer de frapper l'imagination des Nabatéens, et J. T. Milik estime que la notice d'Étienne de Byzance sur « Oboda, bourg des Nabatéens, où selon Ouranios *(Arabica V)*, le roi Obodès, qu'ils déifient, est enseveli » s'applique à notre Obodas, et non, comme on le pense communément, à Obodas II, que Strabon nous dépeindra comme un roi fainéant. Il rapproche le titre de *'lh'*, « dieu », qui suit le nom d'Obodas dans des inscriptions, de ceux de *theos*, porté par Démétrius III, et de « Dionysos Épiphane », pris par Antiochus XII. Il note que le nom de *ʿAbdʿobodat*, « Serviteur-de-Obodat », est déjà celui du père du Wahbilâhay, qui, en l'an 1 de notre ère, grave l'épitaphe *C. I. S.*, ii, 198. Ajoutons que selon certains savants, Ouranios a écrit ses *Arabica* au milieu du ier s. av. J.-C. Les fouilles entreprises à Avdat, l'ancienne Oboda, ont mis au jour les restes d'un temple nabatéen dédié en 268 ap. J.-C. à Zeus-Obodas et à Aphrodite, lequel se substitua sans doute à un sanctuaire plus ancien. Mais il n'est plus certain que la grotte funéraire, aménagée en ce même iiie s., ait été le mausolée du roi déifié. En tout cas, au témoignage de la numismatique et de l'abondante céramique analysée par les fouilleurs, le site est occupé dès le iiie s. avant notre ère.

C'est au tournant du second siècle et du premier que leur écriture permet de rattacher les graffites tracés par « Mas'ûdu, roi de Liḥyân » lors d'un déplacement entre Teima et Ḥegra (*Mission...*, ii, insc. nab. nos 334, 335, 337). Ce passage de l'écriture liḥyanite à celle des Nabatéens indique-t-il un changement de dynastie au profit de ces derniers, alors

en pleine expansion ? En tout cas, les nouveaux maîtres n'auront pas régné longtemps, car ils n'ont pas laissé d'autres inscriptions, du moins en nabatéen.

e) Arétas III Philhellène. — Tel est le titre que porte le fils d'Obodas sur les bronzes frappés à Damas où il régna de 84 à 72 (fig. 695,1). Cette filiation est assurée, nous fait observer J. T. Milik, par la notice d'Étienne de Byzance sur la ville d'Auara (entre Pétra et Aila), fondée par un Arétas fils d'Obodas, séquence qui ne se vérifie que pour Obodas Ier et Arétas III (Arétas IV n'est pas le fils d'Obodas II). Arétas III s'installa à Damas à la prière des autorités de la ville, désireuses de tenir à l'écart l'entreprenant tétrarque de Chalcis (dans l'Antiliban), Ptolémée fils de Mennaios. Environ six ans avant la mort de Jannée, donc vers 82, le roi nabatéen envahit la Palestine et triompha d'Alexandre Jannée à Adida, à l'est de Lydda. Il imposa un traité au roi juif (*Ant.*, XIII, 392, cf. 393 et 398). Mais Alexandre remporte à nouveau des succès, particulièrement en Syrie méridionale où il s'empare de Dion (en Batanée), de Séleucie et Gamala (en Gaulanitide), sans doute aux dépens d'Arétas. En tout cas, ce dernier perd douze villes en Moabitide et Idumée, ainsi que les ports qu'il

695. — Monnaies : rois nabatéens, denier de Scaurus, types cultuels.

1. Bronze figurant Arétas III. Revers : la Fortune de Damas et « du roi Arétas Philhellène », d'après Newell, *Late Seleucid Mints...*, 1939, p. 92 sq. et pl. XVI, 146, λ. — 2. Denier figurant Arétas III *(Rex Aretas)* et son dromadaire; en haut : « *M*(arcus) *Scau*(rus) *æd*(ilis) *cur*(ulis) », d'après Grueber, *Coins of the Roman Republic in the British Museum*, I, p. 483 sq. et pl. XLVIII, 14. — 3. Didrachme de Malichos Ier. Revers : « le roi Maliku, roi de Nabaṭu, an 1 (?) », d'après Dussaud, *Numismatique des rois de Nabatène*, n° 8 et pl. I, 6. — 4. Didrachme d'Obodas II et de son épouse. Revers : « le roi 'Obodat, roi de Nabaṭu, an 3 », d'après Dussaud, *op. cit.*, n° 9 et pl. I, 7. — 5. Drachme d'Obodas II : « 'Obodat, roi de Nabaṭu, an 18 ». Revers : Obodas et son épouse, d'après Dussaud, *op. cit.*, n° 13 et pl. I, 10. — 6. Drachme d'Arétas IV : « Ḥaretat, roi de Nabaṭu qui aime son peuple ». Revers : « Ḥaldu, reine de Nabaṭu, an 1 », d'après Dussaud, *op. cit.*, n° 17 et pl. II, 1. — 7. Bronzé d'Arétas IV. Revers : la Fortune de Pétra (bénissant); « Ḥaretat, roi de Nabaṭu, an... », d'après Hill, *Arabia...*, p. 9, n° 24 et pl. II, 8. — 8. Drachme de Malichos II : « le roi Maliku r[oi de Nabaṭu, an...] ». Revers : « Shuqailat sa sœur (= son épouse), reine de Nabaṭu », d'après Dussaud, *op. cit.*, n° 60 et pl. IV, 3. — 9. Drachme de Rabbel II : « le roi Rabbel, roi de Nabaṭu, an... » Revers : « Gumullat sa sœur (= son épouse), reine de Nabaṭu », d'après Milik et Seyrig, *Trésor monétaire de Murabba'ât*, dans *Revue Numismatique*, 1958, p. 21, n° 71 et pl. II. — 10. Bronze de Rabbel II et de Shuqailat sa mère. Revers : « Rabbel, Shuqailat sa mère », entre deux cornes d'abondance, d'après Dussaud, *op. cit.*, n° 65 et pl. IV, 6. — 11. Grand bronze de Boṣrâ : « Dousarès des Bostréniens » (avers : buste de Commode); d'après Hill, Adraéniens, an 150 » (= 255/6) (avers : buste de Gallien); d'après Hill, *op. cit.*, p. 15, n° 2 et pl. III, 5. — 12. Grand bronze de Der'â : bétyle hémisphérique sur son *môtab* (siège); « des bronze de Boṣrâ : trois bétyles sur un *môtab*, surmontés d'offrandes : « jeux de Dusarès, colonie et métropole des Bostréniens » (avers : bustes de Dèce et d'Herennius); d'après Hill, *op. cit.*, p. 26, n° 48 et pl. IV, 12.

pouvait avoir sur la Méditerranée, en particulier Gaza, Raphia et Rhinocolure (*Guerre*, I, 104 sq.; *Ant.*, XIII, 393-397, cf. XIV, 18; le Syncelle, I, p. 558 sq. de l'éd. Dindorf, mentionne aussi Gadara, Abila, Hyppos parmi les villes « macédoniennes » prises par Jannée; contre les Nabatéens et les Ituréens, il aurait envoyé le général galiléen Digaios). La veuve de Jannée, Alexandra, sut, elle aussi, contenir les Nabatéens (*Ant.*, XIII, 409), mais les grands de son royaume menacent de se réfugier chez « l'Arabe Arétas » si elle ne met pas un terme aux entreprises de leurs ennemis, les Pharisiens (*Ant.*, XIII, 414). En 72/71, le roi arménien Tigrane occupe Damas, qu'il contrôle jusqu'en 70/69 (monnaies). Apprenant que Lucullus a envahi son royaume, il quitte la Syrie (*Ant.*, XIII, 419-421). C'est alors seulement qu'Alexandra aura envoyé son fils Aristobule à Damas « contre Ptolémée fils de Mennaios, dont le voisinage pesait à la ville », mais l'expédition n'eut pas de lendemain (*Ant.*, XIII, 418). Pour l'an 70-69, on a une monnaie frappée au nom des « Damascènes », ce qui implique l'autonomie de la ville, et aucun indice ne suggère un retour des Nabatéens. En 67, Alexandra meurt, et son aîné Hyrcan est bientôt écarté du trône par le cadet, Aristobule. Hyrcan avait comme conseiller un Iduméen du nom d'Antipater, qui avait épousé Kypros, une noble nabatéenne, et c'est d'eux que naquirent Hérode et Salomé (*Guerre*, I, 181). Sur les instances d'Antipater, Hyrcan se réfugie auprès d'Arétas, à Pétra où était son palais, précise Josèphe. Moyennant la promesse de restituer les douze villes prises aux Arabes par Jannée (voir *supra*), Hyrcan et Antipater décident Arétas à marcher contre Aristobule. A la tête de 50 000 hommes, le roi nabatéen défait l'armée d'Aristobule, qui s'enferme dans Jérusalem, dont le siège commence vers Pâques 65. Pendant ce temps, l'avance romaine en Orient se poursuit. Lollius et Metellus arrivent à Damas. Ils sont bientôt rejoints par l'envoyé de Pompée, Scaurus, qui continue sa route vers la Judée. Scaurus prend le parti d'Aristobule et enjoint à Arétas de lever le siège et de se retirer, sous peine d'être déclaré ennemi du peuple romain. Aristobule passe à l'attaque et Arétas et Hyrcan sont vaincus dans la vallée du Jourdain, au Papyrôn, en l'an 64 (*Ant.*, XIV, 14-33; *Guerre*, I, 124-130).

La même année, Pompée crée à Antioche la province de Syrie, et au printemps suivant il est à Damas. Il décide de marcher contre les Nabatéens, sans doute pour les incorporer à la nouvelle province (XIV, 46 et 48), mais bientôt se dirige vers Jérusalem, dont il s'empare en été ou en automne 63. Il quitte l'Orient après avoir confié la province de Syrie à Scaurus, avec mission de réduire les Nabatéens. Dès 62 sans doute, Scaurus se met en campagne « contre Pétra d'Arabie », dont il pille les environs, faute de pouvoir forcer les entrées de la ville. Antipater s'entremet et finalement Arétas promet une indemnité, 300 talents garantis par Antipater (*Ant.*, XIV, 80 sq.). En 58, Scaurus frappera à Rome des deniers où Arétas figure genou en terre aux côtés de son chameau (fig. 695, 2). Nous savons par Appien (*Syriakè*, 51) que les deux premiers successeurs de Scaurus, Marcius Philippus (61-60) et Lentulus Marcellinus (59-58), « passèrent leur temps à repousser les incursions de leurs voisins arabes ».

f) Malichos Ier. — C'est en 56 au plus tard que ce roi monta sur le trône. Une des trois monnaies qu'on possède de lui porte en effet le chiffre 28 et son successeur Obodas II a régné au moins 20 ans, sa mort se situant en hiver 9/8 (voir G. F. Hill, *Cat. du Brit. Mus., Arabia...*, p. XIII sq. et J. T. Milik, art. à paraître dans *Syria*, avec la troisième monnaie, un bronze inédit). Nous verrons plus bas que les arguments numismatiques n'imposent pas l'existence d'un Obodas entre Arétas III et Malichos Ier. En tout cas, lorsqu'en 55 Gabinius, proconsul de Syrie depuis deux ans, « marcha contre la ville des Nabatéens et triompha d'eux par les armes » (*Ant.*, XIV, 103), le roi de Pétra ne pouvait être que Malichos. Son royaume ne paraît pas avoir profité des amputations que Pompée et Gabinius firent subir à celui des Hasmonéens. Les villes non judéennes, et en particulier Gaza, furent en effet déclarées libres, ne relevant plus que du gouverneur d'Antioche (*Ant.*, XIV, 74 sq. et 88-91). Au début de 47, le condottiere Mithridate de Pergame arrivait à Péluse avec des renforts pour César, en difficulté à Alexandrie. Antipater rejoint Mithridate et réussit « à faire venir d'Arabie des alliés importants » (*Ant.*, XIV, 128). Parmi eux, il faut compter « le roi des Nabatéens Malchus », à qui César « demanda des cavaliers » (*Bellum Alexandrinum*, I).

Antipater périt emploisonné en 43, et son fils Hérode le remplace comme ministre auprès du grand prêtre et ethnarque Hyrcan. Mais en 40 les Parthes sont à Jérusalem et Hérode, partisan d'Antoine et des Romains, tente de se réfugier auprès de Malichos, auquel il demande la restitution de prêts consentis par Antipater. Malichos fait la sourde oreille. Hérode renonce à se rendre à Pétra et gagne Alexandrie et enfin Rome, où le Sénat lui confère le titre de roi (*Ant.*, XIV, 379-380 et *Guerre*, I, 267, 274-285). Nous sommes à la fin de l'an 40 et dès l'année suivante, les Parthes sont chassés par Ventidius, qui taxe d'une forte somme le roi Malichos, coupable d'avoir aidé les envahisseurs (Dion Cassius, XLVIII, 41, 5). Pour satisfaire partiellement Cléopâtre, Antoine lui donne en 34 les plantations de baumiers de Jéricho et la partie « de l'Arabie des Natabéens qui s'incline vers la mer extérieure » (Plutarque, *Antoine*, XXXVI, 2; cf. Dion Cassius, XLIX, 32, 5; *Ant.*, XV, 92 et *Guerre*, I, 360 sq.). Cette mer est « extérieure » à la Méditerranée, la mer intérieure. Il peut donc s'agir de ports sur la mer Rouge, de laquelle il sera question plus bas, ou sur la mer Morte, dont le bitume était l'objet d'une exploitation fructueuse. Malichos continue de les administrer, et en verse le revenu, 200 talents, à Cléopâtre. Hérode se porte garant pour le roi nabatéen (*Ant.*, XV, 96, 107 et 132), qui mit bientôt beaucoup de mauvaise volonté à s'acquitter, si bien qu'Antoine obligea Hérode à prendre les armes contre Malichos. La première partie de la campagne semble bien s'être déroulée dans la région du Hauran, et resta indécise. Par contre, au printemps de 31, Hérode réussit à écraser l'infanterie et la cavalerie du général nabatéen Elthemos, concentrées près de Philadelphie, l'actuelle Ammân. Les vaincus proclamèrent Hérode patron *(prostatès)* de leur peuple (*Ant.*, XV, 107-160).

La bataille d'Actium (2 sept. 31) livra l'Empire à Octave. Hérode, craignant que le vainqueur d'Antoine ne le dépossédât au profit d'Hyrcan, fit étrangler le vieillard, dont le seul crime était d'avoir demandé par lettres asile à Malichos, lequel lui avait envoyé une réponse favorable (*Ant.*, XV, 161-178). Ce dernier avait également des raisons d'être inquiet, puisqu'il avait envoyé des troupes à Antoine à la veille d'Actium (Plutarque, *Antoine*, LXI, 2). Incidemment Josèphe rapporte que Cléopâtre avait fait « supprimer l'Arabe Malichos » (*Guerre*, I, 440, où le fait se situerait avant 35 !). Après Actium, la chose n'était guère en son pouvoir et c'est plutôt Malichos qui lui porta un coup fatal, pour obtenir son pardon d'Octave. En effet les « Arabes du pays de Pétra » réussirent à brûler les premiers des navires que la reine faisait traîner à grand-peine de la Médi-

terranée jusqu'au golfe de Suez, pour échapper à Octave (Plutarque, *Antoine*, LXIX, 2 sq.; cf. Dion Cassius, LI, 7, 1). Fin août 30, Cléopâtre se donnait la mort et désormais l'Égypte fut soumise à un préfet romain. Quant à Hérode, non seulement il garda sa couronne, mais vit son territoire agrandi de Gadara et Hippos en Décapole et de plusieurs ports méditerranéens, dont Gaza (*Guerre*, I, 396). C'était restreindre d'autant l'aire d'influence des Nabatéens.

g) Obodas II. — Si Malichos Ier ne disparut pas victime de Cléopâtre en l'an 30, il ne lui survécut pas longtemps. En effet son successeur Obodas II frappa monnaie durant vingt ans et mourut, nous l'avons vu, dans l'hiver 9/8 av. J.-C. Ses drachmes pèsent en moyenne quatre grammes et demi — la moyenne des deniers et drachmes attiques contemporains n'est que de trois et demi — et portent la légende nabatéenne : *'Obodat, roi de Nabaṭu, an...* (fig. 695,5). Mais il existe aussi quelques didrachmes de poids phénicien (soit 6 gr 5) avec la légende : *'Obodat le roi, roi de Nabaṭu, an deux, trois* (fig. 695,4), *cinq, six* (cette dernière pièce inédite). On répartit généralement ces pièces entre deux Obodas différents, le second étant pour G. Hill (*Cat. Brit. Mus., Arabia...*, p. XIV) l'Obodas des drachmes et pour R. Dussaud un Obodas IV, successeur d'Arétas IV (*La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1955, p. 53 sq.). Mais nous verrons (col. 916) qu'il n'y a pas de place pour loger cet Obodas IV et si l'on tient absolument à faire une distinction basée sur le style des types, on laissera les drachmes à notre Obodas II et on assignera l'ensemble des didrachmes à un seul roi, dont les six ans de règne peuvent à la rigueur s'insérer entre 62 et 56 av. J.-C. Cette dernière date, nous l'avons vu, est la plus basse possible pour le début du règne de Malichos Ier. L'une de ses trois monnaies est précisément un didrachme très semblable à ceux au nom d'Obodas, et sur lequel la date avait été lue 21 ou 30 par Hill, mais que J. T. Milik interprète comme š(nt) I, *an 1* (fig. 695,3), ce qui serait en faveur d'un Obodas immédiatement antérieur. Si l'on maintient l'interprétation de Hill, on attribuera les didrachmes litigieux au début du règne de notre Obodas II.

En 27, Octave devient Auguste et la Syrie reçoit désormais un légat d'Auguste comme gouverneur, mais la Nabatène n'était pas formellement incorporée dans cette province impériale. Deux ans plus tard, Rome eut recours aux Nabatéens. Désireux de contrôler le commerce de la mer Érythrée (Océan Indien et mer Rouge), l'empereur envoie le préfet d'Égypte, Aelius Gallus, en Arabie Heureuse, à la tête de dix mille hommes, dont mille nabatéens. Ceux-ci étaient commandés par le premier ministre Syllaios, chargé de guider l'expédition. Elle débarqua en Arabie à Leukè Kômè, « marché important en terre nabatéenne ». Strabon, qui nous a laissé un récit circonstancié de cette mémorable campagne, prétend qu'on aurait mieux fait de prendre la voie de terre, les caravanes faisant sans difficulté le trajet de Pétra à Leukè Kômè. Il ajoute que du temps de Gallus les marchandises débarquées à ce port et convoyées à Pétra étaient ensuite acheminées jusqu'à Rhinocolure (un port au sud de Gaza), mais que maintenant (vers 20 ap. J.-C.), le débarquement se fait sur la rive opposée du golfe arabique, à Myos Hormos, d'où une piste mène les caravanes jusqu'à Coptos sur le Nil, que l'on redescend pour gagner Alexandrie (*Geographica*, XVI, IV, 23). C'est dire qu'Auguste avait alors réussi à détourner de la Nabatène une large partie du commerce des Indes et de l'Arabie Heureuse. Ce fait marque pour Pétra le début de la décadence, tout comme l'annexion par les Sassanides des ports du Golfe persique tarira deux siècles plus tard les sources de la prospérité de Palmyre. La localisation la plus probable du port de Leukè Kômè est le delta du wâdî Ḥamdh, où Burton a découvert en 1878 un petit temple. De là, on gagne facilement Ḥegra par une série de wâdî qui prolongent vers le nord-est le wâdî Ḥamdh (Moritz, dans Pauly-Wissowa, XII, 2262; cf. Philby, *The Land of Midian*, 1957, carte et p. 248 sq. et 213 : les localisations plus au sud qu'il rappelle sont à écarter, si le wâdî Ḥamdh constituait, comme il le suggère avec bonheur, le *limes* méridional de la Nabatène, *The Middle East Journal*, IX, 1955, p. 128 et carte). Déjà très éprouvées, les troupes passent l'été et l'hiver à Leukè Kômè, puis « elles mirent de nombreux jours pour atteindre les terres d'Arétas, un parent d'Obodas », quelque part entre Ḥegra et Médine ou la Mecque. Ce trait confirme le caractère arabe de la dynastie nabatéenne.

On arriva enfin sous les murs de Marsiaba (Marîb de Saba, J. Pirenne, *Le royaume sud-arabe de Qatabân et sa datation*, 1961, p. 110 sq.), mais faute d'eau on dut en lever le siège. Gallus fit retour par une autre piste, et deux mois après, ce qui restait du corps expéditionnaire embarqua à Ḥegra pour Myos Hormos. Ḥegra, dont le nom est restitué d'après la variante « Hugras » et la notice d'Étienne de Byzance *(Egra... sur le golfe Élanitique)*, est selon Strabon un village relevant d'Obodas. On cherchera donc ce port au nord de Leukè Kômè, par ex. à Weǧh, en relation avec la Ḥegra de l'intérieur, à laquelle le port sera redevable de son nom. De Myos Hormos Gallus prend la voie qui drainera bientôt le trafic érythréen, c.-à-d. celle de Coptos et du Nil jusqu'à Alexandrie. Strabon se fait l'écho de la déception de Gallus et attribue ce qu'il considère comme un échec à la fourberie de Syllaios, qui aurait volontairement égaré le corps expéditionnaire (IV, 24). Les historiens ne partagent pas tous son jugement.

Entre 30 et 23, Obodas fut durant quelque temps maître de l'Auranitide, l'actuel djebel Druze. C'est ce qui ressort d'*Ant.*, XV, 343-353 : les Arabes à qui Zénodore vend cette région montagneuse pour cinquante talents (*Ant.*, XV, 352) ne peuvent être que les Nabatéens. Ce Zénodore est le tétrarque de Chalcis, le fils du Lysanias à qui Antoine avait ôté la vie pour donner ses États à Cléopâtre (fin 37). Après Actium, Auguste les rendit à Zénodore, mais en 23 il confia à Hérode la portion orientale de la tétrarchie, à savoir l'Auranitide, la Trachonitide (c.-à-d. les nappes de lave en direction de Damas) et la Batanée (la plaine à l'ouest du djebel Druze). Malgré leurs efforts, les Nabatéens ne purent récupérer l'Auranitide, et en 20, date de la mort de Zénodore, Auguste donna même à Hérode les territoires de la tétrarchie situés « entre la Galilée et la Trachonitide, Oulatha (le canton du lac Houlé), Panias (la future Césarée de Philippe) et la région environnante » (*Ant.*, XV, 360). Cette cession comprenait sûrement la Gaulanitide, si bien que les Nabatéens se voyaient complètement isolés, au moins géographiquement, du reste de l'Iturée et de la Damascène. La rive orientale du Jourdain et de la mer Morte, sans doute depuis Amathonte jusqu'à Machéronte, relevait également d'Hérode, car il y avait installé son frère Phéroras, auquel Auguste accorda à la même occasion le titre de tétrarque de Pérée (cf. *Ant.*, XV, 362; *Guerre*, I, 483 et 586). La plupart des villes de la Décapole restaient rattachées à la province de Syrie, mais la majeure partie de la Moabitide et l'Idumée à partir de Bersabée devaient être nabatéennes.

Obodas était trop dépourvu d'énergie pour s'oppo-

ser à l'expansion juive. Syllaios, son tout-puissant ministre, n'y réussit pas davantage, malgré son habileté. En l'an 12, alors qu'Hérode était en Italie, la Trachonitide se révolte, mais les généraux d'Hérode en viennent à bout (*Ant.*, XVI, 130). Peu après Syllaios tente de s'immiscer dans les affaires juives d'une autre manière : il demande à Hérode la main de sa sœur Salomé. Le roi juif refuse, malgré l'insistance de Salomé. Leur idylle secrète dura jusque vers l'an 6, quand Hérode y mit fin en mariant sa sœur à un certain Alexas (*Ant.*, XVI, 220-225; XVII, 10; *Guerre*, I, 487, 534, 566). L'inimitié de Syllaios se manifesta par l'accueil qu'il réserva à une quarantaine de chefs de bande qui avaient pu s'enfuir de Trachonitide après l'échec de leur révolte : il leur donna une place forte, Raëpta, d'où ils faisaient des incursions en Judée et en Coelé-Syrie. Raëpta était donc située quelque part en Ammanitide. Hérode finit par porter l'affaire devant le légat Saturninus, en fonctions depuis l'an 9 av. J.-C. Sommé de livrer à Hérode les mutins et de lui rendre dans les trente jours un prêt de soixante talents autrefois consenti à Obodas, Syllaios se déroba et partit pour Rome. Hérode pénétra en territoire nabatéen, arriva au bout de trois jours à Raëpta, où il s'empara du fort et des chefs de bande, puis mit hors de combat une troupe nabatéenne arrivée sur les lieux. Elle perdit son capitaine, Nakebos et 25 hommes (*Ant.*, XVI, 273-285). Cette expédition punitive semble avoir été faite sans l'accord de Rome (Nicolas de Damas, *Autobiographie*, fragm. 136; F. Jacoby, II A., p. 422) et Syllaios, reçu par Auguste, parla de 2 500 morts. Hérode perdit la faveur de l'empereur. Durant le séjour de Syllaios à Rome, Obodas mourut (hiver 9/8) et « Énée, qui changea ensuite son nom pour celui d'Arétas, prit le pouvoir en Arabie », sans en référer à Auguste. Le nouveau roi n'était pas fils d'Obodas, car « Énée » n'est pas un nom dynastique. Syllaios attisa la colère de l'empereur, qui refusa les présents d'Arétas. Ce dernier les accompagnait d'une lettre où il accusait Syllaios de divers méfaits, dont la mort par empoisonnement d'Obodas (*Ant.*, XVI, 286-299).

Ajoutons qu'en se rendant à Rome, Syllaios avait fait graver deux dédicaces bilingues (nabatéen et grec) à Dûshara, pour le salut d'Obodas, l'une à Milet datée de janvier et l'autre (inédite) à Délos, datée de février de l'an 20 ou 21 du roi (J. T. Milik). Syllaios, en nabatéen Shullaï, y est dit « frère du roi », c.-à-d. son vizir.

h) Arétas IV (— 8 à 40). — Auguste finit par reconnaître Arétas, et cela grâce au conseiller d'Hérode, Nicolas de Damas. En justifiant Hérode devant l'empereur, Nicolas réussit à le convaincre de la fourberie de Syllaios (*Ant.*, XVI, 335-355). Ce dernier put cependant revenir à Pétra. Il fit périr Soaïmos et d'autres notables nabatéens et tenta de faire assassiner Hérode. Cela se passait vers 6 av. J.-C., Saturninus étant encore légat. Syllaios dut retourner à Rome pour se justifier (*Ant.*, XVII, 52-57 et *Guerre*, I, 374-377). Josèphe arrête là son récit, mais nous savons par Strabon que Syllaios fut décapité (XVI, IV, 24; cf. Nicolas de Damas, *Autobiographie*, fr. 136; F. Jacoby, II A, p. 423). Comme grief, Strabon met en avant la conduite de Syllaios lors de l'expédition de Gallus, mais cette affaire était alors vieille de vingt ans. Au printemps de l'an 4 av. J.-C., Hérode meurt et une révolte éclate bientôt. Arétas envoie des fantassins et des cavaliers au légat Varus pour l'aider à la réprimer, mais les Nabatéens se livrent au pillage et sont congédiés (*Ant.*, XVII, 287-290 et *Guerre*, II, 68-76). A la fin de l'année, Auguste confirme le testament d'Hérode, son fils Archélaüs recevant la Judée, l'Idumée et la Samarie, mais avec le simple titre d'ethnarque. Son frère Antipas devient tétrarque de la Pérée et de la Galilée et un autre frère, Philippe, tétrarque de la Batanée, de la Trachonitide et de l'Auranitide, ainsi que du pays de Panias et de la Gaulanitide; Gaza ainsi que Gadara et Hippos, villes de la Décapole, étaient rattachées à la Syrie (*Ant.*, XVII, 317-323; cf. 189; *Guerre*, II, 93-100). Arétas n'agrandissait donc pas ses États. Pour la période qui suit, Josèphe, privé de sa source principale, à savoir Nicolas de Damas, ne nous offre plus qu'un récit très lacunaire. En 6 ap. J.-C., Archélaüs est déposé et remplacé par un gouverneur romain sous le contrôle du légat de Syrie.

Arétas donna l'une de ses filles, sans doute la Sha'ûdat de *C. I. S.*, II, 354, en mariage à Hérode Antipas, mais vers 27 le tétrarque juif décida de la répudier pour prendre comme femme sa belle-sœur et nièce Hérodiade (Matth., XIV, 3sq.). La fille d'Arétas en eut vent et se rendit à Machéronte, à la limite méridionale de la Pérée. De là, elle passa en Nabatène et se hâta vers Pétra, escortée par les stratèges des districts successifs qu'elle traversait (*Ant.*, XVIII, 109-112). Le premier fut 'Abd'obodat ou son père Itaïbel, qui à eux deux avaient occupé cette charge durant trente-six ans, lorsqu'en 38 ap. J.-C. 'Abd'obodat érigea une tombe à son père et à son frère (*C. I. S.*, II, 196). A lire Josèphe, Arétas aurait attendu dix ans avant de venger sa fille. En effet, l'historien juif mentionne peu avant le décès de Tibère la querelle que le roi nabatéen chercha à Hérode Antipas. Arétas envahit le territoire de Gamala, au nord du Yarmuk, qui formait dans ces parages la limite sud de la tétrarchie de Philippe. Par suite de la défection de soldats originaires de la tétrarchie qu'avait embauchés Hérode, les généraux de ce dernier furent battus par ceux d'Arétas. Informé par Hérode de cette violation territoriale, Tibère ordonna à son légat Vitellius de marcher contre Arétas. L'ordre n'eut pas de suite, car il fut suspendu par la mort de l'empereur en mars 37 (*Ant.*, XVIII, 113-125). Cette présentation se heurte au fait qu'Hérode n'avait plus de raison, après la mort de son frère Philippe en 34, de défendre contre Arétas la tétrarchie de son frère défunt, puisqu'elle avait été rattachée par Tibère à la province de Syrie (*Ant.*, XVIII, 106-108). Aussi a-t-on voulu corriger le texte de Josèphe : au lieu de Gamalitide ou Gamalique, il faudrait lire Galaaditide. Mais alors le détail sur les transfuges originaires de la tétrarchie se comprend moins bien. Peut-être faut-il dissocier dans le temps la violation des frontières et l'ordre de Tibère, que de nouveaux griefs auront achevé d'irriter. Si la vengeance d'Arétas a suivi d'assez près l'affront, on s'explique la présence de troupes hérodiennes dans la tétrarchie de Philippe, et aussi le fait que les Juifs, au dire de Josèphe, aient vu dans la défaite d'Hérode Antipas le châtiment de la mise à mort de Jean-Baptiste dans la forteresse de Machéronte (*Ant.*, XVIII, 116-119). Ce martyre eut lieu au début de 29, et si l'échec d'Hérode date de la même année, Jésus a pu y faire allusion, cf. Luc., XIV, 31 sq.

En mars 37, Caligula succède à Tibère et donne l'ancienne tétrarchie de Philippe et celle d'un certain Lysanias à un petit-fils d'Hérode le Grand, Agrippa Ier le frère d'Hérodiade. Ce Lysanias était sans doute un descendant du Lysanias mis à mort par Antoine, mais sa tétrarchie se limitait à l'Abilène, à l'ouest de la Damascène (*Ant.*, XVIII, 237 et XIX, 275; cf. E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, I, 3e et 4e éd., p. 553, n. 19). Il était en fonction en l'an 15 de

Tibère au plus tard (Luc., III, 1). En 39, Hérode Antipas perd la Pérée et la Galilée, toujours au profit d'Agrippa Ier (*Ant.*, XVIII, 252 et XIX, 351; cf. Schürer, *loc. cit.*, p. 448 n. 46). A son avènement, au début de 41, Claude reconstitue le royaume d'Hérode le Grand en cédant au même Agrippa la Judée et la Samarie (*Ant.*, XIX, 274 sq. et *Guerre*, II, 215).

C'est dans ce contexte que se situe la fuite mouvementée de Paul hors de Damas. Les portes de la ville étaient gardées jour et nuit par les gens de « l'ethnarque du roi Arétas » qui voulaient se saisir de lui, et on dut descendre l'Apôtre dans une corbeille par une fenêtre des remparts (II Cor., XI, 32 sq. et Act., IX, 23-25; cf. Gal., I, 15 sq.). L'événement s'est produit à la fin du règne de Tibère au plus tôt et avant la mort d'Arétas en 40/41 (voir *infra;* en mars-avril 40, il est encore en vie, *C. I. S.*, II, 214). L'expression « ethnarque du roi Arétas » implique-t-elle que la Damascène ait été détachée par Caligula ou Claude de la province de Syrie pour être donnée au roi de Pétra? Ce dernier n'était guère en faveur à la cour de Rome et une telle cession aurait laissé quelque trace dans les textes littéraires, les inscriptions ou les monnaies. On arguë, il est vrai, de l'absence de bronzes de Damas à l'effigie de ces deux empereurs. En fait, cet hiatus numismatique n'est pas significatif, car les monnaies romaines de Damas sont de toute façon très rares pour le haut Empire : quelques bronzes d'Auguste, trois années attestées sur les bronzes de Tibère, la dernière étant 33/34 ap. J.-C., trois autres sur ceux de Néron, la première étant 62/63, rien pour Vespasien et Titus (sauf une monnaie à l'effigie de Domitien avant son règne), rien pour Nerva et Trajan (cf. F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, 1874, p. 35 sq., l'état de chose ne s'étant pas modifié depuis à notre connaissance). Arétas au contraire n'aurait sans doute pas manqué de marquer sa présence dans la célèbre cité par des émissions à son image, à l'instar de son illustre ancêtre, Arétas III.

Ajoutons d'ailleurs un autre argument : le titre d'ethnarque est celui du chef autonome d'un État ou d'une peuplade, chef normalement issu d'elle, et il serait donc insolite de le voir attribué au gouverneur nommé par Arétas à la tête de la Damascène ou de Damas. Nous avions songé un moment à faire de cet ethnarque le cheikh d'une tribu arabe embauché par la ville, restée romaine, pour en assurer la police (cf. l'inscr. *O. G. I. S.*, 616 : « Adrianos ethnarque, stratège des nomades »). Mais si ce rôle se conçoit pour le *limes* désertique, on voit mal les Romains tolérer à Damas un ethnarque prêté par le roi nabatéen. Nous nous rallions donc à l'opinion qui fait de ce personnage énigmatique le responsable de la colonie nabatéenne résidant à Damas. Le président de la communauté juive d'Alexandrie portait également le titre d'ethnarque (*Ant.*, XIV, 117, cf. XIX, 283), et ses pouvoirs étaient assez étendus. Le souvenir de la maison d'Ananie (Act., IX, 10) a été conservé par la basilique byzantine dont les restes sont encore visibles dans le quartier nord-est de Damas. Or au XVIe siècle la *Description de Damas*, de 'Almâwî, situe dans ce quartier une mosquée dite des Nabatéens (*Nṯbṭûn?* cf. trad. H. Sauvaire, dans *Journ. As.*, nov.-déc. 1895, p. 425 sq. et 478, n. 12 *bis*) et donne le nom de « ruisseau des Nabatéens » *(Nahr al-Anbâṭ)* au canal que deux siècles plus tôt Ibn Shâkir appelait « ruisseau de Yazîd » *(Nahr Yazîd)*, dans ses *Sources des Chroniques* (éd. de Sauvaire, p. 400). Il y mentionne aussi le quartier « des *Nṯbaṭûn* (?) appelé ainsi parce qu'il était uniquement habité par les Nabatéens » (*Journ. As.*, mai-juin 1896, p. 379). Malheureusement l'emplacement n'en est pas donné. Quoi qu'il en soit, une difficulté subsiste : le récit des Actes comme l'épître de Paul laissent l'impression que l'ethnarque fait garder toute l'enceinte de la ville, alors que sa juridiction ne pouvait être que strictement limitée au quartier nabatéen.

Arétas dut mourir en 40/41, car les monnaies comme les inscriptions s'arrêtent à la 48e année de son règne. Ajoutons que sur ces documents le roi est qualifié de *rḥm 'mh*, « qui aime son peuple », philodèmos. Le nom de ses deux épouses successives, Ḥaldu (fig. 695,6) et Shuqailat, figure sur les monnaies royales. Celles en argent restent supérieures par leur poids au denier contemporain, mais l'expression « *sil'în* d'Arétas », généralement traduite par « deniers » ou « drachmes d'Arétas » vise plutôt quatre drachmes de ce type, la dénomination de *sela'* n'étant alors attestée que pour le tétradrachme.

C'est sous Arétas IV que l'aire des inscriptions nabatéennes est la plus vaste, le lot le plus important étant constitué par les textes funéraires de Ḥegra. A Dedân, à 12 km plus au sud, on a une épitaphe datée de sept. 8 av. J.-C., mais l'absence de tombeaux de style nabatéen dans cette oasis minéo-liḥyanite suggère qu'elle n'a jamais fait partie du royaume de Nabatène. En Auranitide, une dédicace commémore la construction du sanctuaire de Be'êlshemên à Sî', le haut lieu du djebel Druze; elle dura « de 280 à 311 » de l'ère séleucide, c.-à-d. de 33/32 à 2/1 av. J.-C. Hérode le Grand devait encore être vivant quand on lui dressa une statue à l'entrée de la cella du même sanctuaire. La dédicace d'une statue érigée devant une cella voisine est datée « de l'an 33 de notre seigneur Philippe » (29 ap. J.-C.). Pourquoi ces inscriptions et d'autres analogues sont-elles écrites en nabatéen, alors que le territoire était hérodien depuis 23 av. J.-C.? Nous reviendrons sur ce problème en parlant de l'écriture. A Sidon, un stratège est l'auteur d'une dédicace à Dûshara qu'il date de l'an 5 d'Arétas, sans doute parce qu'il est nabatéen (*C. I. S.*, II, 160). A Puteoli, des négociants (?) nabatéens rénovent un sanctuaire construit sous le règne de Malichos Ier, la date de la réfection se situant entre 3 et 6 ap. J.-C. (*C. I. S.*, II, 158).

i) Malichos II (40 à 70). — On a proposé d'intercaler, entre Arétas IV et Malichos II, l'Abias, roi des Arabes d'*Ant.*, XX, 75-80, mais le contexte invite à situer son royaume au voisinage de la Mésopotamie. Plus récemment, R. Dussaud s'est demandé s'il ne fallait pas attribuer à un Obodas IV, identique à cet Abias, les drachmes lourdes au nom de « *'Obodat roi de Nabaṭu, an* 1 à 20 ». Mais Malichos II ayant régné au moins 24 ans et son fils Rabbel II étant monté sur le trône en 71, l'hypothèse ne peut être retenue. Tout règne intermédiaire est d'ailleurs improbable, Malichos étant le fils, et donc le successeur normal d'Arétas IV. Par ailleurs, E. Littmann a publié un autel de Ṣalḥad dédié à Be'êlshemên et sur lequel il lisait l'année 33 de Malichos. En fait, il faut très probablement lire 25, mais même ainsi, l'intervalle pour un roi supplémentaire est réduit à cinq ans. A. Ṣalḥad s'élevait un temple d'Allât qui fut rénové en l'an 17 de Malichos (*C. I. S.*, II, 182). La région de Boṣrâ a encore livré quelques autres inscriptions contemporaines qui attestent une présence active des Nabatéens et sans doute une sédentarisation accélérée. Plus au nord commençait la Batanée et l'Auranitide proprement dites. A la mort du tétrarque Philippe en 34, elles avaient été rattachées à la province de Syrie, mais dès 37 elles furent concédées à un petit-fils d'Hérode le Grand, le roi Agrippa Ier, qui les garda jusqu'à sa mort en

44 (*Ant.*, XVIII, 108, 237-239; XIX, 351) La tétrarchie redevint syrienne pour dix ans. En 53, Claude la donna au fils d'Agrippa Ier, le roi Agrippa II (*Ant.*, XX, 138; *Guerre*, II, 220 et 247). Son règne se prolongea jusqu'à la fin du siècle, mais d'après *Ant.*, XVII, 28 une partie au moins de la Batanée ne relevait plus d'Agrippa II lorsque Josèphe achevait cet ouvrage (93 ap. J.-C.). Dans la *Guerre*, terminée vers 77, il nomme la Gamalitique et la Batanée parmi les districts d'Agrippa II où les Juifs vivent mêlés aux Syriens; l'Auranitide est omise, sans doute parce que dépourvue de colonies juives (III, 56 sq.). Ceci nous permet de tracer la frontière nord de la Nabatène plus ou moins à la latitude de Der'â. Ḥebrân lui restait extérieure, car la dédicace nabatéenne *C. I. S.*, II, 170 (porte offerte par un prêtre d'Allât à un sanctuaire) est datée « d'octobre de l'an sept de Claude César », c.-à-d. de 47. A ce moment, l'Auranitide est rattachée à la province de Syrie. En territoire nabatéen, la dédicace porterait l'an sept de Malichos.

Notons à ce propos qu'une frontière aussi méridionale, et qui laissait la Gamalitique revendiquée par Arétas IV hors du territoire nabatéen, n'est guère favorable à l'hypothèse d'une cession temporaire de la Damascène au roi de Pétra : la liaison des deux pays ne pouvait se faire que par le désert à l'est du djebel Druze, où la seule piste commode, celle de Mothana à Shaqqa (voir la carte) traversait l'Auranitide, un district non nabatéen (Mushennef, où l'inscription Waddington 2211 fait mention de l'un des deux Agrippa, est sur cette route). La Décapole et l'Ammanitide restaient également en dehors de la Nabatène, qui empiétait par contre sur la bande fertile de la Transjordanie à partir de Hésébôn *(Ḥisbân)* et de Madaba (cf. *Ant.*, XIII, 396), chef-lieu d'une stratégie. Plus au sud, à umm er-Reṣâṣ, à 14 km à l'est de Dhibân, l'épitaphe du stratège 'Obaishu par son frère le stratège Ya'maru, datée de l'an 1 de Malichos, paraît attester l'existence d'une stratégie spéciale pour le secteur de l'Arnon. A partir de l'embouchure de cette rivière, la Nabatène est riveraine de la mer Morte, dont elle englobe la portion méridionale. Quelque part au sud de Masada commençait la Judée, mais la limite septentrionale du Negeb nabatéen n'est pas facile à tracer, et on ne sait pas exactement quels ports méditerranéens utilisaient alors les Nabatéens. D'Oboda, les caravanes pouvaient atteindre Rhinocolure aussi bien que Gaza. Une partie des dédicaces qu'on vient d'exhumer à Oboda *(Avdat)* paraissent dater du règne de Malichos, en particulier celle qui nomme « 'Obodat, Phasaël et Sha'ûdat, les enfants de Ḥaretat ». J. T. Milik note que ce texte accompagnait sans doute la statue ou le buste de ces deux fils et de cette fille d'Arétas IV, et que l'absence du nom de leur frère Malichos s'explique bien si ce dernier est le roi régnant. Outre la presqu'île sinaïtique, la Nabatène conservait le nord de l'Arabie jusqu'à Ḥegra inclusivement, où les épitaphes s'échelonnent de l'an 3 à l'an 23 de Malichos. Ḥegra était naturellement le centre d'une stratégie (*Mission...*, I, inscr. nab., n° 38). A l'est, la domination nabatéenne semble bien avoir atteint l'oasis de Dumat *(el-Djôf)*, sur la route de Pétra au golfe Persique. Une dédicace, datée de l'an 5 de Malichos, y commémore la restauration d'un sanctuaire de Dûshara, fondé par le stratopédarque (chef de camp) Ghanimu (dans *R. B.*, 1957, p. 215). Mais le port de Leukè Kômè, à l'extrémité sud de la Nabatène, semble en avoir été détaché, car selon le *Périple de la mer Érythrée* (§ 19), une garnison commandée par un centurion et un poste de douane occupent ce marché qu'approvisionnent les barques venues d'Arabie. Une taxe d'un quart de la valeur y est prélevée sur les importations, et de là « il y a *une montée* vers Pétra, chez Malichas *(sic)* le roi *des Nabatéens* ». Les mots en italique représentent une correction, le texte primitif des deux manuscrits qui subsistent ne portant que ἀναβαταιως. Cet adverbe bizarre doit être le résultat d'une haplographie de Ναβαταίων ἀνάβασις. Quoi qu'il en soit, ce Malichas est donné comme roi de Pétra, et pour en faire un Malichos postérieur au nôtre, et donc à la constitution de la province d'Arabie en 106, il nous faudrait une donnée positive, impliquant que Pétra et son territoire ont été soustraits à la juridiction directe du légat d'Arabie. Une telle donnée ne ressort pas, comme on l'a cru, du contrat nabatéen provenant d'une grotte de la région d'Engaddi, que nous avons publié dans *R. B.*, 1954, p. 161-181. Il fait partie d'un lot de documents déposés là au début de la Seconde Révolte. Le nôtre enregistre le rachat par le juif Éléazar, fils de Nikarchos, d'un « jardin », c.-à-d. d'une plantation située dans le « district de 'Agaltaïn » (pour ce site, voir col. 940). Cet acte est daté de l'an vingt (ou davantage) d'un roi dont le nom est perdu, mais que nous avions supposé être Malichos II parce qu'en l'an quatre de ce même roi, selon notre texte, Nikarchos avait fait un emprunt de 400 tétradrachmes. Mais comme l'expédition de Y. Yadin a découvert dans la même grotte quatre contrats nabatéens datés du règne de Rabbel II (l'auteur cite les années 23 et 28, c.-à-d. 93 et 98 ap. J.-C.), notre document sera contemporain, ce qui explique mieux le type évolué de l'écriture. La plantation en question est nommée dans des documents grecs (Γανναθ Νικαρχου, « Jardin de Nikarchos ») comme propriété du mari de Babata, laquelle en hérita et apporta toutes ses archives dans la grotte où elle trouva sans doute la mort (Y. Yadin, dans *Isr. Explor. Journal*, 1962, p. 235-257, en part. p. 242, n. 21). Dès lors notre contrat a été rédigé avant l'annexion de 106, et on ne saurait en tirer argument en faveur d'un éventuel Malichos III, selon l'hypothèse de R. Dussaud (cf. *R. B.*, 1956, p. 274). Mlle J. Pirenne, elle aussi, fait du Malichas du *Périple* un roi différent de Malichos II et identique au Malichos éventuel de notre contrat (J. Pirenne, *Le royaume sud-arabe de Qatabân et sa datation*, 1951, p. 185-193). Mais elle suggère la fin du second siècle pour le *Périple* (*Journ. As.*, 1961, p. 451). Or à cette époque Pétra émet des monnaies à l'effigie d'Hadrien, d'Antonin et de Septime Sévère et n'est donc pas le domaine de quelque philarque arabe du nom de Malichas, que Rome aurait chargé de lui conserver cette région. Quelle que soit la date de la rédaction finale du *Périple*, le roi Malichas est, selon toute vraisemblance, notre Malichos II. Le préfet d'Égypte — peut-être déjà Aelius Gallus — aura occupé Leukè-Kômè afin de mieux contrôler le commerce de la mer Rouge, dont une partie empruntait encore la piste qui de ce port montait à Ḥegra et de là à Pétra. Leukè-Kômè était ainsi rattaché au système des ports du rivage égyptien, et la Nabatène se trouvait rejetée, en ce point, dans l'Hinterland. Ajoutons que la dédicace de Ḥegra « à A'ra qui est à Boṣra, dieu de Rabbel, au mois de Nisan de l'an un de Maliku le roi » (*C. I. S.*, II, 218) n'est pas davantage que le *Périple* la preuve qu'un Malichos III ait régné après Rabbel II. Nous verrons plus bas que la forme des lettres de cette inscription s'oppose à une date aussi tardive.

Les deniers de Malichos sont un peu moins lourds que ceux d'Arétas IV, mais d'un poids supérieur au denier romain. Le revers porte l'image et le nom de son épouse : Shuqailat (II) (fig. 695,8). La dernière

date est l'an 23 (63 ap. J.-C.) et après l'an 25 les inscriptions au nom de ce roi cessent également. Mais nous savons par la *Guerre juive* (III, 68) qu'en 66, lorsque Titus concentrait ses troupes à Ptolémaïs, Malichos lui « envoya mille cavaliers et cinq mille fantassins, dont la plupart étaient des archers ».

j) Rabbel II (71-106). — La date initiale du règne de Rabbel II nous est connue grâce à un autel trouvé à Dmeir, 40 km à l'est de Damas : il est daté du « mois d'iyyar (mai) de l'an 405 selon le comput des Romains, qui est l'an 24 du roi Rabbel » (*C. I. S.*, II, 161). L'an 405 des Séleucides répond à oct. 93/sept. 94 ap. J.-C. et Rabbel a donc succédé à son père Malichos en l'an 70/71. Bien que le dédicant s'honore d'être l'affranchi d'une dame qui est épouse et mère de stratèges, dont l'un au moins était figuré sur l'autel, il ne s'en suit pas que le district de Dmeir relevait de Rabbel. L'autel aura été offert au Zeus Hypsistos, c.-à-d. au Be'êlshemên du sanctuaire local, qui attirait de nombreux pèlerins au témoignage d'une inscription datée de 216 (*Syria*, 1942-43, p. 182 et 197). Rappelons ici le cas parallèle du stratège qui à Sidon date sa dédicace de l'an 5 d'Arétas. Rabbel monta jeune sur le trône, car les monnaies attestent une régence de quatre ou cinq ans de la reine-mère, Shuqailat (fig. 695,10). Son buste fait ensuite place à celui de Gumullat (c'est ainsi que les transcriptions grecques invitent, comme le note J. T. Milik, à vocaliser GMLT), et cela jusqu'à l'an 32 (102 ap. J.-C.) (fig. 695,9). Mais dès l'an 17 (87 ap. J.-C.), une inscription nomme une seconde épouse, Hagiru, qui figure aussi sur des bronzes non datés. L'inscription provient du sanctuaire rupestre de Ramm, l'antique Iram, à une douzaine de km à l'est de la piste de Pétra à 'Aqaba. Une dédicace analogue de Pétra (G. Dalman, *Neue Petra-Forschungen*, n° 92), dont la date est perdue, ajoute même une troisième reine, Qashmaël. Elle ne dut pas régner longtemps, car un contrat de la grotte d'Engaddi daté de l'an 28 de Rabbel, 98 ap. J.-C. (*Isr. Expl. Journ.*, 1962, p. 239) ne nomme que Gumullat et Hagiru, le scribe faisant précéder leur mention de celle « d'Obodas, fils de Rabbel le roi »; c'est le dauphin qui, à ce titre, a succédé à l'Arétas des deux dédicaces. Notons ici qu'on ne connaît pas de fils de Rabbel autres qu'Arétas et Obodas, ce qui n'est pas en faveur d'un éventuel Malichos III (successeur immédiat de Rabbel II, dans l'hypothèse de R. Dussaud). A Ḥegra, on a trois épitaphes datées du règne de Rabbel : elles sont de l'an 2, 4 et 5. On en a déduit que la fin de la régence de Shuqailat a marqué la fin de la domination de Pétra sur Ḥegra. C'est probable, mais il faut pourtant rappeler ici le graffite relevé par les Pères Jaussen et Savignac à quinze km de la ville, sur la route de Teima : il est de l'an 36 de Rabbel, donc de l'année même de la réduction de la Nabatène en province romaine (*Mission...*, II, inscr. nab., n° 321).

A Oboda, l'activité des Nabatéens se manifeste par la construction de barrages dans les vallées voisines. Ces retenues d'eau permettaient quelques cultures. En relation avec elles, les fouilleurs ont découverts des cuves de pierre quadrangulaires portant des inscriptions datant du règne de Rabbel, l'une de l'an 18 (88 ap. J.-C). Le mot qui les désigne est lu par J. T. Milik *mkk'*, qu'il rapproche de l'arabe *makkûk*, dont l'un des sens est « vase à boire ». En Palmyrène, on a exhumé de vastes cratères dans des sanctuaires rustiques avec salles de banquet. A Oboda, les membres du thiase (*bny mrzḥ'*, dans *Isr. Expl. Journ.*, 1961, pl. 31, C) se seront réunis en plein air. Mais c'est à Boṣrâ et dans les plaines environnantes qu'aux temps de Rabbel semble s'être surtout concentrée la vie nabatéenne. Des inscriptions datées de son règne ont été découvertes depuis umm es-Surab, à l'ouest, jusqu'à Imtân, l'ancienne Mothana, à l'est. De ce dernier bourg ou des environs provient un autel dédié « à Dushara A'ra, dieu de notre Maître (et) qui est à Boṣrâ, en l'an 23 de Rabbel... », c.-à-d. en 93 ap. J.-C. (*R. E. S.*, 83). Nous verrons plus bas que A'ra était le dieu de Boṣrâ, assimilé à Dûshara. Il y avait son temple, et une dédicace en mentionne, semble-t-il, le péribole (E. Littmann, *Nab. Inscr.*, n° 69). D'autres textes (n°s 72 et 73) ont suggéré à J. T. Milik l'existence à Boṣrâ d'un temple dynastique. Rabbel semble avoir fait de cette ville sa seconde capitale, et c'est à son règne qu'il faut sans doute attribuer le seul édifice nabatéen encore debout : à l'extrémité orientale de la rue principale, la perspective est fermée par une porte monumentale que ses chapitaux assignent à l'art nabatéen (*infra*, col. 947).

En 100 au plus tard, date de la mort d'Agrippa II selon Juste de Tibériade, son royaume fut incorporé à la province de Syrie. La Judée formait une province impériale depuis 70. Trajan attendit sans doute la mort de Rabbel II pour annexer à l'Empire le royaume de Nabatène, mettant ainsi fin à quatre siècles de relative autonomie.

3° *La province romaine d'Arabie.* — *a) La romanisation.* — La réduction de la Nabatène en province d'Arabie n'est mentionnée que brièvement par les historiens antiques. Dion Cassius rapporte que vers l'époque de la seconde guerre dacique (105 ap. J.-C.) « le gouverneur de la Syrie (A. Cornelius) Palma s'empara de l'Arabie Pétrée et l'assujettit aux Romains » (LXVIII, 14, 5 : extrait de Xiphilin). La nouvelle province comprenait une partie de la Décapole, avec Gerasa et Philadelphie (Ammân). Il semble que l'occupation ne fut pas entièrement pacifique, car Ammien Marcellin s'exprime ainsi : Trajan obligea l'Arabie « à se soumettre à nos lois, ayant souvent réprimé la superbe des habitants, quand il repoussait victorieusement les Mèdes et les Parthes » (XIV, 8, 13). A Avdat, les fouilles israéliennes ont révélé une vaste couche de cendres au-dessus du niveau nabatéen.

Boṣrâ, devenue Νέα Τραιανὴ Βόστρα, fut-elle dès le début la capitale de la nouvelle province? L'un des premiers légats, Sextius Florentinus, a sa tombe à Pétra. Un papyrus grec de la grotte d'Engaddi nous apprend qu'il était en fonctions en 127. Un autre papyrus, daté de 124, est un extrait « des actes du Sénat de Pétra, la Métropole » d'Arabie, et concerne un orphelin juif de Maḥôza près de la mer Morte (H. J. Polotsky, dans *Isr. Expl. Journ.*, 1962, p. 260). Le titre de métropole peut n'être qu'honorifique et la juridiction du Sénat de Pétra ne s'étendre qu'au territoire de la ville, qui lui, il est vrai, se serait alors étendu fort au nord. En faveur de Boṣrâ, il faut mentionner deux faits : la légion du légat d'Auguste, la III[a] *Cyrenaica*, y eut son siège dès le début, et l'ère de la nouvelle province ou éparchie (22 mars 106) est déjà mise en relation avec Boṣrâ par une bilingue datée de « l'an trois de l'éparque de Boṣra » (grec : « troisième année de l'éparchie », J. T. Milik, dans *Syria*, 1958, p. 244). L'expression « éparque de Boṣrâ », *hprk-bṣr'*, si elle n'est un substitut maladroit de la formule habituelle que donne ici le grec, autorise à conclure que, dès le début, Pétra fut dépossédée de son rôle de capitale au profit de Boṣrâ. Cependant, sur la grand-route que Trajan fit aménager de la Syrie à la mer Rouge, c'est Pétra qui reste le principal *caput viae* (G. Beyer, dans *Z. D. P. V.*, 1935, p. 142 sq.). Le légat C. Claudius Severus en posa les milliaires de 111 à 114, sur un parcours fréquenté de longue date

et déjà partiellement pavé. Nous ne connaissons pas les noms des autres légats nommés par Trajan. Pour le règne d'Hadrien (117-138), ceux de Julius Julianus et de Haterius Nepos encadrent celui de Sextius Florentinus (*Isr. Expl. Journ.*, 1962, p. 259). En 130, lors du passage à Pétra de l'empereur, c'est Haterius Nepos qui était en charge. La ville s'intitula désormais Adrianè Petra Metropolis. C'est à partir de son règne que la cité se met à battre des monnaies (de bronze). On a voulu dater de cette époque les monuments les plus importants de Pétra : nous verrons à la section « art » ce qu'il en est. Mais l'ancienne capitale fait encore grande figure au IIe s. et au début du IIIe s.

Sous Élagabale, Pétra devient même colonie, sans doute en même temps que Boṣrâ (S. Ben Dor, *Berytus*, 1948-1949, p. 41-43). Celle-ci s'est transformée peu à peu en une vaste ville romaine, et le palais appelé « couvent de Trajan » par les habitants pourrait bien être celui que se firent construire les premiers légats de la province d'Arabie. Vers 198, lorsque Septime Sévère dédoubla celle de Syrie en Syria Coele au nord et Syria Phoenice au sud, il détacha au profit de la province d'Arabie la partie septentrionale de l'Auranitide et la partie méridionale de la Batanée. Le reste de la Batanée et la Trachonitide suivirent en 295, lors du remaniement de l'Empire par Dioclétien, mais la province d'Arabie perdit alors le Negeb, Aila et Pétra : tout ce secteur fut incorporé à la province de Palestine, ce qui permet à Eusèbe de faire de Pétra « une ville illustre de Palestine » ! Qu'en était-il alors de la région au sud de Pétra? Elle faisait encore partie de la province d'Arabie au temps de Marc Aurèle (161-180), comme en témoigne une dédicace du temple nabatéen de Ruwâfah, à 250 km au nord-ouest de Ḥegra (H. Seyrig, dans *Syria*, 1957, p. 260). Pour la frontière méridionale, qui passait entre Ḥegra et Dedân, nous avons des graffites de militaires romains, échelonnés de Trajan à Septine Sévère (H. Seyrig, dans *Syria*, 1941, p. 167). Il y a tout lieu de penser que la nouvelle Palestine créée par l'empereur Dioclétien hérita de cette lointaine frontière, car les Pères Jaussen et Savignac ont déchiffré à Ḥegra une épitaphe nabatéenne datée de l'an 162 (de l'éparchie), c.-à-d. 267 de notre ère, et une autre à Dedân même, de 201, c.-à-d. 306 (*Mission...*, inscr. nab. 17 et 386, la seconde d'un certain Shim'ôn, un juif). Dedân, même si elle n'a pas appartenu alors à la Province, en aura adopté l'ère. La période constantinienne marque la fin de l'emploi épigraphique du nabatéen. Les Arabes des régions qui avaient succédé à l'ancienne Nabatène avaient sans doute perdu depuis longtemps le sentiment de former une ethnie particulière. Le commerce caravanier qui avait fait leur originalité avait perdu ses dimensions internationales au profit de routes plus septentrionales, celle de Palmyre d'abord, puis celle de la Mésopotamie du Nord. Par ailleurs, l'inclusion dans la province d'Arabie de cités comme Gerasa ou Philadelphie, puis la substitution du culte chrétien aux vieux cultes indigènes, créaient une mentalité nouvelle.

b) L'implantation du christianisme. — Elle fut, il est vrai, assez lente. Ses adeptes se manifestent pour la première fois à Pétra au début du IVe s., en refusant de se soumettre aux décrets de Dioclétien : ils furent poursuivis par « le préfet Maximus », qui serait ensuite devenu gouverneur de la province d'Arabie (*Analecta Bollandiana*, XLIV, 1926, p. 70 sq.; cf. J. T. Milik, *Liber Annuus*, 1959-1960, p. 164). Une vingtaine d'années plus tard, au concile de Nicée (325), Pétra n'est pas représentée, mais cela n'implique pas l'absence d'évêque dans cette cité, qui dépendait au point de vue ecclésiastique du métropolite de Césarée, lequel relevait de l'archevêque d'Antioche. L'Église d'Orient reflétait en effet les divisions administratives fixées par Dioclétien : le « diocèse » d'Antioche groupait les provinces entre Taurus et Égypte, leur chef-lieu ayant le titre de « métropole ». Au synode de Sardique (343), Astérius, évêque « de Pétra en Arabie » (le mot n'a pas ici un sens administratif) a le courage de prendre parti pour Athanase, ce qui le fait reléguer en Lybie par Constance. Un arien, Germanus, prit sa place à Pétra et assista à ce titre au synode de Séleucie (359), mais Astérius est de retour en 362, date à laquelle il participe au concile d'Alexandrie (Le Quien, *Or. christ.*, III [1740], p. 723-726; cf. *D. H. G. E.*, III, 1172; IV, 215 sq. et 116 sq.). Vers 358, sous Constance II, la portion de la province d'Arabie que Dioclétien avait rattachée à la Palestine devint la *Palestina Salutaris*, avec une métropole indépendante de celle de la Palestine proprement dite, et le choix se porta naturellement sur Pétra. Signalons que le souvenir de la Nabatène n'était pas tout à fait éteint, puisque S. Épiphane, lorsqu'il écrivait son *Panarion* (375-377) appelle Nabatide le district répondant à l'ancien Édom (XVIII, 1, 1 sq.). Peu avant, le 28 déc. 373, quarante moines et leur hygoumène Paul étaient massacrés dans l'église de leur monastère de Raïthou, l'actuelle Tôr sur la côte occidentale de la presqu'île sinaïtique, par une bande de Blemmyes venus de Nubie. Si nous mentionnons ce fait, c'est parce que Paul est qualifié de *Petraios*, originaire de Pétra, dans la Passion qui relate leur martyre (cf. J. T. Milik, *Liber Annuus*, 1959-1960, p. 181).

Le paganisme n'avait pas disparu pour autant dans la cité de Dusarès, puisque Sozomène la nomme parmi celles où « les Hellénistes combattaient encore pour leurs temples » (*Hist. Eccl.*, VII, 15, 11). Cette énumération suit l'histoire de la fermeture (en 391) par Théodose Ier du Sérapéum d'Alexandrie, où affluaient les pèlerins du monde païen. J. T. Milik rapproche cette mention du paganisme des Pétréens d'un épisode curieux de la *Vie de Barsauma le Syrien*. Lors de son second voyage à Jérusalem, que F. Nau date entre 419 et 422 (sous Théodose II), le terrible moine se rend jusqu'au Sinaï et avec « ses quarante frères » détruit sur son passage les temples païens. Pétra, qui est désignée par son nom araméen de Reqem de Gaya, leur ferme ses portes. Or il n'avait pas plu depuis quatre ans. Barsauma fait tomber une pluie torrentielle et les prêtres des idoles se convertissent (pour la bibliographie, voir J. T. Milik, dans *Mél. de l'Un. S.-Joseph de Beyrouth*, XXXVII, p. 165, n. 1, qui nous fait observer que la prétendue synagogue [F. Nau] détruite par Barsauma à Rabbat-Moab n'est autre que son célèbre temple, comparé par le narrateur à celui de Salomon). Vers 400, à l'occasion du dédoublement de la Palestine proprement dite en *Prima* (métropole Césarée) et *Secunda* (métropole Scythopolis), la *Salutaris* avait changé son nom en *Tertia*. Ce sont ces trois Palestines que l'évêque de Jérusalem, l'entreprenant Juvénal, fera détacher à son profit du patriarcat d'Antioche, lors du concile de Chalcédoine (451), devenant ainsi le premier patriarche de Jérusalem. Les évêques métropolitains de Césarée, Scythopolis et Pétra sont ses suffragants. Au précédent concile œcuménique, celui d'Éphèse (431), l'évêque de Pétra n'est pas parmi les signataires de la condamnation de Nestorius. Mais c'est sa cité qui est momentanément choisie comme lieu d'exil pour l'hérésiarque et certains de ses partisans, dont le comte Irénée, qui y resta jusqu'en 445, date à laquelle il fut nommé évêque de Tyr. Pour

cette année-là, nous connaissons le titulaire de Pétra : à l'intérieur du tombeau rupestre dit « tombeau dorique à urne », l'un des plus majestueux de la nécropole orientale, est peint en rouge le texte suivant : « Sous Sa Sainteté Jason, évêque par la grâce de Dieu, ce lieu a été consacré le 5 Lôos (août) de l'an 341 (de l'éparchie)... ». On avait retaillé le fond de la salle en forme de chœur tripartite (Brünnow et Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, I, 393 sq.). En 457, son successeur a nom Jean : il figure sur la liste des métropolites auquel l'empereur Léon Ier écrit à la suite du meurtre de Protérius, patriarche d'Alexandrie. Au synode de Jérusalem de 536, qui condamna à nouveau Sévère d'Antioche, Théodore de Pétra était présent avec huit autres évêques de la *Palestina Tertia*. C'était le disciple et biographe de S. Théodose, le célèbre cénobiarque palestinien. Enfin, peu avant l'apparition de l'Islam, c'est un neveu de l'empereur Maurice (582-602), l'abbé Athénogène, fils de l'abbesse Damania, qui monte sur le siège de Pétra (pour ces derniers évêques voir Le Quien, *op. cit.*, III, 726 sq.).

c) Période islamique. — Dans les siècles qui suivent, la ville est semble-t-il abandonnée, mais les villages voisins, mieux pourvus en eau, restent habités. Nous ignorons si le patriarche de Jérusalem continua de pourvoir au siège de Pétra. Les Croisés n'y eurent pas d'évêques, se contentant d'y bâtir le château de *Li Vaux Moyse*, l'actuelle U'eirah, au nord-est de la ville. Pour les Musulmans, Pétra était trop à l'est de la route du pèlerinage pour présenter quelque intérêt après la chute du royaume chrétien de Jérusalem en 1187. Nous avons cependant vu que Yâqût, au début du siècle suivant, y signale le fort de Sela', dans le wâdî Mûsâ, qui n'est sans doute pas différent du château d'Aswit, mentionné par al-Nuwairî dans le pittoresque récit qu'il nous a laissé d'un voyage que le sultan Baibars (1260-1277) fit de l'Égypte à Kérak en passant par Pétra. Venant du sud-ouest, il le visite avant de remonter le Sîq, et il s'agit donc plutôt du fortin de la butte dite el-Ḥabîs (fig. 700) que de U'eirah, qui se dresse au-delà et au nord du Sîq. Précisons que Nuwairî appelle le massif gréseux de Pétra « la montagne de Bedr », prononciation arabe de Pétra, et la région *Bedriyeh*, c.-à-d. « Pétrée » (cf. A. Kammerer, *Pétra et la Nabatène*, I, p. 366). Cette survivance toponymique n'implique cependant pas le souvenir de la capitale nabatéenne, contrairement à la curieuse notation du pèlerin Thetmar, qui raconte « avoir laissé à sa droite Archim (c.-à-d. Reqem de Gaya), jadis métropole des Arabes (1217; *Peregrinatio*, XV, 10).

Mais pour l'ordinaire, seules les localisations de la mort d'Aaron et de la source que fit jaillir Moïse intéressaient alors Chrétiens et Musulmans. Pour les Croisés, la Roche biblique, ou du moins celle qu'évoque Isaïe (XVI, 1), n'était autre que l'éperon où se dressait le puissant château de Kérak, siège de la seigneurie d'Oultre Jourdain et, à partir de 1167, d'un éphémère archevêché préposé à « l'Arabie Seconde » (Guillaume de Tyr, *Histoires*, XX, 3; cf. XV, 21, où cette apocryphe *Petra deserti* est de plus identifiée à Rabbat-Ammon!). Nous avons vu plus haut que la confusion de la Roche avec Kérak de Moab remonte peut-être à l'époque où fut établi le Targum de Jonathan. Cette ignorance du vrai site de Pétra était-elle également partagée par le clergé orthodoxe de Jérusalem après le départ des Croisés? En 1672, le patriarche Dosithée II fait condamner le calvinisme par un synode réuni à Bethléem, et parmi les signataires figure « Dorothée de Pétra ». (Le Quien, *op. cit.*, III, 727). L'Église grecque connaissait par ses *notitiae* un évêché de Charakmoba (Kérak), distinct de la métropole Pétra. Dorothée aura donc été le titulaire de ce dernier siège, même s'il ne résidait pas dans la cité ruinée. Il pouvait y avoir des chrétiens dans le gros bourg de Gaia (el-Ǧî), car en 1812 J. L. Burckhardt, en descendant de 'Aïn Mûsâ vers Pétra, a eu connaissance d'un village appelé Badabde ou Bidbade, alors abandonné, mais qui dit-il, « a été habité il y a encore peu d'années par une vingtaine de familles chrétiennes du rite grec, lesquelles se sont retirées à Kérak » (*Travels in Syria and in the Holy Land*, p. 420). Situé à 6 km au nord de Gaia, Bidbade (Badibda sur la carte au 250 000e) commence à être réhabité. Burckhardt est le premier explorateur occidental à avoir poussé jusqu'à Pétra et à avoir reconnu que les extraordinaires ruines du wâdî Mûsâ n'étaient autres que celles de l'antique capitale nabatéenne. Des savants comme Le Quien (1740) donnaient toutes les références voulues aux anciens auteurs (*op. cit.*, III, 722 sq.), mais en ignoraient le site; la carte très soignée qui accompagne sa description du patriarchat de Jérusalem l'identifie au Montréal des Croisés, l'actuelle Shôbak, à 20 km au nord.

Le titre de notre article étant « Pétra et la Nabatène », nous avons tenté cette esquisse de l'histoire de la célèbre cité, mais pour les destinées ultérieures du reste de la Nabatène, on se référera à Brünnow et Domaszewski, *op. cit.*, III; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, 1938; R. Aigrain, dans *D. H. G. E.*, art. *Arabie*, III, 1158-1339.

II. Civilisation. — *I. Langue, écriture, inscriptions.* — 1° *Langue.* — Les Nabatéens étaient d'origine arabe (col. 900) et leur onomastique confirme pleinement ce point de vue. La langue de leurs inscriptions est pourtant araméenne, et cela dès le moment où ils apparaissent dans l'histoire, puisqu'ils adressent à Antigone « une lettre en caractères syriens » (ἐπιστολὴν... συρίοις γράμμασι, *B. H.*, XIX, 96,1) après l'échec de sa première entreprise contre Pétra. On ne saurait, en effet, songer à de l'arabe écrit en caractères araméens. D'ailleurs c'est parce que l'araméen, langue officielle de l'Empire perse, avait acquis un prestige inégalé, que ces nomades, peu enclins à adopter la langue des nouveaux maîtres de l'Orient, leur opposent ce parler ouest-sémitique bien proche de l'arabe. On peut supposer qu'une fois sédentarisés parmi les descendants des Édomites, les Nabatéens abandonnèrent leur dialecte arabe pour celui des indigènes, lequel, à cette époque, ne pouvait être que l'araméen. A la fin de la période perse, les Qédarites, qui les avaient précédés en Édom, écrivaient eux aussi en araméen (cf. J. T. Milik, *Liber Annuus*, IX, 1958-1959, p. 331-341). A l'époque gréco-romaine, l'araméen d'Empire se survit et ce n'est qu'à la fin de cette période que s'affirmera la distinction entre araméen occidental et araméen oriental. Le nabatéen, plus conservateur que le judéo-araméen et le palmyrénien, est même le plus proche de l'araméen d'Empire. Cependant on y relève un certain nombre d'arabismes, dont l'origine n'est d'ailleurs pas homogène. Certains, comme une partie des anthroponymes ou les mots qui apparaissent à Pétra aussi bien qu'à Ḥegra (*gûḥa*, « loculus funéraire », cf. arabe *ǧûḥah*, « fosse »), auront été conservés par la tribu lorsqu'elle est venue s'installer en Édom. D'autres, particuliers aux inscriptions de Ḥegra, seront des emprunts au liḥyanite parlé à Dedân (*kaphra*, « tombe », liḥ. et arabe *kafr*). Généralement, il est impossible de faire le partage entre ces divers apports, sans compter qu'un certain nombre de vocables qu'on croyait arabes se sont retrouvés dans d'autres langues sémi-

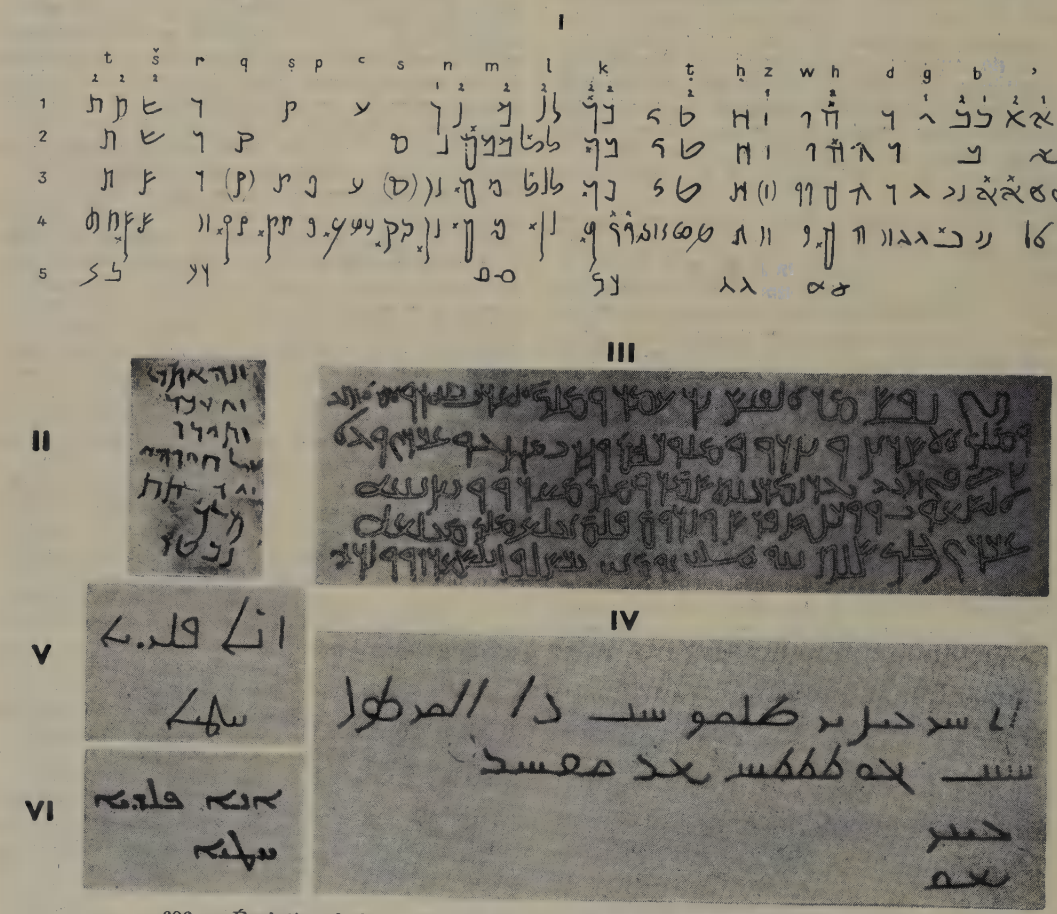
tiques et peuvent donc fort bien être araméens (la liste de J. Cantineau, *Le nabatéen*, II, p. 171 sq. est à reviser). Quant aux inscriptions tardives qui utilisent l'écriture nabatéenne pour un texte presque entièrement arabe, il n'y a pas à en tenir compte pour l'analyse de la langue nabatéenne. Ainsi l'épitaphe du tombeau de Raqash, « morte à Ḥegra au mois de Tammûz de l'an cent soixante-deux » de Boṣra (267 ap. J.-C.) : elle relève d'un dialecte arabe où l'article est *al*, et non *ha*, comme ce serait le cas en liḥyanite et normalement en thamoudéen. Ce fait est d'autant plus curieux que l'épitaphe est flanquée d'une ligne verticale en thamoudéen : « celle-ci est Raqash fille de 'Abdmanât » (*Mission...*, inscr. nab. n° 17 et tham. n° 1, corr. par Winnett). En réalité, l'écriture dite thamoudéenne a servi à nombre de peuplades arabes, depuis le Yemen jusqu'à la Syrie (le safaïtique n'en est qu'une variété), comme l'a montré une récente expédition de G. et J. Ryckmans en Arabie séoudite. Ajoutons que cette bilingue, unique en son genre, a permis de dater le type d'écriture thamoudéenne dit « de Teima/el-'Ulâ », lequel succède à une phase paléographiquement moins évoluée. Les nouvelles tribus s'étaient mêlées d'une façon inextricable aux anciens Nabatéens, dont l'époux de Raqash pourrait être un descendant, car l'épitaphe donne son nom : Ḥaretat. A l'intérieur du nabatéen, il y aurait également à signaler des particularités qui suggèrent l'existence de plusieurs dialectes : elles ont été relevées par J. T. Milik et figureront dans le fascicule du *C. I. S.* actuellement en préparation.

D'une façon générale, voici comment se situe le nabatéen par rapport aux dialectes araméens des pays voisins, ou du moins de la Judée et de Palmyre, car ceux de Syrie ou d'Égypte nous sont pratiquement inconnus à cette époque. Sont archaïques les traits suivants : le pronom-suffixe de la 3e pers. masc. plur., qui est *hôm*, comme dans l'araméen d'Égypte et en Esdr., v, 5, 8, 10; vii, 16 (sporadiquement aussi dans le Targum palestinien), tandis qu'en Daniel et dans les autres passages d'Esdras (neuf fois), à Qumrân, dans le Targum d'Onkelos et en palmyrénien, on a *hôn*, forme analogique du féminin. Le relatif est toujours *dî*, tandis qu'à Qumrân et à Palmyre, cette forme fait parfois place à *de*, plus tardif. On a deux fois le parfait haf'el *haqîm*, « il a dressé », et plusieurs fois le parfait af'el *ahyê*, « il a fait vivre » (on n'a guère d'autres attestations du causatif parfait). La première forme est ancienne et c'est le causatif normal de l'araméen biblique, tandis qu'à Qumrân, dans les targums et en palmyrénien, c'est l'af'el qui est la forme presque unique. Le nabatéen conserve volontiers le *nun* devant consonne, tandis qu'à Qumrân, dans les targums (sauf celui de Jérusalem) et à Palmyre, il y a généralement assimilation du *nun*. La situation marginale de la Nabatène explique suffisamment ce conservatisme. Il n'est pourtant pas absolu : ainsi la distinction, à la 3e pers. plur. du parfait, du masc. et du fém. par les désinences *û* et *â*, largement maintenues par le judéo-araméen, a disparu du nabatéen et du palmyrénien, qui n'ont que *û*. D'autres faits sont plus difficiles à apprécier : le démontratif *denah* du nabatéen et du palmyrénien est celui de l'araméen biblique et de l'araméen d'Éléphantine *(zenah)*, tandis que *den* est la forme prépondérante à Qumrân et presque exclusive dans les targums. C'est *den* qui pourrait paraître la forme la plus archaïque, car on trouve parfois *zn* dans les stèles araméennes anciennes. En fait, il s'agit là d'une graphie défective pour *znh*, et c'est le *den* judéo-araméen qui est secondaire, par chute de la finale *ah*. Notons en passant que la forme avec *k* final n'existe pas plus en nabatéen qu'en palmyrénien, car le soi-disant pluriel *'lk* de l'inscription d'Aṣlaḥ est à lire *'ln*. Avant les découvertes de Qumrân, le nabatéen et le palmyrénien étaient nos seuls témoins directs de l'araméen de l'époque gréco-romaine, dont relèvent les parties araméennes du livre de Daniel et le judéo-araméen parlé par Jésus. Les Targums ne nous sont en effet connus que par des copies très tardives. Aujourd'hui, ces deux témoins, auxquels s'ajoutent le hatréen et le vieux syriaque, n'ont plus qu'un intérêt comparatif, les textes de la mer Morte venant illustrer de façon directe l'évolution du judéo-araméen de la fin de l'époque séleucide au début de notre ère.

2° *Écriture.* — *a) Origines.* — Les écritures araméennes de l'époque gréco-romaine dérivent de l'écriture calligraphique de la chancellerie perse, abondamment illustrée par les papyri d'Éléphantine au long du ve s. Ce style influence même les lapicides, comme l'atteste la fameuse stèle de Teima dont la moitié des lettres seulement est encore de type monumental. Les dédicaces gravées vers 400 par des Qédarites sur les vases d'argent trouvés à tell al-Maskhûṭa dans le Delta oriental offrent des lettres semblables à celles des papyri et ostraca contemporains, et par deux fois le *bet* y a déjà la forme carrée qui restera la sienne. Elle résulte de la tendance qu'a la main du scribe à remonter vers la gauche pour être en position de tracer la lettre suivante. Bientôt, en position non finale, la queue des lettres *kaf*, *mem*, *nun*, *samek*, *pé*, *sadé* et *taw* se relèvera elle aussi vers la gauche, tandis que le *lamed* recevra un appendice analogue. Notons aussi la transformation de l'*alef* en une sorte de croix de S. André et la réduction du *yod* à un tracé en forme de bec, puis à un simple « accent circonflexe ». Le fait que le grec a remplacé l'araméen comme langue officielle restreint d'autant l'usage de la calligraphie au profit de styles plus individuels et plus cursifs. Nous sommes mal documentés pour la période de transition que constituent les ive et ve s., mais les papyri récemment trouvés au nord de Jéricho combleront en partie cette pénurie de textes datés (F. M. Cross, dans *The Bibl. Arch.*, déc. 1963, p. 115 et 119). La seconde moitié du iie s. voit se désagréger l'Empire séleucide, aux dépens duquel se fortifient les cités hellénisées, mais aussi les principautés de l'arrière-pays, Judée, Nabatène, Palmyrène, etc. Par réaction, ces dernières remettent en honneur la langue et l'écriture ancestrales, chacune à leur manière propre. Au début, les scribes de Jérusalem, de Pétra ou de Palmyre se contentent des écritures plus ou moins calligraphiques encore en circulation. C'est ainsi que les copistes auxquels nous devons les manuscrits *Sam*b et *Jér*a de la grotte 4 de Qumrân suivent une tradition dérivée en droite ligne de l'écriture de chancellerie, tandis que celui d'*Ex*f se satisfait d'un style très cursif. F. M. Cross, qui a analysé de façon très poussée une grande partie des écritures fort variées des documents de la mer Morte, situe entre 250 et 175 ces trois vénérables rouleaux bibliques, apportés de Jérusalem à Qumrân lors du schisme essénien. Pour les livres non canoniques, ou non encore considérés comme tels, les scribes de Qumrân usent alors d'une écriture semi-cursive, illustrée par *Qoh*a (J. Muilenburg, dans *B. A. S. O. R.*, n° 135, p. 20 sq.) et *Dib Ham* (M. Baillet, « Les paroles des luminaires », *dbry hm'rwt*, dans *R. B.*, 1961, p. 195 sq., vers 150 av. J.-C. p. 238). C'est elle que F. M. Cross estime la plus proche du prototype de l'écriture palmyrénienne (celle dite monumentale, car la cursive de Palmyre y est importée de la Mésopotamie, à partir du début du iie s. de notre ère,

J. Teixidor, dans *Syria*, 1963, p. 45 sq.). Pour le prototype des inscriptions d'Aṣlaḥ (cf. II, 1°, 2, *d*), F. M. Cross envisage une écriture analogue, mais moins cursive. Par certains traits, elles rappellent en effet les précurseurs immédiats de la calligraphie hasmonéenne, tels *Jér*ª et *Deut*ª (*The Development of the Jewish Scripts*, p. 160 sq., cf. p. 145 sq. et fig. 1 et 2).

b) L'écriture archaïque de Pétra. — La mise en place de F. M. Cross nous semble correcte. Mais insistons ici sur les particularités de cette écriture nabatéenne en voie de formation. En se référant à notre tableau (fig. 696, I, l. 1 et 2), on constatera les traits archaïques suivants : le *guimel* dont la barre de gauche rejoint encore le haut de celle de droite, le *yod* à bec, le *mem* et le *nun* non finals allongés vers le bas, le *ṣadé* dont l'appendice de droite est ouvert vers le bas, prolongeant ainsi une forme déjà attestée à la fin de l'époque assyrienne (*Lettre d'Assur*) et qui répond au *ṣadé* ancien, en *double-vé*, diminué de l'oblique de droite. A Éléphantine, cette forme ouverte vers le bas alterne avec le *ṣadé* ouvert vers le haut et qui suppose la disparition des deux traits obliques de droite. Ce tracé plus évolué est aussi celui des scribes de Qumrân, tandis qu'à Palmyre le *ṣadé* a l'aspect d'un H (à haste gauche plus longue vers le bas), tracé dérivé de celui de la *Lettre d'Assur* et qui apparaît déjà sporadiquement à Éléphantine (pour ce détail et pour l'évolution de l'écriture araméenne en général, on parcourra avec profit les planches finales de F. Rosenthal, *Die aramaistische Forschung*). L'absence de plusieurs lettres dans les inscriptions d'Aṣlaḥ est compensée par leur présence dans la dédicace de la statue de Rabbel Ier, une trentaine d'années plus tard (cf. col. 905) : le *hé* non final y a la forme ancienne où la barre de gauche n'est pas parallèle à celle de droite, le *lamed* final n'a encore qu'une queue réduite, sous une large boucle horizontale, le *qof* présente la large tête et la queue relativement courte qui le distinguent dans les anciens manuscrits de Qumrân et qui caractérisera l'écriture palmyrénienne (où la queue s'atrophie même rapi-



696. — Évolution de l'alphabet nabatéen proprement dit et inscriptions diverses.

I. Ligne 1 : les deux inscriptions d'Aṣlaḥ (1 et 2), fin du IIe et début du Ier s. — Ligne 2 : inscription de la statue de Rabbel Ier, vers 67 av. J.-C. (*C. I. S.*, II, 349). — Ligne 3 : inscription d'en-Numeir, 21 apr. J.-C. (*C. I. S.*, II, 354). — Ligne 4 : papyrus trouvé près d'Engaddi, fin du Ier s. apr. J.-C. (*R. B.*, 1954, p. 162). Cinq formes de *y*. — Ligne 5 : formes tirées des inscriptions les plus tardives. Deux formes de *h*, *ḥ*, *k*, *m*, *r* ou *d*, *t*. — Le signe x désigne une forme finale.

II. Inscription de Khalaṣa (estampage retouché) avant 200 av. J.-C. (Cowley, *Pal. Expl. Fund, Annual*, 1914-1915, p. 146).

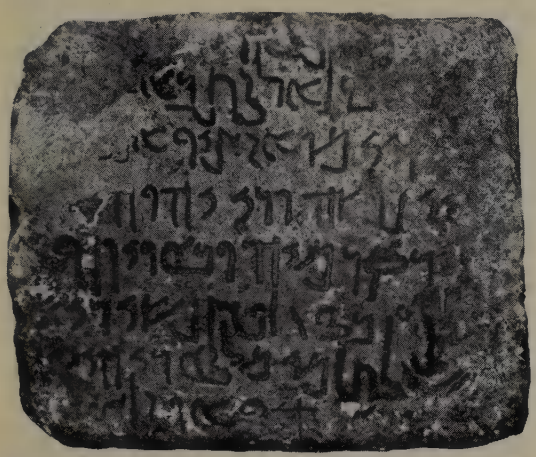
III. Inscription de Namara, 328 apr. J.-C. (fac-similé de R. Dussaud, *Rapport sur une mission... dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne*, p. 716 [314 du tiré à part]).

IV. Inscription arabe de Ḥarrân (Legâ), de 586 apr. J.-C. (*ibid.*, p. 726 [324]).

V et VI. Graffite syriaque semi-cursif de Dêr Sem'ân et sa transcription en estrangela (E. Littmann, *Syria*, IV B, n° 29).

dement). Par contre, le *samek* a déjà le tracé fermé qui à Qumrân n'apparaît guère avant l'époque hérodienne. Notons cependant qu'une forme très semblable est attestée dès le début du IIIe s. dans la cursive d'Égypte (Cross, *op. cit.*, fig. 1, l. 2), où d'autres lettres, telles que le *lamed* en forme de cuillère, préfigurent également les formes nabatéenennes.

c) Deux inscriptions, celle de *Khalaṣah* (col. 904) et celle de *tell esh-Shugâfiyeh* dans le Delta oriental (Ch. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, VII (1906), p. 229 sq. et pl. VII), doivent être traitées à part. La première (fig. 696, II), dans la mesure où l'estampage retouché mentionné plus haut permet de reconnaître les lettres, rappelle à la fois la cursive du IIIe s. et la tradition calligraphique, mais bien qu'elle nomme un roi Arétas, elle ne présente encore aucune des caractéristiques de l'écriture nabatéenne. Celle-ci ne s'est donc pas constituée avant l'époque hasmonéenne. La dédicace de *tell esh-Shugâfiyeh* (fig. 697),



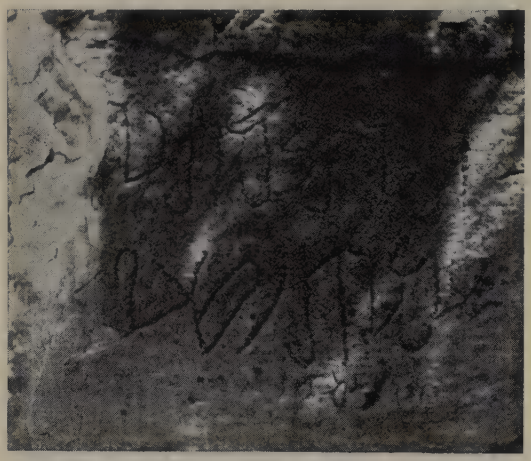
697. — Inscription de tell esh-Shugâfiyeh, à l'ouest d'Ismaïlia, entre 75 et 54 av. J.-C.

sur laquelle nous reviendrons à propos de la divinité al-Kutbâ, est datée d'après un Ptolémée, en fait Ptolémée XII Aulète (80-51) ou l'un de ses deux fils, Ptolémée XIII et Ptolémée XIV, qui ont régné avec leur sœur, la fameuse Cléopâtre VII, respectivement de 51 à 47 et de 47 à 44. Nous estimons maintenant avec F. M. Cross (*op. cit.*, p. 196, n. 105) qu'il s'agit d'Aulète, mais en lisant non pas « an 4 », c.-à-d. 78/77, mais au moins « an 7 » (75/74) et au plus « an 27 » (55-54), selon des observations de J. T. Milik qui paraîtront dans le fascicule du *C. I. S.* en préparation. Une date proche de 55 est suggérée par l'écriture, plus évoluée que celle de la dédicace de la statue de Rabbel. Les *alef* de ce dernier texte ne sont pas dépourvus, comme l'estime F. M. Cross (*op. cit.*, note 105), de la barre oblique de droite, qui nous paraît bien visible sur la photographie de la p. 313 du vol. I de Brünnow et Domaszewski, *Die Provincia Arabia*. Ils dérivent de l'*alef* à jambe gauche arquée de la première inscription d'Aṣlaḥ, cette jambe formant dans l'inscr. de Rabbel un trait continu avec la partie inférieure de la diagonale, ce qui donne à l'ensemble une ressemblance trompeuse avec l'*alef* ouvert de tell esh-Shugâfiyeh (l. 1 à 3 de notre tableau). Là, la courbure est réalisée par l'angle arrondi que forme la jambe gauche avec le haut de la diagonale. Cette façon de faire partir la jambe du haut de la diagonale est un trait cursif qui se rencontre sporadiquement à Éléphantine, puis dans la semi-cursive de Qumrân (Cross, *op. cit.*, fig. 3 et 4 et p. 183). Le « looped *alef* » ou *alef* bouclé, où la courbe du jambage de gauche rejoint le bas de la diagonale, est également attesté anciennement (dès le début de l'époque séleucide, Cross, *op. cit.*, p. 197) et se constate avec ou sans dépassement supérieur de la diagonale. C'est le second type qu'offre la dédicace de tell esh-Shugâfiyeh, en même temps que l'*alef* à courbure encore ouverte. L'*alef* bouclé se retrouve sur les monnaies de Malichos Ier et restera une des caractéristiques de l'écriture nabatéenne, sous la forme d'un ovale plus ou moins allongé. L'*alef* ouvert y sera celui de l'inscription de Rabbel, mais avec un tracé laissant généralement subsister l'ancienne diagonale. Il ne se maintiendra qu'à la fin du mot, sous forme d'élégante arabesque. Par deux lettres, l'inscription de tell esh-Shugâfiyeh se rapproche de l'écriture archaïque de Palmyre : son *kaf* en forme de 3 (l. 2 et 7) et son *ṣadé* à trois traits (l. 3 et 8). Quant au *qof*, il rappelle celui d'*Ex*f (Cross, *op. cit.*, p. 156) par son ouverture à gauche. C'est assez dire que notre dédicace, adressée à la divinité arabe al-Kutbâ, n'est pas spécifiquement nabatéenne.

d) Les inscriptions du Hauran posent également un problème particulier. Rappelons d'abord que cette région, mis à part la plaine de Boṣrâ et le désert à l'est du djebel Drûze, n'a appartenu que peu de temps aux rois de Nabatène : sans doute sous Arétas III, roi de Damas de 84 à 72, et peut-être sous Obodas II, après 30 et avant 23 (col. 907 et 912). L'inscription la plus archaïque est celle que J. T. Milik a identifiée dans les réserves du musée de Damas et qui paraîtra dans le fascicule du *C. I. S.* en préparation. Elle pourrait provenir de Boṣrâ et remonter à la fin du IIe s. av. J.-C. Pour le milieu du siècle suivant, nous aurions un autel de la même cité, daté de « l'an 11 de Maliku, le roi », s'il s'agissait vraiment de Malichos Ier, comme la forme des lettres le suggérait aux auteurs du *C. I. S.* (no 174, aujourd'hui au Louvre). A vrai dire, certaines lettres comme le *mem* favorisent cette date, mais d'autres comme le *alef* semblent plus tardives. Nous sommes sur un terrain plus sûr avec trois inscriptions de la montagne hauranaise gravées au tournant de l'ère, alors qu'Hérode le Grand, puis son fils Philippe le tétrarque régnaient sur l'Auranitide et la Batanée : la dédicace du temple de Be'êlshemên au haut lieu de Sî', de l'an 1 av. J.-C. (pour la forme réelle des lettres, voir le moulage reproduit par Littmann, *Semitic Inscr.*, p. 86), l'épitaphe de Ruḥailat trouvée au bas de Sî', de 4 av. J.-C. (*Semitic Inscr.*, p. 90) et celle de Ḥamrat à Soueida (*C. I. S.*, II, 162), de même époque (nous avons examiné un estampage non retouché). Notons les *alef* bouclés de forme triangulaire, les *hé* qui restent ouverts par le bas, même en fin de mot, et d'une façon générale la largeur des lettres, alors qu'à Pétra et Ḥégra elles s'étirent vers le bas, en vertu d'un canon fort élégant. Bien que gravées à Tannour, à la limite de Moab et d'Édom, les dédicaces contemporaines du sanctuaire de Qôs ne se conforment pas non plus au style de la capitale nabatéenne (*R. B.*, 1937, pl. IX et X; cf. 1957, p. 215). Nous conclurons de ces faits qu'il existait en Syrie méridionale et en Transjordanie plusieurs variétés d'écriture araméenne semi-cursive et que celle de Pétra fut la seule à être soumise à la stylisation de la chancellerie nabatéenne. Cette écriture officielle s'imposa bientôt aux lapicides du Hauran, en dehors du royaume aussi bien que dans le district de Boṣrâ, mais on constate que son évolution y est assez différente, la tendance étant plutôt conservatrice. C'est l'une des raisons qui rendent difficile

la datation de l'autel de Boṣrâ (*C. I. S.*, II, 174) mentionné plus haut.

e) La calligraphie nabatéenne, avec ses nombreuses ligatures et courbures, est due au calame des scribes, mais avant la fin du Ier s. de notre ère nous n'en connaissons que la transposition opérée sur pierre par les lapicides ou les auteurs de graffites (fig. 698).



698. — Graffite de Pétra, écriture classique (*C. I. S.*, II, 400).

Elle s'affirme déjà dans la dédicace à Rabbel (notre tableau 1. 2), mais ne prend sa forme classique que sous Obodas II (inscr. de Syllaios, col. 913) et Arétas IV (l. 3 de notre tableau). La forme la plus caractéristique est le *hé* final bouclé. L'*alef* final est souvent en forme de *x*, à tracé varié et d'un effet très décoratif. Jusque vers le milieu du Ier s., le type d'écriture reste le même. Durant la seconde partie du règne de Malichos commence en Nabatène méridionale une évolution dans le sens de la cursive, qui s'accentue sous Rabbel II (mais peu d'épitaphes datées de son règne à Ḥegra) : le *ḥet* perd sa pointe de gauche, ne comportant plus que deux traits, le *mem* perd sa barre en haut à gauche, ou tout au moins la relie à la courbe du bas, l'*alef* final est toujours bouclé. Ces diverses constatations ainsi que quelques autres nous invitent à situer autour de 50 ap. J.-C. la très belle inscription funéraire du Qabr at-Turkmân à Pétra, car le *ḥet* y a encore la forme classique, tandis que l'*alef* est partout fermé et le *mem* sans la barre issue de la courbe supérieure. Ce jalon est précieux pour dater les éléments architectoniques qui composent la façade de ce tombeau (voir col. 960). Les mêmes critères nous invitent à maintenir à sa date obvie la dédicace hégréenne « à A'ra qui est à Boṣrâ, dieu de Rabbel, au mois de Nisân de l'an un du roi Maliku » (*C. I. S.*, II, 218). Il ne saurait être question d'un Malichos postérieur à Rabbel (cf. col. 918) : la distinction entre formes finales de l'*alef* (cinq) et non finales (trois) est entièrement respectée, le *mem* a encore sa barre supérieure indépendante, et le *ḥet* sa pointe à gauche. On pourrait objecter que le dédicant est peut-être originaire du Hauran, où le *ḥet* garde longtemps cette forme. Mais l'*alef* final y est tout à fait exceptionnel (un exemple en l'an 23 de Rabbel; R. Dussaud, *Voyage...*, p. 167) et le *mem* de ce type n'y apparaît plus sous ce roi ou après (pour une exception possible, voir col. 988).

f) Au terme de son évolution, la calligraphie nabatéenne nous est maintenant bien connue grâce aux papyri découverts dans une grotte près d'Engaddi (notre tableau, l. 4 ; cf. *R. B.*, 1954, pl. I-III). On assiste d'une part à une simplification du tracé (*dalet* et *resh*, *bet*, *yod* et *nun* souvent réduits à un trait vertical) et d'autre part à la multiplication des formes finales (*samek*, *'aïn*, *ṣadé*, *qof*, *shin*, sans compter plusieurs formes pour *yod*). Les dipinti du temple d'Iram, dont l'un est de 147 de notre ère, donc postérieur d'un demi-siècle aux papyri, conservent inchangée cette écriture de chancellerie (*R. B.*, 1935, pl. X) et il en va de même de certains graffites qui doivent être contemporains, mais que l'absence de date ne permet pas de retenir ici. Au IIIe s., on n'utilisait plus guère l'écriture nabatéenne, sauf peut-être dans la presqu'île du Sinaï. A Boṣrâ, on a récemment découvert une inscription de 230 ap. J.-C.; à umm al-Ğimâl, 25 km plus au sud, l'épitaphe bilingue du « tropheus » ou précepteur de Gadhîmat, roi de la tribu de Tanûḫ et contemporain de Zénobie, nous fait encore descendre de quarante ans (E. Littmann, *Nab. Inscr.*, n° 41); à Namara, à 80 km au nord-est de Boṣrâ, sur la route menant au Ṣafâ, R. Dussaud a trouvé l'inscription la plus récente, la date répondant à 328 (fig. 696, III). Mais cette épitaphe d'un roi arabe vassal de Constantin le Grand, Mar al-Qaïs, l'ancêtre de la dynastie laḫmide, est, à un mot près (*bar*, « fils »), entièrement arabe par la langue (*Rép. chron. d'épigr. ar.*, n° 1). A l'autre extrémité de ce qui fut la Nabatène, trois épitaphes attestent une survivance analogue. La première est la bilingue thamoudéo-nabatéenne précisant qu'une certaine Raqash « est morte à Ḥegra l'an cent soixante-deux au mois de Tammûz » (juill. 267), mais comme à Namara, l'écriture nabatéenne y recouvre un texte presque totalement arabe. Nous avons fait allusion plus haut à ce texte, ainsi qu'à l'épitaphe dédanite du Juif Siméon « mort au mois de Siwân de l'an deux cent un » (juin 306). C'est à février de la même année qu'il faut assigner avec J. T. Milik, qui en a complété le déchiffrement, l'épitaphe d'une jeune fille de vingt ans décédée le 27 shebaṭ de l'an « deux cent » (*C. I. S.*, II, 333). Une juive d'après les formules du texte, si bien qu'il n'est pas téméraire de parler d'une colonie juive à Dedân, d'autant qu'à Ḥegra on connaît l'épitaphe de « Shubaitu, fils de 'Eli'u, Juif », datée de l'an trois de Malichos (42 ap. J.-C.; cf. *Mission...*, inscr. nab., n° 4; sur les témoignages postérieurs, cf. I. Ben-Zvi, dans *Le Muséon*, 1961, p. 153 sq. et A. Grohmann, dans *Enc. de l'Islam*, IV, c. 1135-37). Quelles sont, du point de vue de l'écriture, les caractéristiques de ces textes tardifs? Nous donnons à la l. 5 de notre tableau les formes de lettres particulièrement évoluées, et il faut noter qu'on les rencontre au nord aussi bien qu'au sud de la Nabatène. Mais ces lettres n'ont pas toujours un tracé aussi cursif et l'écriture dans son ensemble reste plus proche du type classique qu'on ne l'a pensé.

g) Écriture nabatéenne et écriture arabe. — Ce trait est important, car c'est en utilisant des formes rares ou suspectes tirées des graffites sinaïtiques, dont on n'a guère que des fac-similés plus ou moins fidèles, et en négligeant les caractéristiques générales des inscriptions tardives, qu'on a cru pouvoir établir une filiation directe entre l'écriture arabe et l'écriture nabatéenne. Cette opinion est pourtant généralement admise (par ex. N. Abbott, *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development*, Chicago, 1939, p. 4 et pl. V) et nous-même l'avions adoptée. Mais J. T. Milik nous fait remarquer que dans l'hypothèse d'une origine syriaque, certaines lettres arabes s'expliquent mieux, et que, considérée comme un ensemble, l'écriture arabe est *posée* sur la ligne (idéale), tout comme l'écriture syriaque,

tandis que la suite des lettres nabatéennes est *suspendue* à cette même ligne. Les traditions des Arabes sur l'origine de leur écriture sont contradictoires, mais l'une d'elles, rapportée à la fin du IIe s. de l'Hégire par al-Balâdhurî, sait que peu avant le Prophète trois hommes de la tribu de Ṭayyi (des nomades qui comptaient beaucoup de chrétiens) créèrent l'écriture arabe à Baqqa (près d'al-Ḥîra, la capitale laḫmide, à 160 km au sud de Bagdad), à partir de l'écriture syriaque. Elle se serait ensuite répandue à al-Ḥîra et à al-Anbâr (la ville-arsenal des Sassanides, à 70 km à l'ouest de Bagdad). Elle aurait enfin été apportée à la Mecque par le chrétien Bishr, le frère d'Ukaïdir, le seigneur kindite de Dumat (*Kitâb futuḥ al-buldân*, Le Caire, 1911, p. 476 sq.). Aussi A. Grohmann, à qui nous empruntons la citation, se demande-t-il si, à côté de l'écriture arabe préislamique, attestée en Syrie par les inscriptions de Zebed et de Ḥarrân (fig. 696, IV), il n'y aurait pas eu une branche mésopotamienne, qui expliquerait les particularités de l'écriture coufique (*Einführung und Chrestomathie zur Arabischen Papyruskunde*, 1954, p. 90 sq.). Il fait allusion aux anciens exemplaires du Coran écrits à Kûfa, à trois km au nord de Ḥîra. Kûfa la remplaça comme capitale durant le Ier s. de l'Hégire. En fait, ces spécialistes reconnaissent qu'entre l'écriture coufique, plus anguleuse, et l'écriture ordinaire (dite nasḫî), très arrondie, il n'y avait pas encore de frontière marquée aux premiers siècles de l'Islam, qui connaissaient aussi des types intermédiaires.

Abandonnons la théorie de l'origine nabatéenne de l'écriture de Zebed et de Ḥarrân, nous serons plus à l'aise et dirons simplement que l'écriture arabe archaïque, étant relativement homogène, dérive tout entière du syriaque tel qu'il était écrit dans la capitale laḫmide. On n'a malheureusement retrouvé aucune inscription dans ce site, qui attend encore d'être fouillé, mais nous savons qu'elles existaient, ne serait-ce que par Yâqût (II, p. 709), qui nous a transmis le texte de fondation du monastère érigé par la princesse chrétienne Hind, mère du roi laḫmide 'Amr (milieu du VIe s.). D'ailleurs pour le prototype recherché, ce n'est pas à l'écriture monumentale qu'il faut songer, car elle devait être très semblable à l'estrangela des anciens manuscrits et inscriptions syriaques de la Syrie et de la Mésopotamie septentrionales. Avec J. T. Milik, nous pensons qu'il devait exister à la cour laḫmide une écriture de chancellerie, plus cursive, qui aura aussi servi à écrire l'arabe, langue parlée des païens et des chrétiens de la ville. On sait même qu'il y avait à Ḥîra une école de poètes chrétiens (cf. *D. H. G. E.*, III, 1231 sq.), et on ne voit pas pourquoi ils n'auraient pas fait mettre par écrit leurs meilleurs poèmes. De Ḥîra, cette écriture se sera répandue dans la partie romaine du désert syro-arabe, où trois spécimens ont été retrouvés : à Zebed dans le djebel Shbêt, au sud-est d'Alep (dédicace trilingue de l'église S.-Serge dont le grec et le syriaque sont datés de 512 ap. J.-C.), à Ḥarrân dans le Leǧâ (dédicace gréco-arabe de l'église S.-Jean érigée en 568 par le phylarque Sharaḥîl, fils de Ṭalemu) et à umm al-Ǧimâl, au sud de Boṣrâ (graffite préislamique dans la « Double église ») (cf. *Rep. chron. d'épigr. arabe*, I, nos 2-4; *Amer. Arch. Exp. to Syria*, II, p. 305; III, p. 268 [Zebed]; *Syria*, IV, D, no 1). Bien que la lecture n'en soit pas assurée de tous points, ces trois textes offrent une écriture presque identique à celle des premiers textes arabes de l'Islam (cf. *Rep. chron.*, no 5 sq., monnaies, papyri égyptiens et palestiniens), mais bien différente de celle des inscriptions nabatéennes tardives, y compris celle de Namara, dont la langue, nous l'avons dit, est l'arabe.

On objectera à la thèse de l'origine laḫmide de l'écriture arabe le fait qu'il existait à la même époque la dynastie des phylarques ghassanides, chargés par Byzance de gouverner les confins de la Syrie. En fait, malgré l'abondance des inscriptions syriaques en Syrie préislamique, aucune d'elles ne présente le type d'écriture de Zebed ou de Ḥarrân. Certains graffites annoncent bien une cursive, mais c'est la cursive dite jacobite ou occidentale. Ainsi à Dêr Sim'ân (S. Siméon le Stylite) un pèlerin a écrit son nom, *'n' Pldy' hṭy'*, « je suis Palladios le pécheur », où le premier *alef* est réduit à une hampe verticale, les autres ayant encore la hampe inclinée vers la gauche, avec en bas le retour vers la droite, notre fig. 696, v, (*Syria*, IV, B, no 29, cf. 34). Ce sont là deux simplifications successives de l'*alef* estrangela à trois traits. La hampe verticale est déjà celle de l'écriture jacobite. Il en va de même du *dalet*, qui est presque le *dalet* jacobite en forme de virgule (même évolution pour les *resh*). Un manuscrit syriaque daté de 509 offre déjà les mêmes caractéristiques (cf. *Amer. Arch. Exp. to Syria*, IV, 39 sq., à propos d'un graffite également cursif). C'est dans une direction analogue qu'on imaginera le passage, à Ḥîra, de l'estrangela à l'écriture de chancellerie supposée plus haut. En effet les deux formes d'*alef* simplifiées se retrouvent dans l'écriture arabe archaïque tant chrétienne que musulmane. L'auteur du *Fihrist* précise d'ailleurs que l'*alef* oblique avec retour à droite est le trait caractéristique de l'écriture de la Mecque et de Médine (par opposition à celle de Kûfa et de Bassorah, qui ont passé à la hampe verticale) (cf. N. Abbott, *Ars Islamica*, 1941, p. 70 sq.).

Notons que l'*alef* nabatéen n'a pas la première de ces deux formes, et que la seconde, si elle existe vraiment, est la simplification de l'*alef* ovale à longue queue (notre tableau, l. 4). Quant aux *dalet* et *resh*, ils ont, dans l'écriture arabe primitive, la forme d'un *bet* hébraïque, et annoncent donc la forme cursive connue par les manuscrits nestoriens. Ḥîra, rappelons-le, était un évêché nestorien. Cette forme en *bet* résulte sans doute de l'addition à la forme estrangela d'un trait horizontal de liaison. Le *dalet* et le *resh* arabes postérieurs sont une simplification de la forme en *bet*, et ce n'est donc que par hasard que ces lettres ressemblent aux *dalet*/*resh* jacobites, dus à un tracé oblique de la forme estrangela. Quant aux mêmes lettres nabatéennes, si elles sont finalement réduites à une hampe légèrement incurvée, c'est par suite de l'atrophie progressive de leur tête. Ajoutons que d'autres lettres arabes s'expliquent mal à partir du nabatéen, tandis que l'estrangela en rend compte : *guimel* à jambage de gauche horizontal, celui de droite descendant d'abord sous la ligne, puis s'y arrêtant; *hé* à double boucle, (cf. pour l'estrangela des *hé* presque verticaux, *Syria*, IV, B, no 51); *aïn* horizontal; *ṣadé* issu d'une forme ouverte vers le haut, comme en estrangela et contrairement au nabatéen; *shin*, où les traits verticaux de l'arabe rappellent ceux du syriaque, tandis qu'en nabatéen, ils ont une tout autre direction. Seuls le *tet* et surtout le *mem* rond ont une apparence plus nabatéenne qu'estrangela, tandis que d'autres lettres, comme le *het* et le *taw*, sont susceptibles d'être ramenées à l'une ou l'autre écriture. Concluons : considérée dans son ensemble, l'écriture arabe archaïque répond bien à l'hypothèse d'une cursive syriaque régularisée par les soins des scribes de Ḥîra.

3° *Inscriptions.* — Nous avons déjà eu l'occasion

de mentionner la plupart des inscriptions importantes, ainsi que le lieu où elles furent découvertes (voir surtout col. 916-920). La plus distante est une épitaphe bilingue trouvée à Rome, et faite par « le pétréen Abgar *(Abgarus Petraeus)* à son parent 'Abdharetat » (*C. I. S.*, II, 159, écriture de la seconde moitié du Ier s. ap. J.-C.), sans doute des commerçants installés au bord du Tibre. Pour la Nabatène même, l'inscription la plus septentrionale est la dédicace de Dmeir, à 40 km au nord-est de Damas, mais nous avons vu qu'elle n'impliquait pas nécessairement la souveraineté de Rabbel II sur ce territoire (col. 919). La plus méridionale (*C. I. S.*, II, 335) a été autrefois copiée par Doughty à Khaibar, à 150 km environ au sud-est de Ḥegra : c'est un simple graffite, qui a lui seul ne peut prouver que les caravaniers nabatéens fréquentaient les routes menant en Arabie méridionale. Par contre, les quelques graffites découverts à l'est de Dumat et à l'ouest de Ḥaïl (*C. I. S.*, II, 338-345) suggèrent l'utilisation par les Nabatéens des pistes menant au golfe Persique au moins jusqu'à Ḥaïl (voir la carte de la fig. 694 et *supra*, col. 917). A l'ouest, les inscriptions publiées jusqu'ici ont été relevées dans le Negeb, en particulier sur la route de Pétra à Gaza.

Les graffites rupestres copiés dans les vallées occidentales de la pointe de la presqu'île sinaïtique sont au nombre de plus de deux mille cinq cents et, d'après quatre textes datés et le type d'écriture, on les assigne aux IIe et IIIe s. (*C. I. S.*, II, 490-2743). Ils sont particulièrement abondants dans les wâdî Mokatteb (ou « écrit ») et Feirân, sur la route du mont Sinaï. Le second garde le nom de la Pharan byzantine, évêché dès le début du IVe s., mais bientôt ce fut le célèbre monastère de Ste-Catherine, au pied du Sinaï, qui devint le centre de la vie religieuse de la presqu'île. Les pèlerins venaient nombreux et c'est à eux qu'ont été attribués ces graffites par les premiers savants qui, au milieu du siècle dernier, ont réussi à les déchiffrer. Ils avaient d'ailleurs été remarqués par les anciens pèlerins, et l'un d'eux, Cosmas Indicopleustes (début du VIe s.), affirmait, sur la foi des Juifs qu'il avait consultés, que ces inscriptions consignaient les étapes des Hébreux au temps de l'Exode et que les lettres utilisées étaient celles mêmes qui figuraient sur les tables de la Loi (*P. G.*, LXXXVIII, 217). Même méprise chez les pèlerins du XVIIe s., et encore en 1851 et 1856, alors que E. Beer avait réussi, dès 1840, un déchiffrement assez satisfaisant, le Révérend Charles Forster faisait paraître des thèses analogues! On retiendra pourtant que c'est l'intérêt porté à ces humbles graffites qui a finalement provoqué la redécouverte d'un peuple et d'une langue, tombés dans un oubli presque total depuis l'époque byzantine.

Une fois reconnus comme nabatéens, les graffites du Sinaï n'en restaient pas moins mystérieux. Leur contenu se réduit généralement à un énoncé fort simple : « Que soit commémoré un tel fils d'un tel en bien » ou encore « Paix! un tel fils d'un tel ». Vu les répétitions, les personnes ainsi commémorées ne dépassent pas le millier. Leur fonction est rarement indiquée : quelques prêtres et un éparque. Les dessins représentent principalement des chameaux. Très peu de divinités sont nommées. L'absence de sépultures à proximité permet d'écarter une explication funéraire, et l'éloignement des grandes pistes caravanières rend peu probable l'hypothèse qui voyait dans ces vallées les pâturages où les chameaux venaient se refaire au retour des convois. Les graffites sont particulièrement denses autour de la palmeraie de Feirân, mais ce ne sont pas des marques de propriété, d'autant que le graffite qui appuyait apparamment cette interprétation avait été mal lu (*C. I. S.*, II, 964; cf. *Rép. d'épigr. sém.* [= *R. E. S.*], 2019). Reste l'interprétation religieuse. On ne peut nier que ces courts textes ne soient des invocations à la divinité, car la formule complète est la suivante : « Que soit commémoré un tel devant tel dieu », c.-à-d. que le lecteur du graffite en recommande l'auteur à la divinité. Mais en fait, la formule, au Sinaï comme ailleurs dans le monde sémitique, est généralement incomplète, et l'invocation, sans être perdue de vue, restait donc plus virtuelle que réelle. Une partie de ces graffites pourraient cependant avoir été gravés par ceux qui fréquentaient le sanctuaire que n'a pu manquer de posséder l'oasis de Pharan, bien qu'il n'ait pas encore été décelé parmi les ruines byzantines. Nous mentionnerons, à propos de la religion, les détails cultuels sur le Phoïnikôn que nous devons à Agatharchide de Cnide, qui écrivit, vers la fin du IIe s. avant notre ère, cinq livres *sur la mer Érythrée*. Son point de départ n'apparaît pas clairement. S'il commence sa description de la côte occidentale de l'Arabie par le golfe d'Hérôônpolis (c.-à-d. de Suez), alors Pharan a les meilleurs titres pour représenter le Phoïnikôn, comme certains auteurs l'ont d'ailleurs suggéré. Dès lors, un culte bien arabe y serait attesté avant même que les Nabatéens en deviennent les principaux habitants. Cultivateurs de l'oasis et pèlerins, ces derniers se seront recommandés aux dieux locaux, que nous tenterons d'identifier plus loin (col. 1003). On a pu constater la multiplication des graffites de ce genre au voisinage d'autres lieux de culte, par ex. aux sanctuaires rupestres de Qaṭṭâr ed-Deir et d'Iram. Mais cette explication n'est pas exclusive : il faut tenir compte de l'habitude qu'ont les Bédouins de graver leur nom sur toute surface qui s'y prête, et les grès du Sinaï les y invitaient tout comme ceux de Pétra ou de Ḥegra. Une partie des graffites sinaïtiques ont été relevés au wâdî Moghârah, où dès l'époque pharaonique on recherchait les turquoises enfouies dans la roche, à une vingtaine de km seulement au sud de Ṣerabit el-Khadem, les célèbres mines où des Sémites ont gravé les courts textes dont l'alphabet est l'ancêtre de celui des Phéniciens. Ajoutons que l'exploration du plateau situé entre Ḥegra et Pétra a permis aux Pères Jaussen et Savignac, puis à Philby, de copier d'autres graffites nabatéens, moins nombreux il est vrai, mais qui sortent ceux du Sinaï de leur isolement et nous dispensent désormais de recourir à des hypothèses trop spécifiques.

Un groupe de graffites assez important a aussi été découvert à Abu Darag, à soixante-dix km au sud de Suez, près de la côte égyptienne, et l'un d'eux porte la date de 120 (de l'éparchie), selon la lecture de J. T. Milik. L'écriture les rapproche également de ceux du Sinaï, et il s'agira de la même tribu nabatéenne, dont la mouvance a fort bien pu s'étendre jusqu'à ce repli du golfe de Suez. Plus complexe est le problème des textes assez rares relevés sur les pistes qui unissaient Coptos sur le Nil à Myos Hormos et à Leukos Limèn sur la mer Rouge : il s'agira surtout de souvenirs laissés par les Nabatéens au service de l'armée romaine ou des caravaniers qui assuraient la navette entre le trafic maritime et le trafic fluvial (cf. col. 911), et cela à l'époque où leurs congénères nomadisaient dans la presqu'île d'en face, c.-à-d. après l'annexion de 106. Quelques graffites sont cependant antérieurs. On se référera à Littmann et Meredith, *Bull. of the school of Or. and Afr. Studies*, XV-1, 1953, p. 1 sq.; XVI-2, 1954, p. 211 sq., et au fasc. du *C. I. S.* en préparation.

Ceci dit sur la répartition des textes, précisons que leur contenu n'est pas plus varié que celui des

inscriptions palmyréniennes : dédicaces religieuses et textes funéraires constituent avec les graffites l'essentiel du matériel épigraphique. On notera l'absence presque complète d'inscriptions honorifiques, mais les fouilles amorcées à Pétra montreront sans doute que le désir des Nabatéens d'avoir leur statue en un lieu public n'était pas moins vif que celui manifesté par les Palmyréniens. Par contre, on a constaté que les premiers, du moins à Pétra, n'éprouvaient pas le besoin de graver les titres de propriété sur la façade de leurs tombeaux, se contentant de les déposer aux archives. Une place à part doit être faite aux contrats sur papyrus découverts dans une grotte voisine d'Engaddi et dont il a été question à plusieurs reprises. Avec les textes funéraires, ils nous permettront de connaître quelque peu le droit nabatéen. Pour la littérature, nous restons dans l'ignorance complète, mais il est à présumer qu'elle ne devait pas être bien abondante.

On trouvera dans la bibliographie le titre des principaux recueils épigraphiques, mais rappelons ici les noms des explorateurs et des savants auxquels nous devons ces travaux : Charles Doughty, Charles Huber (assassiné en Arabie), Julius Euting, Melchior de Vogüé, Charles Clermont-Ganneau, Jean-Baptiste Chabot, René Dussaud, Enno Littmann, les Pères Jaussen et Savignac, ainsi que Gustave Dalman. Dans son ouvrage *Le nabatéen*, J. Cantineau donne un bon choix de textes, avec grammaire et lexique. Le *C. I. S.* de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres a réservé au nabatéen la deuxième section de la *Pars Secunda*, dont la numérotation est continue (nab. : nos 157-3233, y compris le fascicule complémentaire en préparation, par J. T. Milik et nous-même; il groupera les textes publiés depuis 1907, date du dernier fasc., et un certain nombre d'inédits, ainsi que d'importantes corrections. En attendant, le *R. E. S.* reste utile).

II. COMMERCE. INSTITUTIONS. — 1° Pour *l'activité commerciale*, fondement de la prospérité du royaume de Nabatène, on se reportera à notre exposé historique (col. 903, 911, 916 sq.). Ajoutons quelques autres indications tirées de Diodore et de Strabon. Au premier, nous devons des détails pittoresques sur l'exploitation du bitume de la mer Morte par les Arabes riverains, en fait, surtout des Nabatéens. Lui-même les a pris à Hiéronyme de Cardia, l'historien des Diadoques, qu'Antigone avait préposé à la récolte du bitume au lendemain de l'expédition de son fils Démétrius (col. 903). Les bateaux d'Hiéronyme furent assaillis par les Arabes, qui, montés sur radeaux, les criblèrent de flèches et les obligèrent à renoncer à cette source de revenus. Voici comment les Nabatéens avaient coutume de faire : à trois sur des radeaux de joncs, deux rameurs et un archer, ils se portaient jusqu'aux îlots de bitume qu'ils débitaient à coups de hache, tout en tenant en respect les Arabes de la rive d'en face, qui voulaient leur part du butin. Tous les ans, le bitume jaillit du centre du lac Asphaltite et forme une masse flottante dont la surface varie de moins d'un plèthre (30 m de côté) à plus de trois, le « veau » ou le « taureau », pour employer les appellations des indigènes. Une odeur pernicieuse annonce l'éruption une vingtaine de jours à l'avance. Les Arabes vont vendre leur bitume en Égypte, où il est indispensable à l'embaumement, les autres aromates ne pouvant à eux seuls assurer la conservation des cadavres (*B. H.*, XIX, 98-100; cf. II, 48).

Strabon nous donne à plusieurs reprises des renseignements sur Gerrha, l'actuelle al-Ǧer'â, près de Hofhûf, à deux jours de marche de 'Oqaïr sur le golfe de Baḥrein, le port et la ville de l'hinterland étant désignés par le même nom (voir Tkač, art. *Gerrha*, dans Pauly-Wissowa, VII, 1270 sq., avec les références aux autres auteurs classiques; pour une localisation du port à 100 km plus au Nord, voir A. Grohman, *Arabien*, 1963, p. 257). Or, à propos du cap qui fait face à l'île des Phoques (Tirân, à l'entrée du golfe Ailanitique), Strabon (c.-à-d. Artémidore) précise qu'il prolonge la Nabatène et Pétra « ...vers laquelle les Minéens et les Gerrhéens et tous les peuples voisins transportent les aromates » (XVI, 4, 18 = Diodore, III, 42, 5). Pétra se trouve donc à la jonction des pistes transarabiques et des pistes parallèles à la mer Rouge (voir la carte de la fig. 694). Du pays des Minéens à Aila, on mettait 70 jours (XVI, 4, 4). Mais Gerrha était aussi la concurrente de Pétra, car une partie des aromates de l'Arabie Heureuse et des produits de l'Inde quittaient les entrepôts de son port, à destination de la Babylonie, d'abord par voie maritime le long du golfe Persique, puis par voie fluviale jusqu'à Thapsaque, sur le coude de l'Euphrate à hauteur d'Antioche. De Thapsaque les marchandises gagnaient par voie de terre toutes les directions (XVI, 3, 3). Ailleurs Strabon nous dit que la richesse des Gerrhéens égale celle des Sabéens : vaisselle d'or et d'argent, mobilier varié, lambris incrustés d'ivoire et de métaux précieux (XVI, 4, 19). Tout cela vaut aussi pour les Nabatéens, encore plus proches du bassin méditerranéen, d'où provenait une grande partie de cette industrie de luxe. Dans sa description des mœurs nabatéennes, Strabon énumère d'ailleurs les produits importés à Pétra : « cuivre et fer, habits de pourpre, styrax, safran et épices, bijoux, tableaux et statues » (XVI, 4, 26). Les fouilles n'ont encore dégagé que bien peu de ces objets de luxe, mais ils ne différaient pas de ceux découverts en Phénicie et en Syrie. Parmi les richesses du pays, Strabon signale les moutons à laine blanche, de grands bovidés, et évidemment les chameaux, mais il note l'absence de chevaux *(eod. loc.)*.

Mentionnons enfin le commerce pratiqué entre clans arabes : « Lorsque approche le temps de leur assemblée nationale (panégyrie), où l'on vient des alentours pour vendre les marchandises et acheter ce dont on a besoin, les Nabatéens s'y rendent, mais laissent sur une certaine roche (Pétra) leurs biens avec les vieillards, ainsi que les femmes et les enfants ». Ce passage de Diodore (XIX, 95, 1) vise l'époque des diadoques, mais une partie des Nabatéens n'abandonna sans doute jamais la vie nomade.

2° *Institutions.* — *a) Les Nabatéens nomades.* — Dans sa description de l'Arabie septentrionale (II, 48) et son introduction au récit de la campagne d'Athénée (XIX, 94 et 95, 1; cf. *supra*, col. 903), Diodore nous a transmis des renseignements sur les coutumes des Arabes, en particulier sur « ceux qu'on appelle Nabatéens », qu'il a puisés aux sources remontant à l'époque où ceux-ci étaient encore largement nomades (Hiéronyme de Cardia? Posidonius d'Apamée?) Voici les traits que nous n'avons pas encore eu l'occasion de signaler. Les Nabatéens habitent entre la Syrie et l'Égypte, vers l'Est, et seule une petite partie de leur territoire est fertile. Ils vivent de brigandage, razziant les contrées voisines (cf. *supra*, col. 905), puis se réfugiant au désert, où les attendent des puits fermés. Ils les aménagent en des lieux propices, ignorés de leurs poursuivants, auxquels il arrive de mourir de soif (II, 48). Dans les sols argileux ou la roche tendre, leurs citernes, qui n'ont qu'un orifice étroit, atteignent au fond un plèthre de large et de long, un crépi assurant l'étanchéité. Ils les remplissent d'eau de pluie, les bouchent, puis égalisent la surface et

laissent des marques connues d'eux seuls. Ils n'abreuvent leurs bêtes que tous les deux jours, ce qui facilite la fuite à travers le désert. Ils se nourrissent de viande et de lait, ainsi que de certaines plantes : « chez eux pousse le poivre, et les arbres leur fournissent en abondance le *miel sauvage*, qu'ils mêlent à leur eau », cf. *Ant.*, III, 31 et Ex., XVI, 14 (XIX, 94, 6-10). Auparavant, Diodore nous rappelle les autres « coutumes grâce auxquelles ces Arabes estiment préserver leur liberté : ils vivent en plein air, appelant leur patrie une terre inhabitée, privée de rivières et de sources capables de sustenter une armée hostile. Ils se font une loi de ne pas semer de blé, de ne pas planter d'arbre fruitier, de ne pas user de vin, de ne pas construire de maison, tout cela sous peine de mort ». Les uns sont des bédouins chameliers, les autres des moutonniers, mais leur richesse vient du commerce (cf. col. 903), XIX, 94, 2-5 et 96, 3-5. Ce tableau conventionnel remonte aux descriptions accadiennes du bédouin indomptable, et se retrouve presque mot à mot en Jer., XXXV, 6 sq. On estime que le territoire visé par Diodore incluait le wâdî Sirḥân, riche en puits (voir la carte 694).

b) Les Nabatéens sédentarisés. — La description faite à Strabon par Athénodore vaut pour la ville de Pétra, mais elle aussi nous renseigne davantage sur les coutumes que sur les lois nabatéennes. A la manière hellénistique, elle souligne les singularités des peuplades plutôt que leurs traits essentiels. Après une description du site de Pétra que nous reproduirons plus bas (col. 948), on nous dit que le roi, toujours de la même souche, choisit parmi ses compagnons un ministre qui prend le titre de frère (du roi), ce que confirment les inscriptions. Les lois sont très bien observées, et tandis que les nombreux résidents romains et autres multiplient les procès, les indigènes les ignorent entre eux (*B. H.*, XVI, 4, 21). C'est dire qu'ils sont régis par le droit coutumier et l'arbitrage, un héritage de leur passé nomade. Après le récit de la campagne d'Aelius Gallus et une digression sur les mœurs en Arabie Heureuse, Strabon (sans doute encore Athénodore) revient à celles des Nabatéens (XVI, 4, 26) : « ils sont avisés et ils estiment le gain au point de frapper d'une amende ceux qui diminuent leur avoir et de décerner des honneurs à ceux qui l'accroissent ». Il y a peut-être ici une confusion entre biens personnels et biens communautaires, vestige d'une structure tribale. Puis on note qu'ils ont peu d'esclaves et qu'ils se servent les uns les autres. « Les convives sont au nombre de treize, avec deux musiciens par banquet, et le roi en offre souvent, dans une grande salle. On échange les coupes, qui sont en or, mais personne ne doit en vider plus de onze. Le roi est d'esprit si démocratique que, non content de se servir lui-même, il lui arrive de servir les autres. Et souvent il rend des comptes en public, sa vie étant alors passée au crible. Les Nabatéens ont de somptueuses maisons de pierre, mais leurs villes n'ont pas de remparts, vu l'état de paix. Le pays est fertile, mais ne produit pas d'olives et ils emploient l'huile de sésame... Ils n'ont pas de tuniques, mais portent pagne et sandales, même le roi, mais pour lui, ils sont de pourpre... Ils pensent que les cadavres ne valent pas plus que le fumier, selon ce que dit Héraclite : les morts sont à jeter dehors, ils valent moins que le fumier. Aussi, même les rois se voient-ils enterrés près des fumiers. Ils rendent un culte au Soleil, sur un autel dressé sur le toit, avec libation quotidienne et sacrifice d'encens ». Nous reviendrons sur ces derniers traits, mais soulignons, pour les notations précédentes, la persistance des coutumes tribales chez les Nabatéens au temps d'Auguste.

Les inscriptions rendent un son analogue, les dédicaces religieuses par l'importance qu'elles donnent à la famille royale, et les textes funéraires en interdisant généralement la tombe à tout défunt étranger à la famille. Dans les premières, on invoque volontiers la divinité pour le roi, ses épouses — elles sont qualifiées de « sœurs du roi » — ses enfants, ses sœurs, tous nommément désignés. Les textes inscrits sur les tombeaux de Ḥegra sont toujours des documents de fondation, jamais de cession, comme c'est si souvent le cas à Palmyre. On ensevelira seulement le fondateur, sa famille et ses descendants, parfois sa clientèle, dans le tombeau, qui « doit être sacré comme l'est ce qui est consacré à Dûshara, en Nabaṭu et en Shalamu » (*C. I. S.*, II, 206; cf. 197 et 199). Il s'agit d'une référence au droit coutumier des Nabatéens et de leurs confédérés les Salamiens.

Le caractère tribal est enfin marqué par le fait que la charge de stratège paraît avoir été héréditaire (cf. *C. I. S.*, II, 161, 195, 196, où le stratège est fils de stratège). Cette fonction, héritée de l'Empire séleucide, était plus civile que militaire. Le stratège semble avoir été assisté par un chef militaire, un éparque (préfet de cavalerie) ou un stratopédarque *(rb mšryt')*, mais il est aussi possible que ces derniers dépendissent directement du roi. Le stratège de Madaba ʿAbdʿobodat, fils du stratège Itaïbel, a lui-même un fils Itaïbel qui est stratopédarque à Luḥîtu et ʿAbarta (*C. I. S.*, II, 196 et *R. E. S.*, 674). Le second toponyme, dont le sens doit être identique à *maʿbarta*, « passage », « gué », sera l'un des forts protégeant la future route Trajane au passage de l'Arnon (cf. *R. B.*, 1957, p. 200 sq., où nous étudions également les titres de stratège, d'éparque et de stratopédarque). Faisons ici une rectification : dans l'épitaphe de Madaba, l'expression « au siège de leur gouvernement », c.-à-d. Madaba, se réfère uniquement aux deux stratèges et non au stratopédarque, qui résidait dans les camps susdits. Celui de Lûḥit (cf. Is., XV, 5 et Jer., XLVIII, 5) est à chercher avec Eusèbe (*Onomasticon*, 122, 29) entre Aréopolis (Rabbat Moab) et Zoora (Segor) et pourrait répondre à la ruine de Qaṣr, dans l'angle nord-est de la Lisân. Un document juridique en hébreu, trouvé dans la grotte près d'Engaddi, stipule un partage entre deux Juifs d'Engaddi et deux Juifs « de Lûḥît qui est dans le district de ʿAgaltaïn » (Y. Yadin, dans *Isr. Expl. Journ.*, 1962, p. 250 sq.), lequel est également mentionné dans les papyri nabatéens de la même grotte (cf. col. 918). Nous avons proposé d'identifier ʿAgaltaïn à Agalla, l'une des douze cités prises par Jannée à Arétas III, qui les récupère sous Hyrcan II (*supra*, col. 909, cf. *R. B.*, 1956, p. 274, n. 6). « Agalleim » est située par l'*Onomasticon* (36, 20) à 8 milles au sud d'Aréopolis (pour une identification possible, voir Abel, *Géographie*, II, p. 148 sq.). Le district de ʿAgaltaïn s'étendait donc entre Kérak et la Lisân, dont la partie orientale est bien pourvue d'eau. Les Juifs qui la cultivaient et y habitaient étaient soumis aux lois nabatéennes. Le contrat entre le juif Eléazar et le nabatéen Yamlik que nous avons publié (*R. B.*, 1954, p. 161 sq.) consigne le rachat par le premier d'un héritage saisi par le second (A, l. 10, p. 165). C'était un droit selon la législation talmudique (cf. J. J. Rabinowitz, dans *B. A. S. O. R.*, oct. 1955, p. 12). Le même droit devait exister dans la législation nabatéenne, d'autant qu'ici l'une des parties n'est pas juive. La publication des contrats encore inédits permettra sans doute de restituer une partie de cette législation, dont seules les stipulations funéraires nous étaient connues.

Ajoutons à cette glane deux mots sur le calendrier. Les noms des mois sont ceux des Babyloniens :

Nisân, Iyyâr, Siwân, Tammûz (à Palmyre, Qenyân), Ab, Elûl, Tishri, novembre pas attesté, Kislew (à Palmyre, Kislûl) ou Shamra (inscr. de la statue de Rabbel, *C. I. S.*, II, 349 et inscr. inédite), Ṭebet, Shabaṭ et Adar. Ces noms se retrouvent dans la Bible après l'Exil. L'année était luni-solaire, avec mois embolismique, conformément au système mis au point à Babylone à la fin de l'époque perse. Nous n'en avons pas d'attestations directes, comme pour Palmyre et Jérusalem, mais cela va de soi pour l'époque des rois nabatéens. Il dut en être de même après l'annexion de 106. L'inception de l'ère de l'éparchie, dite aussi ère de Boṣra, resta naturellement fixée au premier Nisân, c.-à-d. à l'équinoxe du printemps, alors le 22 mars.

III. ARTS — Conformément au titre de cet article, nous nous limiterons, en dehors de Pétra, aux manifestations artistiques portant la marque des Nabatéens. Cela exclut de notre étude directe les monuments hauranais, en particulier le haut lieu de Sî' avec ses trois temples : celui de Be'elshemên, construit sous Hérode le Grand, qui y est honoré d'une statue, celui dit de Dusarès, où fut trouvée une dédicace datée de l'an 33 de Philippe le Tétrarque (29/30), celui du parvis sud-est, du milieu du même siècle, mais de plan romain, alors que les deux premiers sont de plan iranien (*cella* carrée entourée d'un corridor). Ce vaste complexe, élevé par les notables de la région au temps de la domination hérodienne, est remarquable par son ornementation : multiplication des moulures, décor végétal ou géométrique couvrant entièrement les éléments formant cadre (montants, linteaux, entablements), prédominance du rinceau de vigne, traité de façon naturaliste, chapiteaux d'où émergent des bustes, bases de colonnes ornées comme un chapiteau. L'architecture, dans son ensemble, reste grecque, mais l'ornementation luxuriante et l'emploi de certaines formules, comme l'arc sur colonnes ou les *cellae* à plan carré, étaient volontiers considérés comme des expressions de l'art nabatéen; cf. H. C. Butler, *Syria*, II, A, p. 369, à qui l'on doit d'ailleurs la meilleure description du vaste sanctuaire de Sî' (*op. cit.*, p. 365-402). Aujourd'hui que l'on connaît les manifestations analogues de l'art hellénistique de Palmyre, Doura, Hatra et autres villes parthes de la Mésopotamie, celles également de l'Inde septentrionale et de la Bactriane, le décor des temples de Sî' ne constitue plus qu'une variété locale de ce qu'on appelle l'art gréco-parthe, ou mieux gréco-iranien ou gréco-oriental (D. Schlumberger, dans *Syria*, 1960, en particulier p. 274, n. 3). Les *cellae* carrées sont d'origine iranienne et leur double paroi s'explique par la nécessité de soustraire le feu sacré à la lumière du soleil. Nous les retrouvons peut-être en Nabatène, mais elles n'ont rien de nabatéen. L'art de Pétra n'est lui-même qu'une branche de cet hellénisme oriental.

Voici les aspects par lesquels il se différencie. D'abord le chapiteau dit « nabatéen » ou « à cornes ». Rappelons qu'il ne dérive pas directement du chapiteau corinthien normal, surtout tel que l'a codifié Vitruve au début du règne d'Auguste. Le chapiteau normal comporte une corbeille de deux rangées superposées de feuilles d'acanthe, d'où surgissent huit tiges portant chacune un calice également fait de feuilles d'acanthe. De chacun de ces calices sortent deux crosses opposées (par le dos), ces seize crosses soutenant l'abaque. Chacune des quatre faces du chapiteau présente ainsi deux crosses d'angle et deux crosses centrales, ces dernières sommées d'un fleuron. Ce chapiteau normal a été précédé par des formes hétérodoxes, qui se caractérisent par la liberté du décor entre les deux crosses d'angle : nous avons mentionné les chapiteaux de Sî', où une tête remplace les crosses centrales. Dans les constructions importantes de Pétra, ce sont des enroulements végétaux qui occupent la champ laissé libre (fig. 701,1). Enfin, et cette variante ne se rencontre qu'en Nabatène, le champ entre les deux crosses d'angle peut rester uni (à la bosse centrale près, qui rappelle le fleuron). Les crosses latérales se réduisent alors à des angles cornus, avec ou sans feuille représentant le calice (le premier cas est celui du troisième temple de Sî', qui seul a des chapiteaux « nabatéens »). Dans les chapiteaux hétérodoxes, la corbeille n'a souvent qu'une rangée d'acanthes et elle fait place à un tambour évasé dans le cas du chapiteau nabatéen. Celui que nous reproduisons (fig. 701,2) émerge encore d'une terrasse du quartier de Boṣrâ qui fut le centre de la ville nabatéenne, à l'est de la Porte Nabatéenne (col. 947), à propos de l'Arc de Pétra). On notera le peu de hauteur des tambours de cette colonne, forme que l'on retrouve ailleurs en Nabatène et aussi à Hatra. Les moellons de grès sont également de calibre relativement réduit. Ajoutons une autre caractéristique de la technique nabatéenne : le dressage des surfaces de grès, en particulier des parois, en lignes obliques et parallèles (taille cordée). Du point de vue architectonique, retenons certaines façades funéraires, celles à merlons et à escaliers (voir *infra*), car on ne les a pas retrouvées ailleurs qu'en Nabatène. Enfin, parmi les arts mineurs, il faut citer la poterie nabatéenne de luxe, très fine et à décor végétal plus ou moins stylisé.

Les traits communs à Pétra et aux autres centres de l'art hellénistique seront également évoqués. Pour les raisons géographiques et historiques que nous avons exposées plus haut, l'art de la Judée hérodienne, presque entièrement disparu, a présenté mainte ressemblance avec l'art de la Nabatène d'Arétas IV. Quant aux subdivisions de notre section « Arts », elles s'expliquent par la nature des monuments nabatéens aujourd'hui connus. Lorsque les fouilles en cours à Pétra prendront l'extension voulue, nul doute que nos connaissances ne soient plus équilibrées.

1° *Pétra, histoire archéologique. — a) Avant les Nabatéens.* — Des haches de type acheuléen avaient été ramassées à Pétra; cf. F. E. Zeuner, dans *Palestine Exploration Quarterly (= P. E. Q.)*, 1957, p. 27. A six km au nord de Pétra, à Beiḍâ, Diana Kirkbride a mis au jour, sous les terrassements nabatéens, une série de villages néolithiques précéramiques dont le plus profond remonte à la première moitié du VII^e^ millénaire, puis sous une couche stérile, une installation natoufienne (*P. E. Q.*, 1960, p. 136-145 et *R. B.*, avr. 1964, p. 246 sq.). Le chalcolithique et le début du Bronze sont attestés près de Wâdî Mûsâ (Gaia), cf. D. Kirkbride, dans *R. B.* 1960, p. 239, mais il faut descendre jusqu'au I^er^ millénaire pour constater des traces d'occupation humaine. Dès 1929, G. Horsfield avait trouvé des tessons de l'âge du Fer sur la vaste plate-forme constituant le sommet d'umm el-Biyârah, qui domine de plus de 200 m le cirque de Pétra (*Quarterly of the Dep. of Antiq. in Palestine* [=*Q. D. A. P.*], VII, 1938, p. 4, n. 1). En 1933, N. Glueck y procéda avec Mrs Horsfield à des sondages et après son expédition de 1934 en Édom, il assigna à l'âge ancien du Fer les tessons les plus vieux. Ils provenaient en partie des sept citernes auxquelles ce sommet doit son nom *(la mère des puits)*. Il estima que cette puissante redoute naturelle n'était autre que la fameuse Roche d'Édom (*A. A. S. O. R.*, XIV, 1934, p. 77 et XV, 1935, p. 82; cf. F.-M. Abel, dans *R. B.*, 1937, p. 382 sq.). En juin 1955, Mrs W. H. Morton pensa confirmer cette conclusion par les

nombreux morceaux de jarres édomites qu'elle avait ramassés sur le sommet. Elle donna une bonne description des citernes, qui sont plâtrées, en forme de bouteilles, avec une largeur maxima de dix pieds et une bouche de deux pieds seulement (*Bibl. Arch.*, mars 1956, p. 26-36). Dans l'état présent il s'agit d'un travail nabatéen, comparable, aux mesures près, aux citernes décrites par Diodore (cf. col. 938). Depuis 1963, Mrs C. M. Bennett effectue des fouilles plus poussées, dont elle nous a aimablement communiqué les derniers résultats : elle a dégagé une série de maisons édomites dont la poterie, surtout des bols et des jarres, débute à la fin du VIII^e^ s. et couvre le VII^e^ s. La Roche d'Édom ayant été prise par Amasias vers 790, elle met en doute son identité avec umm el-Biyârah et préfère comme nous-même localiser le site biblique à Sela' près de Buṣeirah, qu'elle a visité en 1962 avec le R.P. R. de Vaux (cf. col. 888 et *R. B.*, 1964, p. 250 sq.). La poterie édomite trouvée à umm el-Biyârah par ses prédécesseurs n'est sans doute pas antérieure et doit en tout cas être soumise à révision.

b) Les débuts de l'occupation nabatéenne. — C'est à l'époque perse que les Nabatéens ont remplacé sur le sommet d'umm el-Biyârah les Édomites ou leurs successeurs les Qédarites. Ils ont transformé en escalier l'unique raidillon qui mène là-haut, et aux deux bouts ils ont aménagé un système de fermeture. Tout cela répond fort bien à la description de Diodore : « Il y a au pays des Nabatéens une roche (πέτρα) extraordinairement forte, avec une seule montée qu'ils n'empruntent que quelques-uns à la fois pour y hisser leurs fardeaux » (II, 48, 6). Vu l'à-pic, on avait alors jugé inutile la construction d'une enceinte (XIX, 95, 2). Si les soldats d'Athénée, le premier des deux généraux envoyés par Antigone en 312, réussirent l'escalade, ce fut par surprise, les Nabatéens s'étant rendus à une foire régionale et n'ayant laissé sur la Roche que les vieillards avec les femmes et les enfants. L'expédition se termina par le massacre des Grecs, et celle de Démétrius, le propre fils d'Antigone, se solda par un demi-échec : au lendemain d'une journée passée en vains efforts pour atteindre le sommet, le futur poliorcète abandonna le siège moyennant rançon, à la grande irritation de son père (XIX, 94-97). Mrs Morton a dégagé sur le promontoire nord-est, celui qui domine le cirque, une douzaine de maisons : la taille cordée des pierres, les fragments moulurés, la poterie indiquent la présence des Nabatéens.

Ceux-ci ne tardèrent pas à étendre l'aire de leur occupation au cirque même de Pétra, comme l'ont montré les sondages effectués avant la guerre par G. et A. Horsfield (depuis 1929) et les fouilles entreprises à partir de 1954 par le Département des Antiquités (L. Harding, puis A. Dajani) et la British School de Jérusalem (P. J. Parr, D. Kirkbride, C. R. H. Wright, C. M. Bennett). On dégagea le pavement du *cardo maximus*, le long du wâdî Mûsâ et pardessous on reconnut plusieurs rues superposées et simplement empierrées, lesquelles recouvraient deux niveaux bâtis : le plus ancien, à même le sol vierge, offrait les restes d'habitations compartimentées, aux murs faits de galets et d'argile, celle-ci constituant également les sols. Les fragments de céramique recueillis dans ces modestes chambres permettent de les attribuer aux Nabatéens du second et même du troisième s. (P. J. Parr, dans *P. E. Q.*, 1960, p. 130 sq. et texte dactylographié aimablement communiqué). Des couches aussi profondes ont été reconnues au sud de la ville, au lieu-dit el-Katuteh, sous un vaste bâtiment du temps des rois nabatéens. Il a été abandonné après l'annexion de 106 et laissé à l'extérieur du rempart d'époque romaine (*ibid.*, p. 126-130 et 134 sq.). Au paragraphe final de cette section, nous donnerons la séquence céramologique déterminée par P. J. Parr.

c) La période gréco-romaine. — On aimerait distinguer ici deux phases, celle de la royauté nabatéenne et celle de l'occupation romaine après 106. Mais tant que le dégagement des nombreux monuments encore enfouis sous les décombres de la ville n'aura pas permis de déterminer à quelle époque eut lieu la transformation de la Pétra hellénistique en une ville gréco-romaine, comparable à celles de la Syrie ou de la Palestine voisines, le débat qui oppose les tenants de la thèse nabatéenne à ceux de la thèse romaine a peu de chances d'être dirimé. La première, déjà pressentie par le duc de Luynes qui visita Pétra en mai 1864, est principalement celle de Th. Wiegand, C. Watzinger et W. Bachmann, qui à la fin de 1916 firent une prospection de deux semaines et condensèrent leurs observations et conclusions dans le fascicule 3 des *Wissenschaftliche Veröffentlichungen des Deutsch-Türkischen Denkmalschutzkommandos*, intitulé *Petra* et publié en 1921. Notre plan (fig. 700) s'inspire du leur *Beilage* I et de celui de Horsfield et Canaan (*Q. D. A. P.*, VII, 1938, plan B, le plan A des mêmes auteurs étant à la base de notre fig. 699). Personnellement, nous nous rallierions volontiers à la formule de C. Watzinger, dans ses *Denkmäler Palästinas* (II, 1935, p. 77) : « Peu après la première apparition de formules hellénistiques sur les façades funéraires, la capitale (nabatéenne) prit elle aussi un visage classique, et cela de par la volonté rénovatrice d'un roi, probablement Arétas IV Philodème (9 av. J.-C. à 40 ap. J.-C.). On vit alors s'élever, selon un plan et un style uniques, les temples, les marchés, les thermes, le palais, le gymnase, et assurément aussi le *Khazneh*, le monument funéraire du (nouveau) fondateur de la ville, à la sortie de la gorge du *Siq* », son avenue extérieure. Puis il énumère les motifs qui militent en faveur d'une datation à l'époque augustéenne et qui sont en partie ceux que nous développerons au cours de cette section. La plupart des monuments que mentionne Watzinger sont encore à dégager et certes on ne peut présumer de leur datation et même, pour certains, de leur identification. Un étalement au cours du I^er^ s. de l'ère s'imposera peut-être et n'est pas contradictoire avec la découverte, dans la plupart de ces monuments, de chapiteaux hétérodoxes à enroulements végétaux, ce type hellénistique ayant pu prolonger son existence dans une zone aussi périphérique que celle de Pétra (cf. D. Schlumberger, dans *Syria*, 1933, p. 284).

La thèse romaine est soutenue par les archéologues anglais, qui s'appuient sur les analyses de Brünnow et de von Domaszewski (*Die Provincia Arabia*, I, 1904) et les comparaisons établies entre les monuments de Pétra et ceux de l'Empire romain à l'époque antonine et sévérienne, surtout par les auteurs anglais de manuels d'histoire d'architecture ancienne (Plommer, Robertson, etc). Le théâtre à la sortie du Siq était généralement considéré comme tardif, même par Th. Wiegand (*Petra*, p. 6). En 1961 et 1962, Ph. C. Hammond et le Département des Antiquités dégageaient ce vaste édifice : la construction aurait eu lieu « tôt dans la période romaine », donc, si nous comprenons bien, au début du I^er^ s. de notre ère, ce qui renverserait les vues habituelles. Le plan serait conforme au modèle vitruvien. On n'a encore pu reconstituer l'architecture du front de scène, ce qui serait important pour la datation. On se reportera provisoirement à la communication de Ph. C. Hammond dans le *Year Book*, 1962, p. 545-549, de l'*Amer. Philos. Society*.

699. — La région de Pétra. N^os^ 7, 8, 9, 303, 307 : monuments funéraires cubiques. — 34 et 35 : tombeau tardif et tombeau aux « obélisques ». — 62 : *Khazneh*. — 235 et 239 : « salle bigarrée » et tombeau « aux statues ». — 244 : tombeau « du jardin ». — 452 : tombeau « aux lions ». — 462 : tombeau d'ed-Deir. — 633 : qabr at-Turkmân. — 717 : maison de Dorotheos. — 763 : tombeau de S. Florentinus. — 765 : tombeau « à étages ». — 772 : tombeau « à urne ». — 808 : tombeau de 'Onaishu. — 825 : tombeau avec des *nefesh* à l'intérieur. Pour les autres n^os^, voir le texte.
(Cette carte est basée sur celle de *Q. D. A. P.*, VII, plan A.)

Trois autres monuments ont été partiellement examinés et restaurés par le Département des Antiquités, sous la responsabilité de P. J. Parr et G. R. H. Wright : le Qaṣr, c.-à-d. le grand temple, le Khazneh et l'Arc monumental. Le premier sera étudié dans le paragraphe réservé aux sanctuaires, le second dans celui consacré aux tombeaux, et il nous faut donc décrire ici l'Arc monumental qui clôt le *cardo maximus* et ouvre sur une aire sacrée, occupée par le Qaṣr et un temple plus réduit. L'arc est du type à trois baies, déjà attesté à Orange vers 21 ap. J.-C. La façade tournée vers le *cardo* est ornée de quatre colonnes entièrement dégagées, avec chapiteaux à angles zoomorphes (une nouvelle variété à Pétra). La façade intérieure présente une articulation bien connue par d'autres monuments nabatéens (cf. le Qabr at-Turkmân, fig. 702, 7) : deux antes doublées de quarts de colonnes et deux colonnes centrales, à moitié engagées, divisent l'espace architectural en trois parties, ici occupées par les baies. La baie centrale comporte de plus des pilastres à chapiteaux avec enroulements végétaux (les autres chapiteaux de la façade intérieure étant simplement « nabatéens »). Les assises des pilastres sont alternativement décorées, sur la façade extérieure, d'énormes rosettes et de bustes aujourd'hui frustes, mais qui ont dû figurer des dieux (c'est le cas de ceux qu'on vient de dégager près de là, et qui appartiennent peut-être au pilastre détruit de gauche, cf. *infra*, au § « Sculpture »). Notre fig. 704,3 reproduit le pilastre de droite.

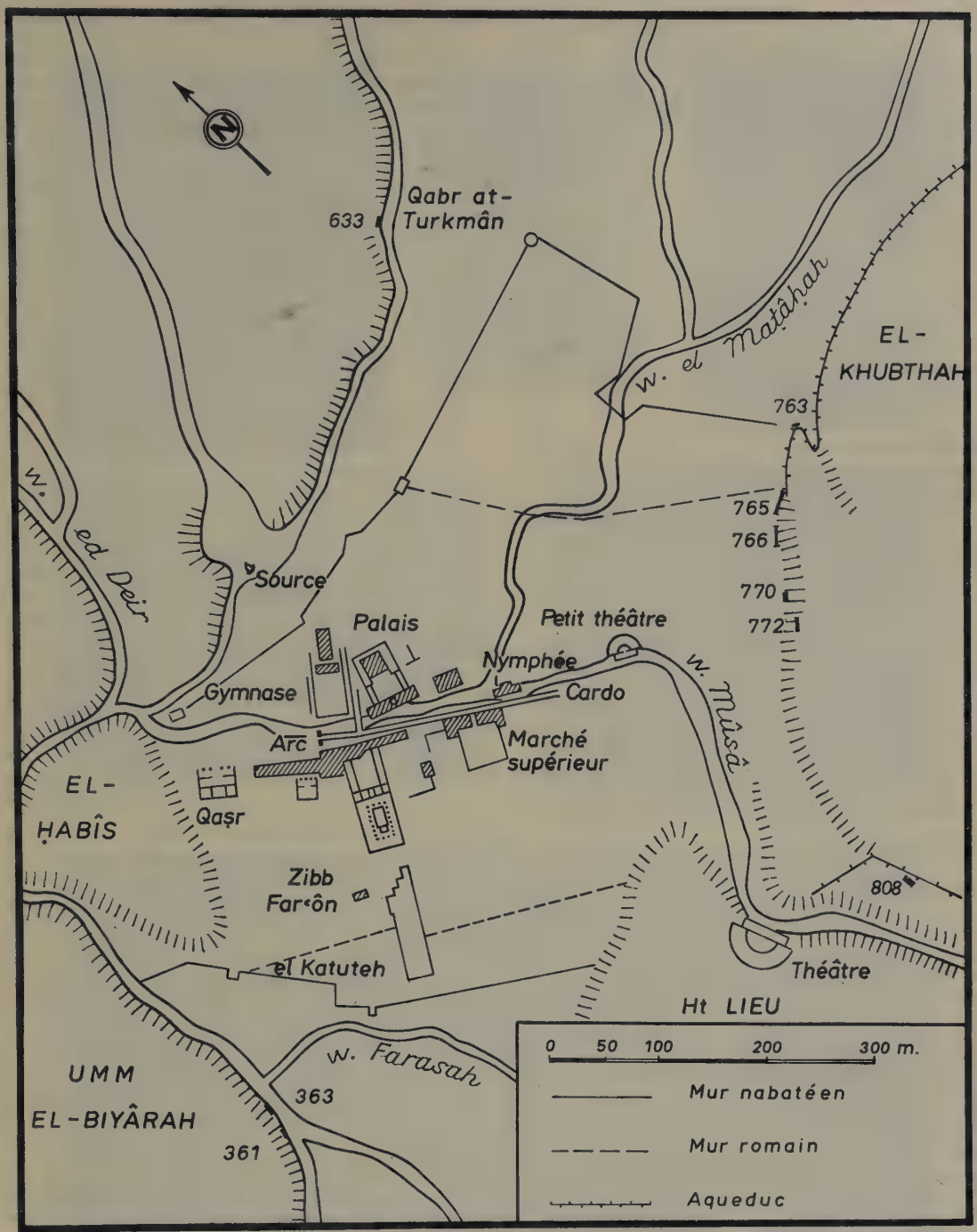
La « porte nabatéenne » de Boṣrâ présente une articulation tripartite à droite et à gauche de sa baie centrale et unique (sous laquelle s'amorcent des passages latéraux, donnant sur les côtés de l'arc). Les chapiteaux sont nabatéens. La porte livrait, elle aussi, accès à un téménos où s'élevaient les temples nabatéens, à moins qu'il ne s'agisse de l'entrée de la ville de Malichos II et de Rabbel II. En tout cas, elle est antérieure à Trajan, qui donna une plus grande extension à la cité choisie comme capitale de sa nouvelle province. H. C. Butler, qui a décrit ce monument (*Syria*, II, A, p. 240-243), a noté l'analogie avec la façade tripartite du Qabr at-Turkmân, mais la date tardive attribuée par Euting à l'inscription de ce tombeau (cf. col. 931), laisse Butler hésitant en face d'une datation antérieure à 106. En fait, le Qabr at-Turkmân se situe le mieux au temps de Malichos II (40-70), et c'est donc à ce roi ou à son successeur qu'on attribuera l'arc de Boṣrâ.

C'est également aux derniers rois nabatéens que W. Bachmann, qui a laissé une excellente description de l'arc de Pétra, assignait ce dernier monument (*Petra*, p. 49 sq.). G. R. H. Wright, qui en a repris l'étude sur les données nouvelles fournies par les fouilles (*P. E. Q.*, 1961, p. 124-135), estime que la découverte de colonnes libres devant la façade extérieure nous oblige à descendre jusqu'à la seconde moitié du IIe s. (p. 133). Pourtant il rappelle lui-même que deux arcs remontant à Trajan devaient présenter ce genre de colonne : celui d'Asseria en Dalmatie (avec colonnes engagées, comme à Pétra, sur la façade intérieure) et celui du forum du même empereur, à Rome (p. 126, n. 2). L'arc du forum de Trajan fut inauguré en 112 et nous est connu par des monnaies, où les colonnes sont en effet très distinctes (H. Mattingly, *Coins of the Roman Empire*, III, pl. 18, 3 et la description, p. 102, cf. p. LIII). L'architecte du forum, comme des autres constructions importantes de l'empereur, était le célèbre Apollodore de Damas, et il aura pu s'inspirer de modèles orientaux. Nous y reviendrons à propos des façades à retraits. En tout cas, il n'y a rien de téméraire à considérer l'arc monumental de Pétra comme un monument nabatéen, élevé par Rabbel II, le dernier roi de Nabatène. Les fouilles récentes ont définitivement prouvé qu'il constituait l'entrée de l'aire sacrée, tout comme la « porte romaine » de Sî', mais le décor très incisé de celle-ci, daté par Butler de la fin du IIe s. (*Syria*, II, A, p. 397 et fig. 342), nous paraît plus évolué que celui de l'arc de Pétra.

L'arc monumental est implanté dans le *cardo maximus*, qu'on a dû dépaver et élargir à cet endroit (P. J. Parr, dans *P. E. Q.*, 1960, p. 135). Si notre datation de l'Arc est correcte, on ne peut plus considérer avec les fouilleurs anglais le pavement du *cardo* comme l'œuvre d'un gouverneur de Trajan. L'un d'eux, C. Claudius Severus, est mentionné en même temps que l'empereur (18e puissance tribunicienne, imperator pour la 7e fois, sept.-déc. 114) dans une dédicace grecque déchiffrée par J. Strugnell et mise au jour avec les restes d'un petit arc implanté en bordure du *cardo maximus*, au bas des marches qui menaient au « marché supérieur » (voir le plan). Ce fait suppose un *cardo* déjà pavé et une partie de la Pétra monumentale déjà en place (cf. D. Kirkbride, dans *Annual of the Depart. of Antiq. of Jordan* [= *A.D.A.J.*], 1960, p. 119 sq.). Il y a d'autres indices d'une ville importante à l'époque royale : rappelons que P. J. Parr a constaté que la résidence nabatéenne qu'il a fouillée au sud de la ville avait été abandonnée dès le IIe s. et laissée en dehors du nouveau rempart. Le même resserrement de la ville a été observé au nord du wâdî Mûsâ, où P. J. Parr a repris l'étude de cette double enceinte, dont le tracé avait déjà été reconnu par les Horsfield (*Q. D. A. P.*, VII, plan A et p. 6 sq.; VIII, p. 87 sq.). L'enceinte extérieure, avec ses redans et sa remarquable adaptation aux mouvements du terrain, est de type hellénistique et existait déjà au Ier s. av. J.-C. De même la tour nord-ouest, du moins en son premier état. Ce n'est pas un haut lieu, comme l'avaient cru W. F. Albright et R. L. Cleveland (*A. A. S. O. R.*, XXXIV-XXXV, 1960). L'enceinte restreinte, beaucoup plus rectiligne, est de facture romaine et fut construite dès le IIe s. (*R. B.*, 1962, p. 64-79).

Une description de Pétra devrait comprendre celle de ses sources et de ses canaux. Contentons-nous de dire que les parois du Sîq et de plusieurs autres wâdî comportaient à une certaine hauteur des canalisations creusées dans le grès et à ciel ouvert (cf. G. Dalman, *Petra...*, p. 37 sq. et la carte; *Neue Petra-Forschungen*, p. 15 sq.). De même, il nous faudrait au moins énumérer les nombreux faubourgs de la ville et les défenses avancées. Dans cette vaste banlieue abondaient les maisons rupestres, parfois avec cour et étage (G. et A. Horsfield, dans *Q. D. A. P.*, VII, p. 1 sq.; une des plus spectaculaires est celle de Dorotheos, dont le nom est gravé dans le vaste triclinium, p. 31 et pl. LVIII, sq.).

Terminons ces remarques sur la Pétra gréco-romaine par la description panoramique de Strabon, ou plutôt de son ami le philosophe Athénodore : « La métropole des Nabatéens s'appelle Pétra et elle s'étend sur un terrain plan et uni, mais tout à l'entour des rochers la défendent, abrupts et précipitueux, tandis qu'à l'intérieur d'abondantes sources assurent l'alimentation en eau, en particulier des jardins. En dehors de ce cirque, c'est presque partout le désert, notamment en direction de la Judée » (XVI, 4, 21). Ce dernier trait vise les défilés arides qui mènent à la 'Arabah et les plateaux désolés au sud du Negeb. On aurait aimé quelques précisions sur la ville qui s'élevait dans ce cirque si bien décrit. Rappelons que dans sa notice sur les mœurs des Nabatéens, Strabon mentionne leurs « somptueuses maisons de pierre », ce qui vaut donc pour la Pétra du temps



700. — Plan de Pétra, d'après le plan B de *Q. D. A. P.*, VII. Tombeaux de la paroi orientale : 763, S. Florentinus; 765, « à étages »; 766, « corinthien »; 772, « à urne »; 808, de 'Onaishu. Pour les autres n^os, voir le texte.

d'Auguste. Il ajoute que « les villes sont sans rempart, à cause de la paix » (XVI, 4, 26) : s'il a aussi en vue la capitale, il la voit peut-être avec ses faubourgs, qui n'étaient défendus que par des portes fermant les défilés ou des à-pics artificiels, les intervalles étant jugés suffisamment inaccessibles. Ajoutons que les nombreux romains et étrangers rencontrés par Athénodore lors de son séjour à Pétra (XVI, 4, 21) n'avaient pu manquer d'y développer le goût de l'architecture grecque : l'annexion du royaume qui se fera plus de cent ans après ne constitue donc nullement le tournant artistique que l'on pourrait supposer. Mais elle n'a pas marqué non plus le début d'une décadence précipitée, et aux témoignages rassemblés plus haut (col. 920) on ajoutera les autels dédiés à divers dieux, dans l'enceinte ou se dressait le grand temple, par Q. Aiacius Modestus, qui gouvernait vers 206 la Province d'Arabie au

nom de Septime Sévère (trois ont été publiés par P. J. Parr et nous-même, dans *A. D. A. J.*, 1962, p. 13 sq.; bien que trouvés près de l'Arc, ils n'aident pas à en fixer la date). C'est au IVe s., après un violent tremblement de terre, que D. Kirkbride fait commencer le véritable déclin de la ville, et l'envahissement du *cardo maximus* par de pauvres souqs byzantins marque assez que son titre de métropole de la Palestine Troisième ne doit pas faire illusion (*A. D. A. J.*, 1960, p. 121).

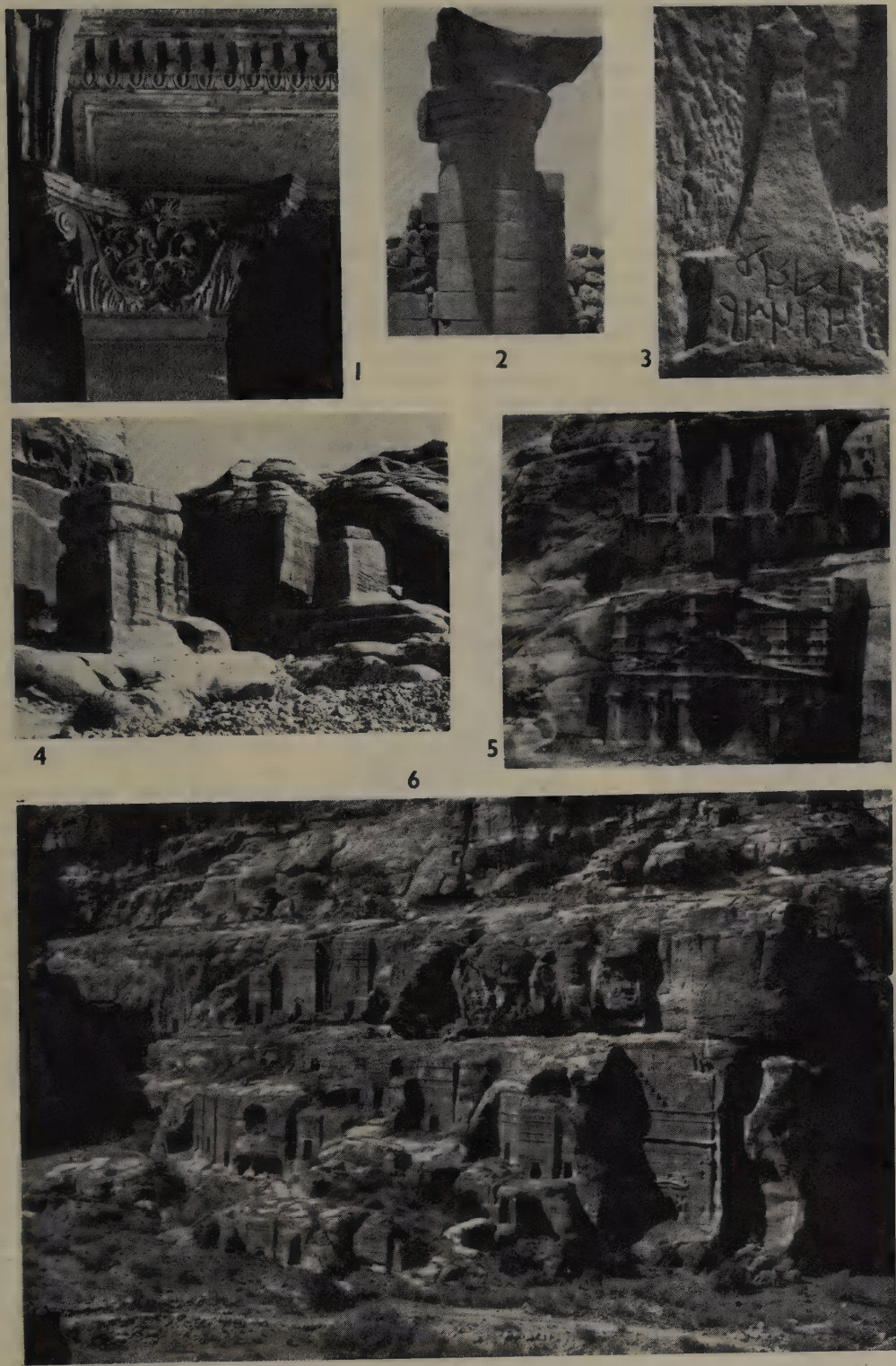
2° *Les tombeaux nabatéens.* — Au touriste, Pétra et Ḥegra apparaissent comme d'immenses nécropoles, où d'étranges façades crénelées se succèdent tout au long des parois de grès rouge ou multicolore. De fait, cet art funéraire est suffisamment original pour mériter un chapitre à part. Cependant lorsqu'on franchit la porte de ces façades, on retrouve des dispositions bien connues : les parois de l'hypogée sont creusées de *loculi* de formes diverses, perpendiculaires ou parallèles au mur, parfois assez vastes pour recevoir un ou même plusieurs sarcophages. Les fosses mortuaires peuvent aussi être aménagées dans le sol même de la salle funéraire, procédé qui rappelle la tombe à puits. Mais dans celle-ci, le caveau s'ouvre sur un côté de la fosse d'accès. G. et A. Horsfield ont fouillé un certain nombre de tombes à puits à Pétra; leur poterie n'était pas antérieure au IIe s. avant notre ère (*Q. D. A. P.*, VIII, p. 144 sq.).

Les monuments funéraires proprement dits ont fait l'objet d'un classement systématique de la part d'Alfred von Domaszewski, la répartition dans le temps y étant fonction de la complexité croissante de la façade (*Provincia Arabia*, I, 1904, p. 137 sq.). Nos nos de tombes sont ceux de la description topographique que cet auteur et R. E. Brünnow ont faite de Pétra (*ibid.*, p. 195 sq.). Les tombeaux de Ḥegra sont désignés par les lettres et chiffres des Pères Jaussen et Savignac dans *Mission arch. en Arabie* (I et II, 1909 et 1914). Une trentaine — plus de la moitié — portent des inscriptions datées, qui s'échelonnent de l'an 9 d'Arétas (—1 ou +1) à l'an 6 de Rabbel (76), cf. *Mission...*, II, p. 95. Nous avons dit qu'il n'en allait malheureusement pas de même à Pétra (col. 937), et von Domaszewski avait cru pouvoir dater d'après l'annexion de 106 les tombes fortement marquées par l'art grec (colonnes à chapiteaux, frises doriques, etc.). Le Père R. Savignac rectifia cette position, vu le caractère très évolué de plusieurs tombeaux datés de la première décade de notre ère. Nous nous inspirons aussi des précieuses remarques d'O. Puchstein sur la première mission des Pères Jaussen et Savignac (*Arch. Anzeiger*, col. 3-46 du *Jahrbuch des Deutschen Arch. Inst.*, XXV [1910], publié en 1911) et de la synthèse d'E. Will sur *La tour funéraire de Palmyre*, *Syria*, 1949, p. 87-116, et *La tour funéraire de la Syrie* (*ibid.*, p. 259-312).

a) La nefesh. — La première forme de tombe monumentale semble avoir été celle de la *nefesh*, du moins à Pétra. On sait que ce mot, qui signifie « personne », désigne aussi le cippe funéraire qui représente en quelque sorte la *personne* du défunt, et on se reportera à notre article PALMYRE (*supra*, VI, 1088 et 1091) pour les attestations non nabatéennes du mot. Rappelons seulement que, par extension, *nefesh* s'applique aussi à la tour funéraire, en particulier à Palmyre (cf. E. Will, dans *Syria*, 1949, p. 287 sq. et 307 sq.). A Pétra, on a fréquemment taillé ou gravé dans le roc des copies réduites d'un modèle de tour funéraire comportant normalement une base (dont les degrés sont figurés dans le dessin qui accompagne *C. I. S.*, II, 404), un corps rectangulaire avec corniche, une pyramide simple ou surmontée d'un pyramidion (fig. 701,3) ou d'un fleuron. Ces *nefesh* miniatures n'ont généralement pas d'inscriptions mentionnant le mort qu'elles représentent, et lorsque c'est le cas, son nom n'est précédé de « nefesh » que pour *C. I. S.*, II, 352, 353, 404, 465 et pour cinq de celles qui viennent d'être mises au jour à l'entrée du Sîq qui mène à Pétra (nous les publions dans le n° IX-X de *A. D. A. J.*). On doit à G. Dalman une minutieuse étude des nombreuses *nefesh* sculptées dans le grès de Pétra : il a montré qu'il ne pouvait s'agir d'idoles (du moins quand elles ont les caractéristiques énumérées plus haut) et que l'absence habituelle de toute sépulture à proximité est la preuve de leur caractère essentiellement commémoratif, d'autant qu'on les taillait volontiers le long des voies d'accès à la ville (*Petra...*, p. 77 sq. et *Neue Petra-Forschungen*, p. 49). C'est le cas de nos *nefesh* inédites, dont l'une précise d'ailleurs que le défunt est enterré à Gerasa, mais qu'il a séjourné à Raqmu, c.-à-d. Pétra (cf. aussi notre article dans *R. B.*, à paraître).

Sur la rive gauche du wâdî Mûsâ, peu avant d'arriver aux nouvelles *nefesh*, se dresse le curieux *tombeau à quatre nefesh* (dit « tombeau aux obélisques » fig. 701,5, le n° 35 de *Prov. Arabia*). Rien n'empêche de le dater du IIe ou du Ier s. av. J.-C., car c'est à peu de distance que s'ouvre le sanctuaire rupestre de Dûshara avec les dédicaces d'Aṣlaḥ datées d'autour de l'an 100 av. J.-C. Chacune des quatre *nefesh* symbolisait un défunt, et l'épitaphe nabatéenne de Madaba (*C. I. S.*, II, 189) éclaire le cas de notre tombeau anépigraphe, qui à son tour en est une illustration : « ce sépulcre et les deux *nefesh* qui sont dessus ont été faits par le stratège 'Abd'obodat pour le stratège Aitibel son père et pour le stratopédarque Aitibel » son frère, en l'an 46 d'Arétas IV (37/38). Rappelons qu'à Soueida l'inscription nabatéenne de la *nefesh* de Ḥamrat doit être du tournant de l'ère (col. 930), et le monument, aujourd'hui détruit, était plus évolué, sinon plus récent, que celui de Pétra : sur une base à deux degrés s'élevait un massif de neuf mètres de côté, orné de vingt colonnes mi-engagées, les chapiteaux et la frise étant encore doriques. La pyramide était à gradins (*C. I. S.*, II, 162; M. de Vogüé, *Syrie centrale, Architecture*, I, pl. I; *Prov. Arabia.*, III, fig. 992 et 993).

A deux minutes en amont du tombeau à quatre *nefesh*, mais sur la rive droite, le touriste passe devant *trois cubes de grès* jaunes : celui du milieu (n° 8, à droite sur notre fig. 701,4) a une base et une pyramide à degrés (ceux du haut devaient être construits et ont disparu). La chambre sépulcrale s'ouvre vers l'est (au dos de la face ombrée sur notre photo) et il en va de même pour le cube n° 7, situé en amont (et hors de notre photo). Autrement dit, ces deux monuments funéraires sont tournés, non vers Pétra, dont les sépare toute la longueur du Sîq, mais vers Wâdî Mûsâ, l'antique Gaia, dont les jardins descendent presque jusque-là. Il s'agit donc plutôt de la nécropole de Gaia, cf. *infra*, col. 987, et *R. B.*, 1957, p. 208. Quant au troisième cube (n° 9, à gauche sur notre fig. 701,4), il n'a pas de caveau : c'est une *nefesh* commémorative. Sur ses quatre faces, deux pilastres d'angle doublés d'un quart de colonne encadrent deux colonnes mi-engagées, comme l'a bien observé G. Dalman (*Petra...*, p. 106). Nous avons mentionné le même dispositif sur les arcs nabatéens et il se retrouve sur de nombreuses façades funéraires de Pétra. Ce n'est pas une ornementation purement nabatéenne : rappelons que le tombeau à pyramide dit de Zacharie, dans la vallée du Cédron, présente la même articulation. On l'a aussi relevée sur des façades rupestres de Cyrénaïque, une province



701. — 1. Chapiteau à enroulements végétaux : porte d'une chambre latérale du Khazneh, Pétra. — 2. Chapiteau « nabatéen », Boṣrâ. — 3. *Nefesh* à l'entrée du Sîq de Pétra. — 4. Monuments funéraires cubiques (nos 9 et 8 de *Prov. Arabia*, I), avant l'entrée du Sîq. — 5. Le tombeau aux obélisques (n° 35) et, par-dessous, tombeau plus tardif (n° 34). — 6. Tombeaux à merlons et à « escaliers », dans le Sîq, au sud-est du théâtre (phot. A. Mantovani).

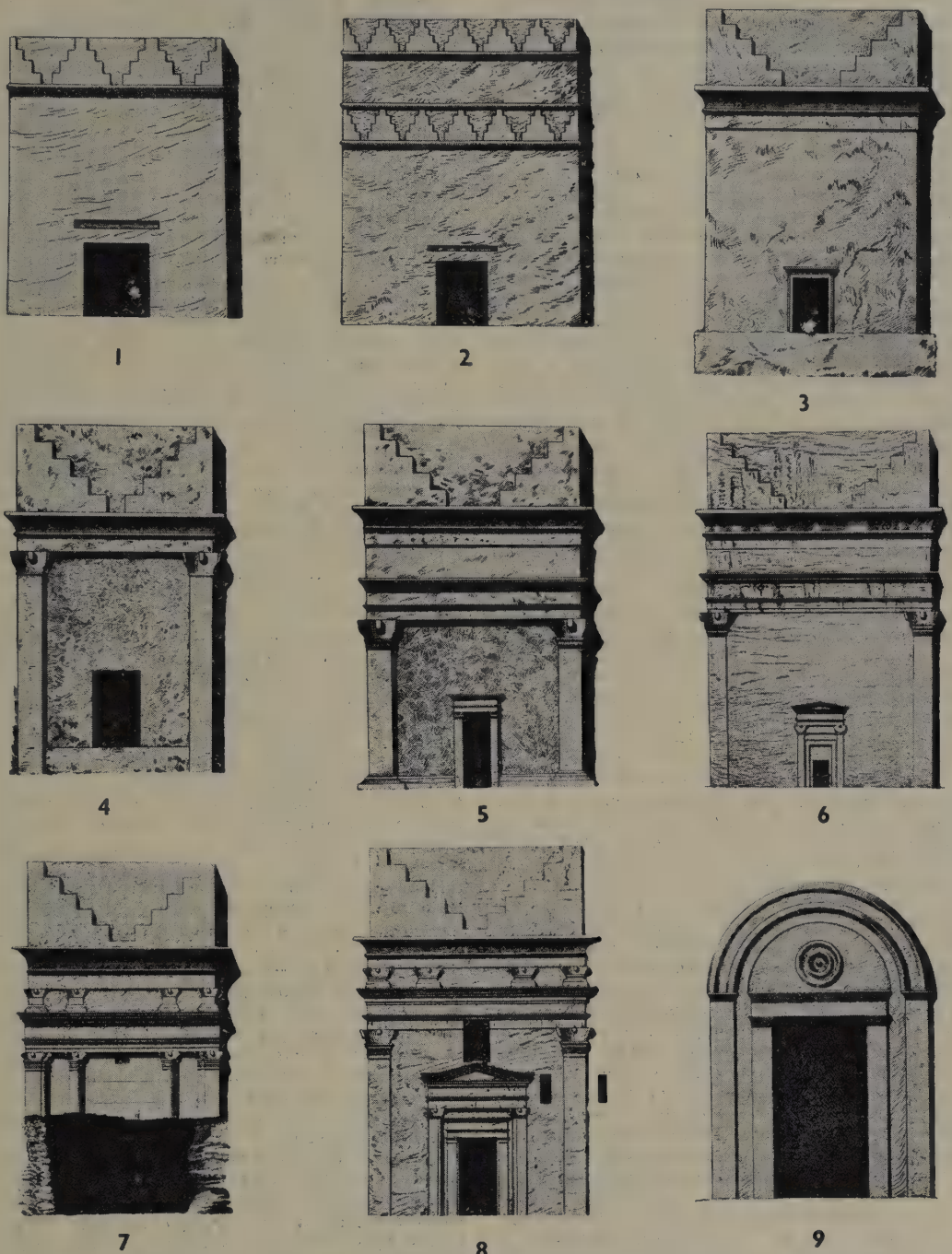
de l'art alexandrin. La capitale égyptienne, elle, a perdu tous les prototypes copiés à travers le monde méditerranéen. Mais on sait que la chambre funéraire alexandrine était volontiers précédée d'une *prostas*, ou vestibule à colonnes. La façade avec moitiés et quarts de colonnes s'explique comme le placage de ce portique contre la paroi rupestre, les colonnes étant sculptées dans le roc au lieu d'être bâties par devant. Les quarts de colonnes sont le témoin des demi-colonnes qui ornaient les antes sur leur côté, face aux colonnes médiales (G. R. H. Wright, dans *P. E. Q.*, 1961, p. 129). Ce parti architectural aura ensuite été adopté pour d'autres types de monuments, comme le tombeau de Zacharie. Là, les chapiteaux sont ioniques, mais l'architrave est surmontée d'un tore et d'un gorge « égyptienne », une forme d'entablement caractéristique des façades pétréennes. Ajoutons que les dégagements qu'a fait effectuer J. Allegro ont mis au jour les degrés sur lesquels reposent le tombeau de Zacharie et le caveau funéraire qui s'ouvre à leur pied (cf. H. E. Stutchbury, dans *P. E. Q.*, 1961, p. 101-113). La *nefesh* commémorative se dresse donc sur la sépulture. Le tombeau voisin dit d'Absalom a le même dispositif de colonnes, mais est plus évolué, sinon plus récent : la pyramide est remplacée par un cône déprimé, surmonté d'un fleuron, un tambour reliant le cône à l'attique, et le caveau est ménagé dans le corps de la *nefesh*. N. Avigad (*Ancient monuments in the Kidron Valley*, 1954, en hébreu, résumé en anglais) le date du début de l'ère, quelques décades après celui de Zacharie. Les *nefesh* cubiques de Pétra sont au moins aussi anciennes. Les nos 7 et 9 ont perdu leur couronnement : ce pouvait être une pyramide construite (on voit des restes de moellons sur le no 9) ou une rangée de merlons libres (l'une des faces du no 7 montre encore une frise de merlons sculptés dans la masse). Nous retrouverons ce dernier décor dans le prochain type funéraire.

Nous ne pouvons retracer ici en détail les origines de la *nefesh* nabatéenne. Si par sa pyramide elle remonte à l'antique tumulus, architectoniquement elle se rattache à certaines tombes du Moyen et du Nouvel Empires égyptiens, en particulier aux chapelles funéraires à pyramide de la nécropole de Thèbes (J. Vandier, *Manuel d'arch. égypt.*, II, p. 358-368). C'est sans doute aux destructions qu'il faut imputer l'absence de ces monuments dans l'Égypte du Ier millénaire. En tout cas ce sont des prototypes égyptiens qui expliquent des *nefesh* comme le « monolythe de Siloé », que son épitaphe date de l'époque israélite ou perse (N. Avigad, *Ancient monuments...*, p. 18 sq. : c'est lui qui y a reconnu les traces de la pyramide; H. Vincent, *Jérusalem de l'A. T.*, p. 328 sq. et pl. LXXI) ou comme les *meghâzil* (fuseaux) d'Amrit en Phénicie, qui peuvent remonter à la fin de l'époque perse (M. Dunand date le sanctuaire voisin, qu'il ■ dégagé, du tournant des Ve et IVe s. [*Annales arch. de Syrie*, 1961-1962, p. 10]). Deux des tombeaux d'Amrit comportent un soubassement, un corps cubique et une pyramide (E. Renan, *Mission en Phénicie*, pl. XIV et XVII). Ces *nefesh* phéniciennes expliquent les monuments analogues de la Syrie, dont l'un des plus anciens est le beau mausolée d'Hermel (Ier s. av. J.-C. ?). Le type se sera propagé au Hauran (*nefesh* de Ḥamrat) et de là en Nabatène. Mais Pétra a aussi pu l'emprunter à la Palestine : indépendamment du monolythe de Siloé, il faut citer ici le mausolée à sept *nefesh* que Simon fit construire à Modîn vers 140 av. J.-C. (I Macc., XIII, 28; cf. notre interprétation dans la *Bible de Jérusalem* en fasc., 1961).

Enfin, on ne peut exclure l'hypothèse d'une influence directe de l'Égypte ptolémaïque, surtout au IIIe s. avant notre ère, alors qu'elle étendait sa domination jusqu'à la Syrie méridionale. Alexandrie était alors le grand foyer artistique, et on sait, par le poète Lucain (*Pharsalia*, VIII, 296 sq.), que la série royale des Ptolémées était ensevelie dans des mausolées à pyramide (cf. H. Tiersch, dans *Jahrbuch des deutschen arch. Inst.*, XXV, 1910 [1911], p. 68).

b) Les tombeaux à merlons. — On n'est guère plus fixé sur l'origine des nombreuses façades pétréennes ornées d'une ou deux rangées de merlons à gradins (fig. 702,1 et 2; les dessins de cette planche sont choisis parmi ceux de *Prov. Arab.*, I, p. 138 sq.). Leur forme légèrement trapézoïdale leur a valu, de la part de von Domaszewski, le nom de tombeaux-pylônes, mais cela ne prouve pas leur provenance de l'Égypte, car les merlons sont un motif perse et assyrien. Ils ont pu pénétrer en Nabatène par l'intermédiaire de la Phénicie, où l'on constate même la double rangée de merlons sur le corps cylindrique d'une *nefesh* d'Amrit (Renan, *op. cit.*, pl. XI sq.) et dans le sanctuaire lui-même (M. Dunand et N. Saliby, dans *Ann. arch. de Syrie, 1961-1962*, p. 6 sq., qui font le rapprochement avec Pétra, p. 11). Même si l'on doit reporter avec E. Will (*Syria*, 1949, p. 283 sq.) les *meghâzil* d'Amrit à l'époque hellénistique, on n'hésitera pas à assigner au IIe s. au plus tard les premiers tombeaux à merlons de Pétra. A Ḥegra, on n'en compte que trois à un rang de merlons (*Mission..*, II, p. 100, note : aucun n'est daté) et sept à deux rangs, dont la tombe C 17, donnée par le fondateur à son épouse en 16 ap. J.-C. (*C. I. S.*, II, 204; *Mission.*, I, fig. 122). Vu qu'au début du même siècle on taillait à Ḥegra des tombes beaucoup plus évoluées, les façades à merlons y perpétuent un type bien plus ancien. On le rencontre aussi en pays de Madian, à al-Beda', sur une piste menant à la mer Rouge (cf. A. Musil, *The Northern Ḥeğaz*, 1926, p. 109 sq.). En dehors de ces trois sites nabatéens, il n'existe pas de tombeaux à double rangée de merlons et à façade trapézoïdale : nous les considérons donc comme une création des architectes de Pétra. On a multiplié les hypothèses pour les expliquer (cf. E. Will, dans *Syria*, 1949, p. 285). Celle qui les rapproche des maisons-tours de l'Arabie Heureuse est plus ingénieuse que fondée (cf. par ex. la fig. 17 de Ph. Lippens, *Expédition en Arabie Centrale*, 1956, avec deux terrasses à crénaux). Rappelons plutôt que les tours funéraires palmyréniennes du tournant de l'ère offrent un profil en trapèze et qu'il est même loisible d'y restituer un couronnement à merlons (cf. E. Will, dans *Syria*, 1949, p. 101).

Vers la sortie occidentale du Sîq, avant d'arriver au théâtre et sur la même paroi, les tombes à merlons sont particulièrement abondantes (fig. 701,6). A un angle de la paroi opposée du Sîq, à côté du tombeau no 825 qui contient les *nefesh C. I. S.*, II, 352 et 353, se dresse un bloc de grès entièrement dégagé (no 824, dans *Q. D. A. P.*, VII, pl. XXVII), avec deux rangées de merlons dont la supérieure est construite (et non taillée), et tel est aussi le cas des tombes cubiques 303 et 307; sur le chemin de la 'Arabah, dans la nécropole Sud, et peut-être celui de la *nefesh* no 7 (cf. *supra*). D'autres ne sont dégagées du roc que sur trois faces (no 71 sq.). On est donc tenté de faire des façades à merlons la simple réplique sur deux dimensions des cubes à merlons. Nous préférons pourtant considérer ces derniers comme une modification de la *nefesh* normale, avec remplacement de la pyramide par des merlons, empruntés aux façades. Si les cubes à merlons étaient primitifs, on s'attendrait à en trouver avec une seule rangée :



702. — L'évolution de la façade funéraire nabatéenne, d'après *Prov. Arabia*, I, p. 147 sq. — 1. Une rangée de merlons. — 2. Deux rangées de merlons. — 3. Tombeau à « escaliers » avec façade unie. — 4. Tombeau à « escaliers » et à antes (= type proto-Ḥegra). — 5. Tombeau à « escaliers », à antes et à double entablement (= type Ḥegra). — 6. Le même type, avec encadrement de porte formant tabernacle. — 7. Même type, mais avec pilastres nains, antes doublées de quart de colonnes, deux demi-colonnes encadrant la porte (ici détruite) : tombeau dit *qabr at-Turkmân* (l'inscription est dans le rectangle). — 8. Même type, mais seulement avec pilastres nains. — 9. Tombeau à arceau.

or on n'a pas à Pétra de ces cubes crénelés, alors qu'on a des façades à une seule rangée de merlons, qui constituent donc le type primitif.

c) Tombes à arceaux. — Avant d'aborder l'évolution ultérieure de la façade à merlons, signalons un type rare à Pétra (et unique à Ḥegra, *Mission...*, I, p. 193 sq.), mais sans doute très ancien, vu sa présence aux côtés des précédents : la porte de la façade funéraire est encadrée de deux pilastres supportant un arceau (fig. 702,9). Ce modèle est syrien d'origine.

d) Tombeaux à escaliers. — A façade unie. — La rangée de merlons comporte un demi-merlon à chaque extrémité : pour rehausser le monument, les sculpteurs nabatéens donnèrent à ces merlons d'angle la hauteur maxima, en supprimant les merlons intermédiaires, d'où cet aspect d'escalier à double rampe si marquant pour le visiteur de Pétra (fig. 702,3). Les deux gradins sont portés par un entablement fait d'une plate-bande, d'un tore et d'une gorge égyptienne, et la porte est simple ou à encadrement rectangulaire, sauf pour les tombes 95 et 164, où elle a un fronton grec. Le monument reste donc normalement de caractère oriental. Il n'est attesté qu'à une douzaine d'exemplaires, dont cinq à Ḥegra, l'un étant de 56 ap. J.-C. (*C. I. S.*, II, 222; *Mission...*, II, pl. L, 3). Ici encore, il s'agit d'une survivance, car si la séquence typologique a eu un rythme normal, il nous faut remonter au moins au milieu du siècle précédent. Pour l'origine de cette composition architecturale, rappelons que la gorge égyptienne se rencontre aussi en Phénicie et même en Iran (palais de Darius à Persépolis) et que le double escalier surmonte l'autel du feu en Perside à partir du milieu du IIe s. av. J.-C. (monnaies d'Autophradatès Ier, G. F. Hill, *Greek Coins of Arabia...*, p. CLXIX sq.). Mais les architectes nabatéens ont-ils connu ces lointains monuments, dont la fonction était d'ailleurs tout autre? Des édicules ou des portes couronnés du double gradin existaient aussi en Syrie, comme le montre une tessère de Palmyre que son inscription permet de dater du début de l'ère (*Recueil des tessères...*, n° 523). Enfin, une évolution locale à partir de la tombe à merlons n'est pas à exclure, bien que le type intermédiaire à trois merlons ne soit pas attesté.

Type proto-Ḥegra. — Nous avons mentionné les portes à fronton grec, dont les premières apparaissent déjà sporadiquement sur les tombes à merlons. Une étape plus marquée vers l'hellénisation est atteinte avec l'adoption du pilastre d'ante, la façade imitant alors l'entrée d'un temple grec *in antis*. Les chapiteaux sont du type « nabatéen » et supportent la plate-bande, qui devient ainsi architrave (fig. 702,4). L'encadrement de porte à fronton grec est plus fréquent. Von Domaszewski a donné le nom de proto-Ḥegra à cette variété de tombe à escaliers, parce qu'elle prélude au type à double entablement, caractéristique de la nécropole de Ḥegra, le type « Ḥegra ». La tombe proto-Ḥegra la plus anciennement datée est de 36 ap. J.-C. (*Mission...*, I, C 6, fig. 135 sq.; *C. I. S.*, II, 213) et le type se maintient jusqu'à l'an 6 de Rabbel II (76 ap. J.-C.) avec le tombeau E'3, le plus récent quant à la date (*Mission...*, II, p. 95). Ajoutons, pour être complet, qu'il existe aussi des façades mixtes, où les pilastres portent une ou deux rangées de merlons (n° 526 et *Mission...*, p. 309 sq., type assez fréquent à Ḥegra, mais tardif).

Type Ḥegra. — Voulant faire toujours plus somptueux et plus haut, on aboutit, après quelques réalisations intermédiaires, à sculpter un entablement ionique au-dessus des pilastres d'ante, l'entablement à gorge égyptienne surmontant un attique intermédiaire (fig. 702,5). A Ḥegra, on compte douze façades de ce genre, certaines fort belles, et presque toutes datées. L'une d'elles, faite par un certain 'Aydu, fils de Kohaylu, porte la date la plus haute de Ḥegra (B 6, fig. 704,1 = *Mission...*, II, pl. XL; *C. I. S.*, II, 197) : « au mois de nisan de l'an neuf du roi Arétas » (—1 ou +1 ap. J.-C.). L'encadrement de sa porte est doublé par deux pilastres à chapiteaux nabatéens portant une frise dorique et un fronton sommé d'un aigle et de deux urnes. Six autres tombes « Ḥegra » ont des dates antérieures à celles des premières tombes « proto-Ḥegra ». Ces faits et ceux cités plus haut ne peuvent évidemment traduire une évolution régressive, mais obligent à conclure que l'évolution progressive décrite par A. von Domaszewski était achevée, jusqu'au type Ḥegra simple inclusivement, au début de notre ère, et que « les gens de Ḥegra employaient indifféremment l'un ou l'autre de ces... types, suivant le goût ou... la bourse d'un chacun... » (*Mission...*, I, p. 391). L'impression d'unité que donne la nécropole de Ḥegra, où les divers types font figure de variantes, tient au fait qu'une grande partie des tombeaux sont l'œuvre d'une même famille d'artistes : trois fils et un petit-fils du « sculpteur » 'Abd'obodat. Les inscriptions les qualifient en effet de *pesilaya*, « sculpteurs », ce qui marque bien l'intention plus décorative qu'architectonique de leur art. Le plus fécond est Aftaḥ, sans doute le frère cadet : il taille successivement quatre tombes Ḥegra, une tombe de type intermédiaire (à cymaise au lieu d'entablement ionique), une tombe proto-Ḥegra (une seconde est signée de lui, mais la date est perdue). Son œuvre semble la preuve de l'évolution régressive évoquée plus haut, mais un regard d'ensemble sur les tombes datées de Ḥegra montre que les deux tiers se situent entre les années 26 et 60, et qu'on choisissait alors tous les types du répertoire (sauf l'archaïque façade à merlons sans pilastres).

Avant d'indiquer les derniers développements du type Ḥegra, rappelons qu'à Pétra on a trouvé dans le tombeau n° 808 une dalle au nom de « 'Onaishu frère de Shuqailat reine de Nabatène, fils de... » (*C. I. S.*, II, 351). Elle proviendrait d'une niche intérieure faisant face à l'entrée (*Prov. Arab.*, I, p. 402 sq.), et le monument a donc pu être fait pour ce ministre de Shuqailat. Cette reine détenant le pouvoir, il s'agit de Shuqailat II, alors qu'elle était régente (71-76, cf. col. 919). Or le tombeau 808 (notre fig. 702,6) est du type Ḥegra, et sa double porte est d'un modèle plus simple que celle de B 6, du début de l'ère! N'étaient les surprises réservées aux archéologues par les autres dates de Ḥegra, on hésiterait à faire du ministre de Shuqailat II le fondateur de cette tombe, située parmi d'autres du même type (cf. fig. 455 de *Prov. Arab.*, I : la paroi face au théâtre). Ajoutons que l'écriture de la dalle suggère le milieu du Ier s. au plus tôt.

Plusieurs façades « Ḥegra » présentent l'articulation tripartite (quarts de colonne doublant les pilastres et deux demi-colonnes), quatre pilastres nains prolongeant sur l'attique les deux pilastres et les deux colonnes : von Domaszewski cite les nos 770, 69, 361 et 633. Ce dernier est le Qabr at-Turkmân (fig. 702,7), dont nous avons daté l'inscription autour de 50 ap. J.-C. (col. 931). Architecturalement, la façade se situe fort bien dans le règne de Malichos II (40-70). O. Puchstein a noté que le seul tombeau de Ḥegra dont l'attique soit orné de pilastres nains ne présente pas les demi-colonnes correspondantes, dont ils devraient être la prolongation (F 4, fig. 191 de *Mission...*, I). C'est donc une imitation peu conséquente du type complet.

Or cette façade Ḥegra F 4 est datée de l'an 24 de Malichos II, 64 ap. J.-C. (inscr. n° 38, *Mission...*, I, p. 202). La façade pétréenne du Qabr at-Turkmân est par conséquent antérieure, du moins typologiquement (cf. *Arch. Anzeiger*, 1911, col. 20 sq. du *Jahrbuch*, 1910). Quant au *terminus a quo*, c'est le début du même siècle, avec le tombeau « Ḥegra » B 6, ou plutôt l'an 31, qui voit l'apparition du quart de colonne, jumelé aux pilastres de la porte de trois tombeaux : E 18 et A 5 (*Mission...*, I, fig. 162 et 171), de type « intermédiaire », et B 1 (fig. 187), de type Ḥegra. Ajoutons qu'à Palmyre la *cella* du temple de Bêl, dédiée en 32 de notre ère, présente déjà des colonnes naines.

A propos du tombeau F 4, O. Puchstein souligne avec raison qu'à époque tardive aussi bien qu'au début, les nouvelles formules architecturales mises au point à Pétra ont été appliquées mécaniquement à Ḥegra (*art. cit.*, col. 21). C'est une raison de plus pour ne pas considérer les dates de cette lointaine colonie comme des *terminus a quo* pour la métropole. Reconnaissons cependant que l'absence de sens architectonique se fait jour parfois à Pétra même : les pilastres nains encombrent l'attique des tombeaux 649 et 676 (notre fig. 702,8), où l'ampleur des portes à fronton ne laissait pas de place pour les demi-colonnes attendues.

e) Les tombeaux-temples. — Pétra est avant tout connue pour les façades rougeoyantes de ses tombeaux-temples, ainsi nommés parce qu'un fronton régnant sur l'entablement achève de leur donner l'aspect d'un temple. Ils ne comportent pas de gradins. A la suite de von Domaszewski on les considère volontiers comme postérieurs à l'annexion romaine, en particulier les plus monumentaux d'entre eux, comme le Khazneh (n° 62, notre fig. 703) et ses imitations (ed-Deir et le tombeau dit corinthien, n°s 462 et 766), ou encore le tombeau « à étages », appelé « Palace Tomb » par les Anglais (n° 765 et notre fig. 704,2). Mais Otto Puchstein et Carl Watzinger ont montré que l'absence de tombeaux-temples à Ḥegra n'était pas une raison pour nier leur présence à Pétra durant le I^er^ s. de notre ère ou même à la fin du premier avant J.-C. Avec leurs pilastres et leur fronton, les encadrements de porte présentent, en effet, l'aspect d'un petit temple ou tabernacle, et ceux de Pétra ayant été imités dès le tournant de l'ère à Ḥegra (tombeau de ʿAydu), les architectes de la capitale auront pu avoir très tôt l'idée de donner à l'ensemble de la façade un encadrement de ce genre. Avec Puchstein, nous daterons les tombeaux-temples les plus simples du règne d'Arétas IV, car les quarts de colonne qui doublent déjà leurs pilastres apparaissent à Ḥegra dès 31 ap. J.-C. (cf. *supra* et *Arch. Anzeiger*, col. 28). Le plus connu est le *tombeau aux lions* (n° 452), que le touriste laisse sur sa gauche en montant au Deir. Les chapiteaux présentent, simplifiés, les enroulements végétaux de ceux du Khazneh, ce qui est important pour la datation de ce dernier et des grands bâtiments de la ville (cf. C. Watzinger, dans *Petra*, p. 93, note 115). C'est à la même époque qu'on situera les deux tombeaux à façade tripartite et fronton inscrit sur un attique, qu'un même architecte a sans doute sculptés dans le *wâdî Farasah* (*tombeau aux statues*, n° 239) et au fond du vallon (n° 258). Les deux ont de plus un encadrement de porte à entablement et fronton dorique (triglyphes et patères) et le premier accentue la division tripartite avec ses trois niches ornées de guerriers représentant les défunts héroïsés.

En face du *tombeau aux statues* s'ouvre un triclinium taillé dans un grès merveilleusement diapré, la *salle bigarée* (n° 235). La banquette sur laquelle s'étendaient les convives a été dégagée en 1934 (*Q. D. A. P.*, VII, p. 40 et pl. LXXI). Les parois ont des fausses fenêtres, séparées par des colonnes à chapiteaux dérivés d'un modèle ionique, et l'entablement est du même ordre. Face à l'entrée, on a creusé une niche destinée à la statue du défunt ou d'une divinité. C. Watzinger, qui a fait une étude poussée de ce secteur du wâdî Farasah (*Petra*, p. 75-94), restitue une cour à portiques entre ce triclinium funéraire et le *tombeau aux statues* et rattache au tout l'édifice juste en amont (n° 244). Il est flanqué d'une grande citerne, et d'un bouquet d'arbres, d'où son nom : *tombeau du jardin*. Son entrée à deux colonnes (entières) fait face à la montée. Plutôt qu'une maison (Watzinger) ou un temple proprement dit, nous y verrions une autre tombe, d'un type bien connu à l'époque hellénistique : chambre funéraire précédée d'un vestibule à portique *(oïkos + prostas)*. C'est lui, nous l'avons dit, qui explique les façades tripartites (à portique plaqué). Un autre genre de tombeau hellénistique, dérivé comme le premier d'un type d'habitation, comportait une cour à péristyle : c'est elle que nous avons devant le *tombeau aux statues*, et aussi devant la majestueuse façade du *tombeau à urne* (n° 772). Là, les deux portiques ont des colonnes à chapiteaux doriques, et il en va de même pour celles des deux portiques de la cour qui précède le tombeau n° 4, de type mal défini, mais certainement peu évolué (aujourd'hui on y a inséré un Rest-house; cf. fig. 699, région de Pétra). Des dégagements révéleraient sans doute d'autres péristyles de ce genre, mais il n'est pas sûr qu'il faille en restituer un devant le tombeau dit qabr at-Turkmân, comme le voudrait Watzinger à la suite des éditeurs de l'inscription (*C. I. S.*, II, 350). Le mot auquel on donne ce sens peut, en effet, être lu autrement, ainsi que plusieurs passages de ce précieux mais difficile texte funéraire (J. T. Milik, dans *R. B.*, 1959, p. 555 sq.). Ce tombeau et d'autres comportaient une avant-cour avec banquettes pour le repas funéraire.

Le tombeau à urne, qui s'élève sur la paroi orientale du cirque de Pétra, au milieu de tombeaux « Ḥegra », présente une façade plus évoluée que celle des n°s 239 et 258, car en plus de la façade tripartite et du fronton inscrit sur l'attique terminal, en plus de la porte dorique et de trois fenêtres (correspondant aux trois niches du n° 239), il comporte un attique intermédiaire coupé longitudinalement par deux cymaises. Verticalement, on a quatre pilastres nains sur la cymaise supérieure, reliés par autant de plates-bandes aux deux pilastres et aux deux colonnes de la façade. Puchstein estime que ces façades mouvementées ne sont pas antérieures à l'époque de Trajan, mais il est moins affirmatif que von Domaszewski pour repousser le *tombeau à urne* après l'annexion de 106 (*art. cit.*, col. 33). En fait, les éléments architectoniques mis en jeu ne nous obligent pas à dépasser de beaucoup le milieu du I^er^ s., qui a vu à Pétra et bientôt à Ḥegra l'apparition des pilastres nains (Qabr at-Turkmân, cf. col. 960). Les plates-bandes verticales seules sont nouvelles, mais constituent une liaison toute naturelle, dès lors qu'on a surélevé l'attique intermédiaire. Il n'est donc pas téméraire de voir dans ce vaste tombeau, jugé digne par l'évêque Jason d'être aménagé en cathédrale, une sépulture princière de l'époque de Malichos II, voire le tombeau de ce roi.

Un peu plus au nord, sur la même paroi, s'étend l'extraordinaire façade du *Palace Tomb* (fig. 704,2). L'imitation d'un édifice public n'est pas niable, mais au rez-de-chaussée, on attendrait une porte centrale. Or on a quatre portes, les deux centrales

703. — Tombeau dit *el-Khazneh*, peu avant la sortie du Siq de Pétra (phot. École Biblique de Jérusalem).

d'égales dimensions. Toutes ont un double encadrement, l'extérieur à pilastres doublés de quart de colonnes. Pour les deux portes du milieu, l'entablement est surmonté d'un fronton, alors que l'arc est utilisé pour les portes latérales. On est en présence de quatre tombeaux-temples juxtaposés, chaque porte ouvrant sur une chambre funéraire séparée (seules les deux centrales sont unies par une porte intérieure, *Prov. Arab.*, I, p. 385, fig. 431). La chambre centrale de gauche est creusée, dans la paroi face à l'entrée, d'une haute niche où sont taillés les lits d'attente de quatre sarcophages. L'étage supérieur du *Palace Tomb* imite un portique : il aligne neuf couples de colonnes mi-engagées, celui du centre plus large que les huit autres. Les chapiteaux sont ioniques, du même type simplifié que dans la *salle bigarrée*. Chaque couple de colonnes supporte un court entablement qui se détache du fond de la façade. Ces ressauts se prolongent vers le haut, sur une sorte d'attique à plusieurs registres longitudinaux, par des pilastres nains et des crossettes. Un troisième étage, en retrait, était partiellement construit. Il en reste assez pour voir qu'il était orné de colonnes engagées.

Cette façade évoque celle des palais parthes, dont le décor imite également des portiques superposés (W. Andrae et H. Lenzen, *Die Partherstadt Assur*, pl. 14). Déjà la stoa d'Attale II (roi de Pergame, 159-138), à Athènes, présentait deux colonnades l'une sur l'autre. La succession d'édicules à arc et à fronton est attestée, dès le règne d'Auguste, par la décoration intérieure du temple dit de Diane, à Nîmes, où ces édicules sont séparés par des colonnes soutenant un entablement. Ce dispositif répond à celui du rez-de-chaussée du *Palace Tomb*, où des pilastres supplémentaires séparent les entrées en forme de tarbernacle, et aussi à celui de la *salle bigarrée*, où la ressemblance est encore plus étroite, ce qui n'est pas sans conséquence pour sa datation. H. Kohl, qui a pourtant signalé l'analogie entre le temple de Diane et les monuments de Pétra, estime que le rez-de-chaussée du *Palace Tomb* pourrait traduire une évolution ultérieure (*Kasr Firaun*, p. 30). En fait, comme il s'agit ici de portes réelles, cette juxtaposition est typologiquement antérieure à l'utilisation purement décorative des tabernacles. Même l'emploi d'entablements brisés n'est pas décisif pour repousser le *Palace Tomb* après l'annexion romaine. L'ensemble formé par le ressaut au-dessus de chaque porte et les deux ressauts étroits (crossettes) au-dessus des pilastres de séparation se constate déjà pour la façade du Khazneh. Mais comme celle du *Palace Tomb* est beaucoup plus mouvementée et qu'elle annonce le baroque impérial du IIe s. (cf. col. 970), nous la situerons à la fin du siècle précédent. Il faut rappeler ici les monnaies de Trajan représentant l'arc de son forum, mais aussi celles d'or et de bronze qui figurent un autre édifice d'Apollodore de Damas, la basilique ulpienne, inaugurée à la même date, 112 (Mattingly, *Coins of the Roman Empire*, III, pl. 17, 15 et 38, 8; description, p. 99 et 207). Ces deux monuments présentent sur leur façade des colonnes isolées et couplées portant les ressauts d'un attique imposant (l'entablement n'est pas figuré, mais devait offrir les mêmes retraits). Apollodore de Damas, ici encore, se sera inspiré de façades orientales du genre de celle du *Palace Tomb*, avec son étage à colonnes jumelées portant un entablement à ressauts. Ajoutons que la disposition intérieure de ce sépulcre le destinait à un groupe de défunts, qu'on image volontiers princiers, vu le luxe de la façade. Tout cela conviendrait fort bien aux membres de la famille de Rabbel II, si complaisamment énumérés par les inscriptions.

A droite du *Palace Tomb* se détache le tombeau corinthien dont l'étage supérieur imite celui du Khazneh, à l'instar du tombeau d'ed-Deir. Avant de les caractériser, il nous faut donc décrire et dater le monument le plus célèbre et le plus controversé de Pétra, le *Khazneh* (n° 62, notre fig. 703). Les Arabes croyaient autrefois que l'urne terminale contenait le « trésor » *(khazneh)* de Pharaon : « Chaque fois qu'ils passent dans le ravin, ils s'arrêtent un instant, arment leur fusil, visent l'urne et s'efforcent d'en briser quelques morceaux pour qu'à la fin ils puissent l'abattre et retirer le trésor » (L. de Laborde et Linant, *Voyage de l'Arabie Pétrée*, Paris, 1830, p. 57). Ses dimensions précises ne sont connues que depuis 1910 : sur l'initiative de G. Dalman, l'architecte Newton fit mesurer le monument et en dressa le plan, l'élévation et la coupe (pl. XV-XVII de l'*Annual* de 1911 du *Palest. Expl. Fund*, avec commentaire de Dalman, cf. *Neue Petra-Forschungen*, p. 59-78). La hauteur, de la base des colonnes à ce qui reste de l'urne, atteint 38 m 77. Il faut y ajouter la hauteur du stylobate et du podium, récemment dégagés, ainsi que les pyramides tronquées qui relient les édicules latéraux au cadre rocheux qui forme l'écrin de ce joyau de l'art hellénistique. Cependant, si ces deux derniers éléments devaient vraiment figurer des *nefesh*, comme le suggérait R. Dussaud, on s'étonne de les voir tronqués de la sorte. La largeur est de 24 m 90. Cette mesure et d'autres ont fait penser à G. Dalman que la coudée dont usaient les Nabatéens avait environ un demi-mètre.

La moitié inférieure, avec son fronton inscrit sur un attique (qui sert aussi de podium à l'étage), rappelle étroitement les tombeaux-temples 239 et 258, dans le secteur du wâdî Farasah. Mais ici la partie sous fronton est flanquée d'éléments latéraux, le tout réuni par un entablement brisé, disposition assez proche de celle du *thalamos* sud de la *cella* du sanctuaire de Bêl à Palmyre, dédiée en 32 ap. J.-C. La colonne manquante sur notre figure a été restituée depuis (cf. *Biblical Archaeologist*, févr. 1961, p. 25 sq., restauration de G. R. H. Wright). Ici les colonnes sont libres, comme pour un pronaos. La moitié supérieure du *Khazneh* figure une rotonde (ou tholos) encadrée sur trois côtés par un péristyle à toit penché vers l'extérieur. Cependant l'artiste a librement interprété ce parti en fonction de l'effet pittoresque : le demi-fronton que forme le toit est répété à angle droit sur le côté intérieur, de façon à former une pointe bien marquée de part et d'autre du pavillon à urne qui coiffe la tholos. Celle-ci, théoriquement au centre d'une cour à quatre portiques, est reliée à celui du fond par le jumelage des colonnes et la continuité des entablements respectifs.

Les registres entre les colonnes sont ornés de grands reliefs : aux Dioscures du bas répondent les Amazones de l'étage. L'entrecolonnement frontal de la tholos porte une Fortune coiffée du calathos, tenant une patère de la main droite et une corne d'abondance de la gauche. Les deux figures du portique arrière sont des Victoires et les quatre autres, peut-être des Ménades. L'acrotère au haut du fronton central présente, au milieu d'un décor végétal où l'on reconnaît deux épis divergents, le disque isiaque entre les deux cornes. C'est le seul symbole sûr de la grande déesse égyptienne, et cela ne suffit pas pour faire du *Khazneh* un temple d'Isis. Von Domaszewski l'attribuait à Hadrien, qui honora la déesse et Sérapis d'un temple dans sa propriété de Tibur, et qui visita la ville de Pétra en 130 (*op. cit.*, p. 186). En fait, l'ornementation paraît tout entière se rattacher à la symbolique funéraire : ajoutons l'aigle éployé sur l'angle extérieur de chacun des demi-frontons (les deux autres animaux sont difficiles à déterminer), le lion

1

2

3

4

5

6

704. — 1. Tombeau de ʿAydu à Ḥegra (an 1 av. ou apr. J.-C.). — 2. Le tombeau « à étages » *(Palace Tomb)* de Pétra. — 3. Pilastre droit de l'arc monumental de Pétra. — 4. Le Qaṣr ou temple principal de Pétra. — 5. Fresque d'el-Beidâ près de Pétra. — 6. Éros domptant deux lions, gymnase (?) de Pétra (les nos 1, 2, 5 et 6 sont des phot. de l'École Biblique).

à chaque bout de l'entablement inférieur, les griffons affrontés de la frise.

La disposition intérieure est d'un type également bien connu dans les nécropoles orientales : le vestibule introduit par des marches à deux chambres latérales et à une vaste salle centrale (un cube de 22 m de côté), avec trois grandes niches destinées aux sarcophages (disparus). G. Dalman a enfin noté que le seuil de la grande salle était évidé au centre en forme de cuvette, avec un trou formant tuyau et communiquant avec une rainure le long de la première marche extérieure à la porte. L'emplacement des battants est également marqué : on versait donc dans la cupule, devant la porte, les libations funéraires (*Neue Petra-Forschungen*, p. 67 et fig. 61).

Le décor végétal des deux frises, du tympan et des acrotères du grand fronton, des trois portes intérieures du vestibule et surtout des chapiteaux, est d'une grande beauté et contribue à l'harmonie de ce monument monolithique de grès rose. Les chapiteaux sont corinthiens, mais du type prévitruvien à enroulements végétaux, et tandis que ceux des six colonnes du bas et des pilastres d'angle du vestibule ont une corbeille à deux rangées d'acanthes, les autres sont à une rangée (ainsi aux portes latérales, fig. 701,1). On a noté le relief plus accentué du décor du second étage, dont le détail aurait autrement échappé à l'œil du spectateur.

La date du *Khazneh* est périodiquement remise en question, la dernière étude parue étant celle de G. R. H. Wright, dans *A. D. A. J.*, VI-VII, 1962, p. 24-47, où l'on trouvera la bibliographie utile et une discussion incisive du problème. Mais bien que le savant architecte ne cache pas sa préférence très marquée pour l'opinion qui situe le *Khazneh* à l'époque antonine, sa conclusion finale reste indécise. Comme il le souligne (en particulier note 126), le baroque du IIe s. est parfois difficile à distinguer de l'art dit hellénistique, tous deux étant tributaires d'influences orientales et le second héritant du premier. Cette remarque vaut pour l'ensemble de l'art nabatéen, mais, dans le cas du *Khazneh*, s'ajoute la singularité de l'étage supérieur. Ce que disait Hittorff il y a plus d'un siècle reste toujours vrai : « cet étage est par lui-même d'une composition si particulière que toute les recherches faites jusqu'à présent pour découvrir une disposition architecturale semblable sont restées infructueuses » (*Rev. Arch.*, VI, 1862, p. 6). En note, il signale le tombeau corinthien et celui d'ed-Deir, mais il les considère comme « des copies bâtardes » du *Khazneh*. Il compare cette façade à une peinture de la maison du Labyrinthe à Pompéi, qui présente une tholos au milieu d'une cour, et, par-devant, une entrée formée par deux extrémités de portiques à toit en pente. Quoi qu'il en soit de l'interprétation qu'il donne de cet ensemble architectural, sa ressemblance avec l'étage du *Khazneh* est évidente. H. Kohl a cherché dans la même direction et il estime que l'architecte de Pétra a imité les peintres de Pompéi et d'ailleurs, qui laissent apparaître, par-dessus les façades du premier plan, des architectures normalement invisibles, parce que placées en réalité sur le même niveau. Et Kohl illustre sa thèse en reproduisant la peinture de Boscoreale, très analogue à celle de la maison du Labyrinthe, mais où le premier plan est occupé par quatre colonnes surmontées d'un fronton (*Kasr Firaun*, p. 40 sq. et fig. 37). Il s'agit dans ce dernier cas d'une perspective normale : par l'entrée on voit un péristyle avec une tholos au centre. Pour l'étage du Khazneh, l'architecte avait sans doute dans l'esprit un sanctuaire ou un heröon de ce genre, et non un mémorial à double étage dont le second serait une rotonde, comme c'est le cas du monument du chorège Lysistrate à Athènes, vers 334 av. J.-C., ou du tropaeum du mont Pion à Éphèse (à deux rotondes superposées), daté par R. Heberdey de la seconde moitié du IIe s. av. J.-C. (*Forschungen in Ephesos*, p. 162). Mais il paraît douteux qu'il ait poussé le procédé des peintres contemporains à sa limite, en exhaussant complètement une cour à tholos par-dessus le portique qui lui sert d'entrée, comme le veut Kohl, et après lui K. Wulzinger (*Petra*, p. 18-27). Ce dernier a étendu cette théorie à l'ensemble des façades funéraires nabatéennes (p. 12 sq.), ce qui est logique et même séduisant, mais qui, à la réflexion, apparaît invraisemblable : comment imaginer tous ces architectes projetant inlassablement des édifices à trois dimensions sur des parois à deux dimensions ? Le fait que la composition de ces façades est toujours strictement orthogonale et ne comporte pas d'essai de perspective suggère qu'il s'agit de monuments voulus comme tels et non de tableaux sur grès.

Il ne reste donc qu'à supposer qu'à Alexandrie ou à Antioche il existait effectivement des bâtiments à terrasse comportant portiques et tholos centrale. Les constructions hellénistiques de ces deux métropoles de l'art oriental ont disparu, mais nous savons, par ex., que le tombeau que s'était fait élever Cléopâtre était à étage percé de fenêtres : cf. Plutarque, *Antoine*, 75-79, cité par H. Tiersch à propos du *Khazneh*, qu'il date de cette époque, dans *Jahrbuch...*, XXV, 1910 (1911), p. 66 sq. De même R. Vallois, qui signale la terrasse du temple de Dionysias (Kasr Kerun) dans le Fayum : elle portait une chapelle en arrière et des chambres sur les côtés (*Architecture hellénique à Délos*, I, 342). G. R. H. Wright, qui admet également que le *Khazneh* figure un monument réel, invoque ici le « Palais aux colonnes » de Ptolémaïs en Cyrénaïque (publié par G. Pesce) : la façade nord de son grand péristyle présente, au-dessus du portique, trois « tabernacles » séparés par des couples de colonnes, lesquelles portent des frontons en pointe de même dessin que ceux des édicules latéraux du *Khazneh* (le fait est signalé par Pesce). Ajoutons que cet ensemble est encadré par les colonnades de la terrasse. On ignore malheureusement la date même approximative de cette construction qui représente l'une des nombreuses variantes possibles d'un étage à portiques et tabernacles ou rotondes.

G. R. H. Wright estime que le *Khazneh* s'explique bien mieux au IIe qu'au Ier s. A la suite de D. S. Robertson et de H. Plommer, auteurs de manuels justement réputés, il compare sa façade à celles, extérieures ou intérieures, de constructions d'Asie Mineure ou de Syrie qui imitent plus ou moins les palais hellénistiques (disparus) : la bibliothèque d'Éphèse (vers 115), l'agora méridionale de Milet, le théâtre d'Aspendos, les temples de Baalbek, tous du IIe s. Elles méritent l'épithète de baroque par la démultiplication d'édicules à entablement droit, arqué, à fronton ou à demi-frontons, ceux-ci formant fronton coupé comme à l'étage du *Khazneh*. Certes ce style théâtral débute bien avant l'époque de Trajan ou d'Hadrien (Wright, *art. cit.*, p. 46 sq.) : théâtre d'Éphèse, avec front de scène transformé avant 66 ap. J.-C. (H. Hörmann, dans *Jahrbuch...*, 1923-24, p. 278); temple de Diane à Nîmes, avec de part et d'autre de la porte un demi-fronton, époque d'Auguste. Mais l'étagement symétrique et alterné de ces divers types d'édicules, les ressauts et retraits accentués qu'ils impriment à la façade ou à la paroi intérieure, en un mot, le caractère essentiellement décoratif de ces ensembles n'apparaît pleinement qu'au IIe s. En fait, pour ce qui est du *Khazneh*, s'il est facile d'y constater la symétrie des

entrecolonnements à registres historiés, on ne saurait les assimiler purement et simplement à tous ces édicules stéréotypés, d'autant que leur caractère fonctionnel reste apparent : ce sont les éléments d'un péristyle à tholos, et le rez-de-chaussée est essentiellement un pronaos (ou une prostas).

Autre indice en faveur d'une datation plus haute : la décoration, qui rappelle la toreutique hellénistique (Th. Wiegand, *Petra*, p. 10). On comparera aussi les enroulements de la frise inférieure et du tympan avec ceux de l'une des frises de l'*Ara Pacis* d'Auguste (*Cambridge Anc. Hist.*, Tables, IV, p. 123, b). Et, quoi qu'on en ait dit, les chapiteaux prévitruviens se situent normalement avant le IIe s. L'argument tiré par Wright des chapiteaux à enroulements végétaux de l'arc monumental n'est nullement dirimant, vu que cet arc peut remonter à la fin du Ier s. D'ailleurs, à attribuer l'ensemble des monuments pétréens présentant ces chapiteaux au temps de l'annexion romaine, on serait chronologiquement amené à faire du chapiteau nabatéen sans décor un antécédent du premier, ce qui serait en contradiction avec les faits tels que les a établis D. Schlumberger (*Les formes anciennes du chapiteau corinthien en Syrie, en Palestine et en Arabie*, dans *Syria*, 1933, p. 283-317). Déjà K. Ronczewski, dans son analyse minutieuse des chapiteaux du *Khazneh* (*Arch. Anzeiger*, col. 38-89 du *Jahrbuch...*, 1932) a montré qu'ils étaient du même type que certains chapiteaux égyptiens, en particulier alexandrins, à l'époque d'Auguste. Cet argument est repris, parmi d'autres, par C. Watzinger pour qui, nous l'avons dit, le *Khazneh* serait le mausolée d'Arétas IV (cf. col. 944). On peut aussi songer avec H. Thiersch à une reine, à cause de la Tychè et des autres figures féminines (*Jahrbuch...*, 1910 (1911), p. 67), par ex., à Ḥaldu, première épouse d'Arétas IV. Mais en fait l'image de la Fortune, qui apparaît aussi sur les monnaies de ce roi (fig. 695, 7) est tout à fait en situation à la place d'honneur de son sépulcre.

Le *tombeau corinthien* (n° 766) témoigne, sous ses mutilations, d'un style assez pur. Il doit son nom aux chapiteaux à enroulements végétaux, d'un type semblable à ceux du *Khazneh* reproduits fig. 701,1. Bien que son étage supérieur imite celui du célèbre mausolée du Sîq, il en diffère par l'aspect exclusivement architectural de la façade, dépourvue de toute figure animée. Comme le « tombeau à étages » voisin, il annonce donc le baroque du IIe s. Mais si la recherche de la symétrie et l'emploi des ressources du répertoire architectonique y sont fort poussés, aucun des éléments mis en jeu, même pas son fronton coupé, ne postule une date après l'annexion de Trajan. Certes, la comparaison avec le tombeau de Sextius Florentinus, un légat d'Hadrien, n'exclut nullement une telle hypothèse, mais nous pensons que le caractère collectif du *tombeau corinthien* (quatre entrées distinctes ouvrant sur autant de chambres funéraires) s'explique mieux dans le cas d'une sépulture princière (rappelons que le siège du gouverneur était Boṣrâ et que ces personnages ne mouraient normalement pas en Arabie). Sa position, entre des tombes « Ḥegra » et le *Palace Tomb*, est un autre indice en faveur du Ier s.

Quoi qu'il en soit, on considérera comme contemporain du tombeau corinthien le *triclinium* n° 34, sous le tombeau aux quatre *nefesh*. Il n'a pas l'étage à tholos et péristyle, et ses chapiteaux sont du type nabatéen sans décor, mais de part et d'autre l'attique est à plusieurs registres et à pilastres nains, avec un arc au-dessus de la porte et un fronton coupé sur la partie supérieure. Ajoutons qu'à droite et à gauche du triclinium s'ouvrent des chambres mortuaires, qui font de cet ensemble une installation funéraire entièrement distincte du tombeau aux *nefesh*.

Le même fronton coupé couronne la façade tétrastyle du petit *tombeau* 228, à l'entrée du wâdî Farasah, les demi-frontons formant « tabernacle » avec chaque paire de colonnes. Ce dispositif est caractéristique du baroque du IIe s., ce qui fait penser à O. Puchstein que les tombeaux pétréens qui offrent cet agencement sont postérieurs à l'annexion de 106, y compris le *Khazneh* avec ses demi-frontons opposés, à l'étage supérieur (*Arch. Anzeiger*, col. 31 du *Jahrbuch...*, 1910 [1911]). Mais en fait il est antérieur (temple de Diane à Nîmes, columbarium de Pomponius Hylas, *infra*, col. 978), et pour ce qui est du tombeau-temple 228, les quarts de colonne jumelés à ses pilastres sont le seul critère de datation, lequel suggère le milieu du Ier s.

Par contre, l'imposante façade jaune du tombeau dit *ed-Deir* (n° 462), sur un plateau à l'ouest de Pétra, est assez proche de celle d'un monument comme la bibliothèque d'Éphèse (vers 115) pour qu'on la situe à la fin du règne de Rabbel II. Ed-Deir pourrait être son mausolée. A Éphèse comme à ed-Deir, l'étage est composé de trois édicules, et à chaque bout une colonne ou un pilastre saillant porte le ressaut extrême d'un entablement à quatre retraits (ce qui n'est pas sans analogie avec l'arc du forum de Trajan, de 112). Cependant, alors que les trois édicules de la bibliothèque sont presque identiques, ceux d'ed-Deir sont respectivement deux éléments de portique avec toit en pente et une rotonde centrale, donc une copie du *Khazneh*, ou plutôt du tombeau corinthien, avec lequel *ed-Deir* a en commun la frise dorique qui relie tous ces éléments. Quant au rez-de-chaussée, il rappelle à la fois celui du tombeau corinthien et celui du *Palace Tomb*. Disons pourtant que ses chapiteaux sont du type ionique déjà constaté dans la salle « bigarrée » et à l'étage du même *Palace Tomb*. Ceux de l'étage supérieur sont du type nabatéen habituel. L'ensemble donnerait une impression d'écrasement (42 m de haut sur 47 de large !), n'était le contexte de roches aux volumes paraissant relever du même style baroque. G. Dalman a proposé de faire de ce monument un heröon pour le culte d'Obodas divinisé, ayant déchiffré à une centaine de mètres plus au nord une inscription mentionnant le thiase du roi (*Neue Petra-Forsch.*, p. 57 et 92). La niche au fond de la salle funéraire, munie d'un double escalier et surélevée comme un *thalamos* (saint des saints), aurait contenu la statue du défunt : on distingue sur la paroi les traces de la base, arrachée depuis, qui l'aurait portée (*Petra...*, p. 270, fig. 213). Des chrétiens, peut-être des anachorètes, y ont gravé des croix (d'où le nom d'ed-Deir, « le Couvent » ?). Ces arrachements nous ont paru certains et G. Dalman rappelle avec raison que le sanctuaire consacré au même Obodas sur la montagne d'en-Numeir (voir la carte) comportait également une statue du roi (*C. I. S.*, II, 354). Mais précisément deux sanctuaires à Pétra pour un même roi (que nous pensons être, avec J. T. Milik, Obodas Ier), cela ne va pas de soi. Il reste que la salle ne présente pas de niche funéraire, ce qui s'accorde avec un culte funéraire d'Obodas Ier enseveli à Avdat. Si elle a abrité les restes mortels de Rabbel II, on supposera un sarcophage posé à droite ou à gauche de la niche.

Nous préférons maintenir au Ier s. des façades funéraires aussi évoluées que les imitations du *Khazneh* ou le *Palace Tomb*. Une telle datation n'est pas en contradiction avec l'histoire de l'art, et leur apparition s'explique mieux au temps de rois nabatéens que sous l'occupation romaine. Mais une façade fait exception, celle du tombeau du légat d'Arabie *Sextius Florentinus*. Une maladie mortelle le surprit sans doute

à Pétra, puisqu'il avait demandé à son fils d'y faire ériger sa sépulture (inscription latine de l'architrave, *Prov. Arab.*, I, p. 382, n° 763). Il était encore en fonction en 127 (*Isr. Expl. Journ.*, 1962, p. 259) et le tombeau était sans doute achevé lors de la visite d'Hadrien en 130. Sur une surface trop restreinte, l'architecte a fait tailler une façade tripartite de même composition que celle du tombeau à urne, mais en chargeant l'attique d'un grand arc, peut-être inspiré de celui du tombeau corinthien. La porte en forme de tabernacle occupe tout l'entrecolonnement central, les deux autres étant fort comprimés. Si l'on ajoute que le décor figuratif envahit le reste de la façade, on reconnaîtra que, par sa composition comme par sa date, ce monument surchargé se situe bien au terme de l'évolution architecturale de Pétra, telle que nous l'avons échelonnée dans le temps. La position du tombeau à la pointe nord de la paroi orientale, déjà presque entièrement occupée, matérialise cette évolution, dont les grandes lignes répondent à ce que nous savons de l'histoire de Pétra.

3° *Les temples nabatéens.* — A Pétra, l'historien des religions sémitiques peut étudier simultanément des hauts lieux d'un type, sinon d'un âge très ancien, et des temples fort évolués. Nous dirons un mot des premiers dans la section « Religion », nous limitant ici aux seconds, qui sont des réalisations architecturales. Seul le temple principal de Pétra, dit Qaṣr, est encore debout, les autres sont réduits à des arasements ou encore ensevelis sous les ruines. A Iram (er-Ramm), à 80 km au sud de la capitale, on a dégagé un autre type de sanctuaire, qui mérite également une courte analyse, car il est l'œuvre des Nabatéens. A Tannûr, sur un piton entre le wâdî el-Ḥesâ et le wâdî La'bâni, N. Glueck a mis au jour un temple à double parvis, qui est sans doute dédié au dieu édomite Qôs, mais n'en est pas moins en territoire alors nabatéen. Nous avons dit que nous écartions de notre étude directe le grand sanctuaire de Sî' en Auranitide. Il y avait de nombreux petits temples en Nabatène propre, dont la fouille est encore à faire, et dont nous signalerons les moins mal connus. Des trois sanctuaires que nous avons retenus, examinons d'abord le plus ancien, celui de Tannûr.

a) Les plans du temple de *Tannûr* vont être publiés prochainement, mais les articles préliminaires de N. Glueck permettent de se faire une idée de la structure et du décor (synthèse commode dans son livre *The Other Side of the Jordan*, 1940, p. 178-194, nombreuses illustrations). Le sanctuaire regarde vers l'Est. Un premier parvis, de 15 m 60 de côté et encore partiellement pavé, était bordé au Nord et au Sud par un portique auquel on montait par deux marches. Un podium près du portique Nord portait une chapelle ou un autel. A l'Ouest on accédait par quatre marches au parvis supérieur, plus petit et entouré d'un mur orné de pilastres à l'extérieur. La façade Est de ce petit péribole, celle de l'entrée, offrait la division tripartite bien connue par d'autres monuments nabatéens : pilastres d'angle doublés de quarts de colonne et, de part et d'autre de l'entrée, colonnes engagées. Une niche de chaque côté accentue ce parti. La frise comporte des cadres à bustes : ceux au-dessus de la porte figurent les sept planètes, surmontées d'un tympan couvert d'un décor végétal, d'où émerge le buste d'une déesse. La chevelure est dénouée, le visage et la poitrine sont partiellement masqués par des feuilles. Au milieu du parvis supérieur se dressait la *cella*, qui ne paraît guère dépasser six mètres de côté. Elle serait faite de trois chambres emboîtées l'une dans l'autre, correspondant à trois constructions successives. En fait, nous sommes en présence du plan iranien (*cella* carrée entourée d'un corridor, cf. *supra*), comme nous l'avions suggéré à propos d'une inscription commémorant l'érection à Palmyre d'un « ḥammâna », c.-à-d. d'un pyréthée (*Syria*, 1949, p. 64), et comme l'estime également G. R. H. Wright (*P. E. Q.*, 1961, p. 34). Quant au mur le plus intérieur, ne serait-il pas simplement celui de l'adyton, c.-à-d. de la chambre arrière qui dans les temples syriens servait de tabernacle aux images divines ? Ainsi s'expliquerait la petite porte à arc que N. Glueck a trouvée derrière la porte extérieure. Sous cet arc il propose de mettre le relief du dieu au foudre, assis entre deux taureaux, ainsi que celui dont il ne reste qu'un fragment de lion, animal attribut de la grande déesse arabe ou syrienne. Dès lors le relief représentant une Tychè dans le cercle du zodiaque (onze signes sont conservés) conviendrait bien au plafond de cet adyton. Le plafond du thalamos nord du temple de Bêl à Palmyre offre le même décor, avec en plus les bustes des planètes, qui à Tannûr ornent l'entrée du parvis supérieur. On peut aussi envisager une autre solution : si la porte intérieure se trouvait tout près de la porte extérieure, elle introduirait non à l'adyton, mais à la deuxième des trois chambres emboîtées, et alors elle aurait son répondant dans la *cella* à double mur des deux premiers temples de Sî' et dans celle de Saḥr dans le Leǧâ, qui ont aussi cette porte intérieure (H. C. Butler, dans *Syria*, II, A, fig. 325 sq. et 387 ; celle de Sûr, généralement invoquée pour son plan iranien, n'a pas le double mur, fig. 371).

Ajoutons que deux escaliers ménagés dans les murs permettaient de monter sur le toit, où N. Glueck propose de dresser l'autel dont il a retrouvé les fragments dans les ruines (de la *cella*?). S'il s'agit d'un pyrée, il serait mieux en place dans la *cella*, devant les images divines. Dans les temples de plan iranien, il occupait le centre de la *cella*, au milieu d'un édicule à quatre colonnes disposées en carré (attestées à Sî', mais aussi à Sûr). Le rapport définitif nous dira si ce dispositif se retrouve à Tannûr, ou au contraire si l'architecte a inséré un *thalamos* syrien dans une *cella*, iranienne seulement par son plan. Par ailleurs, N. Glueck signale que les chapiteaux de l'entrée des deux parvis étaient d'abord de type nabatéen, puis ont été remplacés par d'autres de type corinthien. Il estime également que les sculptures ne sont pas d'une seule période. On ne saurait donc écarter à priori l'hypothèse d'une reconstruction de la *cella*, mais il est difficile d'admettre que l'ancienne ait été religieusement conservée dans la nouvelle. N. Glueck a bien vu que le sanctuaire était voué au culte du grand dieu de l'orage (son foudre se retrouve stylisé sur des chapiteaux de la *cella*) et à la déesse des eaux et de la végétation. Il les appelle Hadad et Atargatis, vu l'analogie incontestable de ce couple divin avec celui d'Hiérapolis. Cependant la seule dédicace de Tannûr à donner un nom divin est celle en l'honneur de Qôs, le dieu édomite (R. Savignac, dans *R. B.*, 1937, p. 408; cf. J. T. Milik, dans *Syria*, 1958, p. 237 sq.) et on en conclura que c'était lui le titulaire du temple (cf. *R. B.*, 1957, p. 217). Comme la plupart des divinités suprêmes, il était assimilé au grand dieu syrien de la foudre, aussi appelé Be'el-shemên (ainsi à Sî'). Quant à sa parèdre, elle tient à la fois d'Atargatis et de la Derketô d'Ascalon. N. Glueck note que le commerce nabatéen arrivait jusqu'à la côte méditerranéenne, où il entrait en contact avec ce culte. Les poissons de Derketô figurent sur des reliefs ornant les pilastres de la porte extérieure de la *cella*. Ils sont sculptés sur la tête de la déesse. Ces reliefs alternaient avec d'autres, où son buste émerge d'une corolle, des épis jaillissant de sa chevelure et de son épaule. Une

inscription gravée sur un bloc d'appareil trouvé dans les ruines du temple précise que cet édifice, ou une partie de cet édifice, « a été bâti par Netîr'el, fils de Zayd'el, le chef de la source du La'bân » (*R. B.*, 1937, p. 405 et 1957, p. 215 sq.). La déesse de Tannûr aura été la protectrice des sources de la région (la plus importante est celle d'el-'Aïneh, à cinq km à l'est de Tannûr), ainsi que des champs qu'elles alimentaient. On se réunissait au sanctuaire pour les fêtes saisonnières, marquées par des repas rituels. Des triclinia à banquettes ont été trouvés par N. Glueck sur les côtés des deux parvis, ce qui est habituel dans les sanctuaires orientaux de l'époque gréco-romaine.

Une seule inscription est datée, celle que nous venons de citer : elle est de l'an 2 d'Arétas, 8 ou 7 av. J.-C. (il s'agit d'Arétas IV, car son épouse Ḥaldu est également nommée). Un autre bloc porte un texte similaire, où Netîr'el mentionne aussi Arétas, mais la date est perdue. Avec N. Glueck, on fera donc commencer la construction du sanctuaire à la fin du Ier s. avant notre ère. Ce savant prolonge l'activité édilitaire jusqu'à l'époque d'Hadrien. L'examen de la céramique et de certaines sculptures imposera peut-être ce *terminus ad quem*, mais le plan général du sanctuaire est contemporain, en gros, des deux premiers temples de Sî', avec lesquelles il présente d'étroites analogies : au plan iranien (s'il se vérifie), ajoutons les portiques à gradins rappelant la cour de Sî' nommée « théâtre » (*R. E. S.*, n° 2023), et le tympan de la porte du parvis supérieur, qui a son répondant à l'entrée du même « théâtre » (*Syria*, II, A, fig. 329-334). Des dispositifs analogues ont été constatés ailleurs en Syrie (cf. E. Frézouls, dans *Syria*, 1960, p. 215 sq. et 1961, p. 82 sq.), et ils permettaient aux fidèles d'assister à des cérémonies d'ailleurs mal connues. Par son plan et par ses dieux, le sanctuaire de *Tannûr* n'est donc pas spécifiquement nabatéen. Seuls quelques éléments du décor semblent marqués de l'empreinte de la capitale. Certains noms propres des inscriptions se retrouvent en Nabatène, mais l'un d'eux, celui de l'auteur de la dédicace à Qôs, est bien édomite : *Qôsmilk*, « Qôs-est-roi ». Rappelons aussi nos doutes sur le caractère nabatéen de l'écriture de ces textes (col. 930).

b) Bien que le grand temple de Pétra, le *Qaṣr bint Far'ûn* (Château de la fille de Pharaon), ne soit pas entièrement dégagé et que nous connaissions mal son péribole, nous possédons des études approfondies sur le décor (H. Kohl, *Kasr Firaun*, 1910) et la structure (G. R. H. Wright, dans *P. E. Q.*, 1961, p. 8-37) de son imposante *cella* dont les murs s'élèvent encore jusqu'à 23 m (notre fig. 704,4). Elle se dressait dans une cour rectangulaire dont l'angle nord-ouest a été repéré à une cinquantaine de mètres de là et dont le mur Ouest comportait une exèdre d'une douzaine de mètres de large (Th. Wiegand, *Petra*, p. 56 sq. et fig. 50). A une soixantaine de mètres à l'Est de cette cour on a relevé les vestiges d'une *cella* deux fois moins large que le *Qaṣr*, mais dont le pronaos s'ouvre également au Nord. Nous avons dit que l'arc monumental constituait l'entrée du téménos où se dressaient ces deux temples et répondait à la porte « romaine » de Sî', qui donnait accès à une série de parvis disposés de même. Devant la *cella* du *Qaṣr* un massif de 12 m 70 de côté ne peut représenter que la base d'un autel monumental. Les fouilles ultérieures mettront sans doute au jour le bassin qui ne manque pas dans ce type de sanctuaire.

La *cella* s'élève sur un podium, comme les temples romains, et comportait un portique extérieur sur sa face Est, lequel était peut-être en rapport avec les bâtiments voisins, encore mal définis. Le plan est carré (plus de trente mètres) et tripartite dans les deux sens : à un pronaos à antes et à quatre colonnes succèdent une première salle toute en largeur (9 m de profondeur), qui correspond au « saint » des temples sémitiques, puis une seconde, le « saint des saints » ou adyton, large seulement de 7 mètres, mais flanquée de deux chambres latérales, chacune avec étage. L'adyton contenait un édicule surélevé, précédé d'un escalier : il abritait sans doute le bétyle décrit par Suidas (cf. col. 988). Les murs des chambres latérales sont en partie doubles, contenant des volées de marches qui permettaient d'accéder à l'étage, puis sur le toit. La façade de l'adyton et de ces pièces latérales formait un ensemble architectural : au centre un arc élevé, et sur les côtés un portique à étage.

Les toitures étaient de bois, mais on ignore comment se présentait le couronnement de l'édifice. Les murs extérieurs étaient également consolidés par du bois : ainsi la place de diverses assises de pierres est occupée par trois poutres posées côte à côte, dont certains éléments sont toujours visibles. On sait que cette technique, connue à Ugarit et ailleurs (I Reg., VI, 36), était efficace contre les tremblements de terre. La pierre est un grès jaune, employé en blocs de moyenne dimension (40 cm env. de haut), sauf l'assise inférieure de la face Est, qui comporte de gros orthostates, peut-être pour imiter le mégalithisme des temples syriens et palestiniens. Mais le grès s'y prête mal, comme le montre l'état de ces blocs, qui sont d'ailleurs en partie des matériaux de remploi. Le haut de l'édifice était ceint d'un attique au-dessus d'un entablement à frise dorique, les métopes étant généralement occupées par une rosette. A environ huit et neuf mètres au-dessus du podium, deux petites corniches courent le long des murs; la plus haute portait le toit du portique Est. Les chapiteaux, d'après des éléments vus par Th. Wiegand, étaient du type à enroulements végétaux (*Petra*, p. 61).

Mais la décoration du *Qaṣr* se caractérise surtout par l'application de stuc sur toutes les parois, intérieures et extérieures. Ces revêtements ont été étudiés avec minutie par H. Kohl, qui a fait les comparaisons voulues avec les phases correspondantes du décor mural à Pompéi. Ainsi, les pilastres d'ante présentaient sur leurs trois côtés un étagement de cadres où alternaient le carré, l'octogone et le cercle. Ce décor fort élégant répond à celui de la frise, mais rappelle aussi celui des pilastres centraux de l'arc monumental. Au bas du mur Est, donc sous le portique, Kohl a restitué une rangée d'édicules en stuc : on voit encore une partie des pilastres et de l'entablement, ce dernier accroché à la corniche inférieure. Le même décor ornait la face Sud, mais au milieu, donc derrière l'adyton, on distingue nettement les restes de trois édicules plus petits : les demi-frontons de ceux de droite et de gauche encadrent l'arc de celui du milieu, qui forme l'écrin d'un édicule encore plus petit. Par-dessus, c.-à-d. entre les deux corniches distantes d'un mètre, Kohl restitue avec raison un couronnement sur pilastres nains, fait lui aussi d'un fronton coupé avec arc central. Cet étagement, comme il le note, est analogue à celui des façades du tombeau corinthien et du triclinium creusé sous le tombeau aux quatre *nefesh*. La face Ouest avait sûrement le même décor que la face Est, mais il n'en reste rien. De même, Kohl estime que l'intérieur était entièrement stuqué, vu le nombre et la disposition des mortaises. Ainsi, sur le mur gauche de l'adyton, au-dessus de l'escalier, les trous témoignent de trois portiques superposés, le second à fronton et le troisième avec un arc, lui-même immédiatement surmonté d'un fronton sur attique. Cela suppose des pilastres nains sous ce dernier fronton. Quant à

l'édicule qui servait de tabernacle au bétyle, il faisait corps avec le reste de la *cella* et comportait pilastres, demi-colonnes, quarts de colonnes et entablement. Ce décor a été taillé dans le grès, mais tout le détail était en stuc.

On le voit, le grand temple de Pétra est un des monuments les plus originaux de l'Orient grec, tant par son décor que par sa structure. Ici encore se pose l'irritant problème de la date, qui, faute d'inscription, est livrée aux incertitudes de la méthode comparative. Notons d'abord que, malgré ses dimensions, le *Qaṣr* est de plan carré, souvenir de la chapelle cubique que nous retrouvons dans le sanctuaire de Ramm. Mais à cette donnée traditionnelle on adapte un plan de soi longitudinal, et bien connu en Syrie et au Liban grâce aux études de Krencker et Zschietzschmann (*Römische Tempel in Syrien*, 1938) : pronaos, *cella* et, au fond, adyton tripartite. Ce plan est lui-même le résultat de l'introduction de la chapelle des Sémites dans un temple grec (comme nous le notions à propos du temple de Bêl à Palmyre, dans *Mél. de l'Univ. S.-Joseph* de Beyrouth, XXIV, 1941, p. 16). Cette chapelle, étant de dimensions réduites, laisse en effet à sa droite et à sa gauche un espace libre diversement aménagé. G. R. H. Wright cherche l'origine de cette division de l'adyton dans les temples syriens de l'âge du Bronze, en particulier ceux d'Alalakh, mais l'examen des plans auxquels il renvoie n'est pas convaincant. E. Will, dans un article des *Annales de l'Est* (*Mémoire* nº 22, Nancy, 1959) sur *L'adyton dans le temple syrien de l'époque impériale*, distingue, à la suite de A. Alt (*Kleine Schriften*, II, p. 100 sq.), l'adyton-chambre, bien illustré par les deux *thalamoi* du sanctuaire de Bêl à Palmyre, l'adyton-édicule, encore partiellement conservé dans le temple de Bacchus à Baalbek, et l'adyton-abside, constaté dans plusieurs temples du Hauran. Il estime que celui de Pétra est « une sorte de fusion entre l'adyton-chambre et l'adyton-abside » (*art. cit.*, p. 139). Elle n'a pas, en effet, l'allure dégagée des édicules du Liban, sortes de baldaquins à colonnes en partie libres. Ce n'est plus la chambre à grande porte des adyta de Palmyre, et ce n'est pas encore l'abside hauranaise, de plan semi-circulaire (parfois carré) et s'élevant très haut, presque à partir du sol de la *cella*. Cet adyton-abside, par son caractère de niche incorporée à la *cella*, est « une solution d'architecte » (*art. cit.*, p. 145) aux problèmes posés par ces corps étrangers qu'étaient les adyta-chambres et même les adyta-édicules. Sous prétexte que les temples du Hauran et de la Décapole sont en majorité postérieurs à 150, Wright voudrait dater de même le *Qaṣr* de Pétra (*P. E. Q.*, 1961, p. 32 sq.). En fait, ils relèvent généralement du type le plus évolué, à abside (Will, *art. cit.*, p. 138 sq. et 143 sq.) et structurellement l'adyton de Pétra leur est antérieur. Il est postérieur à ceux du temple de Bêl à Palmyre, et rien n'empêche donc de dater le *Qaṣr* du Ier s. de notre ère.

L'analyse du décor autorise la même conclusion. Ne retenons ici que les stucs, et parmi eux ceux qui figurent une construction à étage avec pilastres nains. Kohl les rapproche des peintures de Pompéi du deuxième style, où la partie supérieure d'un portique apparaît derrière l'architecture du premier plan (p. 33 et 38 sq.). Les stucateurs du *Qaṣr* et les architectes des façades funéraires auraient interprété ces compositions en supprimant la profondeur et en superposant ces portiques tronqués aux édifices d'où ils semblaient émerger. C'est ainsi qu'il explique les pilastres nains. Quoi qu'il en soit, la dernière phase du second style, celle qui est à considérer ici, s'étend du règne d'Auguste à celui de Claude (—31 à 54; cf. *Pauly-Wissowa*, XXI-2 (1952), art. *Pompei*, col. 2020), et nous avons vu, à propos du tombeau dit Qabr at-Turkmân, que les pilastres nains ont dû apparaître à Pétra avant 64 ap. J.-C. Kohl n'exclut d'ailleurs pas une autre explication : les architectures à étages atrophiés de Pétra, vu leur absence de perspective, pourraient n'être qu'un développement autonome du premier style de Pompéi, encore entièrement orthogonal (p. 33). Une telle solution n'est pas davantage favorable à une datation du *Qaṣr* après l'annexion de 106. Kohl reste pourtant hésitant (p. 43). Avec C. Watzinger, nous préférons le règne d'Arétas IV, qui aura donc été pour la Nabatène ce que son contemporain Hérode fut pour la Palestine. Watzinger compare le décor mural du *Qaṣr* aux formes déliées de l'architecture intérieure du columbarium romain de Pomponius Hylas, de l'époque de Tibère (*Denkmäler Palästinas*, II, p. 77, n. 2). On y constate en particulier le thème du fronton coupé par un arc (planches de la *Cambridge Anc. Hist.*, IV, p. 181, fig. *b*). On peut aussi espérer que la publication prochaine de la *cella* du sanctuaire de Bêl à Palmyre, élevée au temps de Tibère, apportera des éléments de comparaison tant pour le décor que pour la structure. R. Amy a souligné que son péristyle avait un toit propre, ce qui est aussi le cas pour le portique du *Qaṣr* (*Syria*, 1950, p. 101 sq. et 108; cf. Wright, dans *P. E. Q.*, 1961, p. 15). Il semble qu'il y ait là un trait archaïque (cf. un temple analogue à Hatra, du IIe s. il est vrai, dans *Rev. Arch.*, 1964, p. 30, fig. 16, et p. 28 [J. Krunić]).

c) Iram est le nom ancien, attesté par les inscriptions, de l'actuel Ramm, un cirque perdu dans le massif gréseux à l'Est de la route de ʿAqabah. Géographiquement, c'est déjà le Ḥismâ, la région septentrionale de l'Arabie. Le Coran mentionne comme appartenant au passé « Iram aux colonnes », à côté de ʿAd, une tribu originaire de l'Arabie Heureuse. Des auteurs musulmans situent Iram dans les steppes d'Aden. Cette Iram « dont la pareille n'a jamais été créée dans aucun pays » (Sourate 89,6) ne saurait en effet se réduire aux colonnes du temple de Ramm et aux quelques habitations nabatéennes que vient de mettre au jour le Département des Antiquités de Jordanie. Mais tout comme il y a deux Maʿân, l'Iram septentrional pourrait être une colonie de l'Iram méridional, car ce toponyme ne se retrouve pas ailleurs, à notre connaissance. Quelques graffites minéens relevés à Ramm par G. Horsfield et le Père Savignac, et traduits par G. Ryckmans, appuient notre hypothèse. L'un deux mentionne « Šâkir le yéménite » et le dieu sud-arabique Hawbas (*R. B.*, 1934, p. 590). Le Père Savignac rappelle que Maʿân est la « Maʿân Muṣrân » (Maʿân d'Égypte) des textes minéens et il estime que la route du wâdî Ramm « conduisant de l'intérieur de l'Arabie en Égypte a dû être suivie par les caravanes minéennes avant de devenir une des grandes artères du commerce nabatéen » (*art. cit.*, p. 578). Il semble pourtant que cette voie passait à 12 km plus au nord, comme l'actuelle piste de Quweirah à Mudawwarah, qui relie la route de ʿAqabah à celle du pèlerinage. Ce qui explique l'importance d'Iram, c'est plutôt sa source assez abondante (pour une vallée désertique) et le culte qu'elle fit naître dès l'époque minéenne (*R. B.*, 1933, p. 15 et 1934, p. 577 sq.). Nous reviendrons sur les nombreuses inscriptions nabatéennes gravées autour de cette source, dite ʿaïn Shellâleh, car elles mentionnent plusieurs divinités. La principale est Allât, et c'est à elle que fut dédié le temple qu'on éleva à moins d'un km du vallon de ʿaïn Shellâleh, au pied de l'imposante paroi du Jebel Ramm, qui culmine à 1 754 m. Les proscynèmes autour de la

source sont dus pour la plupart à des maçons (*bny'*), plâtriers (*šdy'*), sculpteurs (*psly'*) et ouvriers (*'mny'*), et vu le peu d'importance des travaux d'aménagement constatés autour de 'aïn Shellâleh, il s'agira sûrement de l'équipe qui a bâti le temple.

Il a été dégagé par R. Savignac et J. Horsfield (*R. B.*, 1935, p. 245-278), par D. Kirkbride, aidée de J. Carswell (*R. B.*, 1960, p. 65-92) et tout récemment par le Département des Antiquités. Matériellement, le résultat est le suivant : au centre, un édifice à peu près carré, d'environ 5 m de côté; tout autour, des colonnes entières, mais prises, sauf sur le côté de l'entrée, dans un mur de plus d'un mètre d'épaisseur. Ce mur est doublé, à 3 m 60, d'un second, avec des murs transversaux formant autant de pièces fermées, celles des angles arrière contenant chacune un escalier menant au toit. On est tenté d'interpréter cet ensemble comme une petite *cella* placée au milieu d'un péribole à portiques, ceux-ci ayant été ultérieurement transformés en chambres. Mais une tranchée pratiquée par Diana Kirkbride entre deux des colonnes a montré que celles-ci étaient implantées, en même temps que la *cella*, sur un podium, ensuite masqué par le bas du mur. Les colonnes n'appartenaient pas à un portique de péribole, car ce portique aurait été à un mètre et demi plus bas que le parvis! Avant d'être noyées dans le mur actuel, elles constituaient donc le péristyle de la *cella*, dont le péribole ne comportait pas de colonnes et se trouvait délimité par le mur extérieur des chambres actuelles. Comme à Tannûr, on restituera un second parvis par-devant le premier, car autrement on ne s'expliquerait pas la présence de l'autel des sacrifices à droite des marches extérieures qui montent jusqu'au premier parvis. C'est ainsi que nous interprétons en effet le grand massif carré qu'on vient de dégager à cet endroit.

La fouille devra cependant être poursuivie. Un point fait difficulté dans la reconstitution d'une *cella* périptère : les deux colonnes qu'on s'attendrait à trouver devant la *cella*, à une distance analogue à celle des six colonnes situées sur le prolongement des côtés (2 m 50), sont difficiles à restituer, car le dallage hexagonal mis au jour par Diana Kirkbride n'en porte pas trace, bien que, selon elle, il soit antérieur à la transformation du péribole en chambres. Comme nous le fait remarquer le R. P. Couasnon, la découverte d'un éventuel stylobate sous le dallage résoudrait le problème et le dallage appartiendrait alors à la seconde phase. De toute façon, l'absence de tout chapiteau parmi les ruines exclut que lors de cette transformation on ait conservé la toiture du péristyle. Ceci rend caduque la comparaison qu'on a faite entre ce temple et ceux du Hauran qui ont leur *cella* entourée d'un corridor couvert. Dès lors, celle de Tannûr est la seule, en Nabatène propre, à présenter le plan iranien, et encore faut-il attendre le rapport définitif de N. Glueck pour se prononcer avec certitude.

La date du premier sanctuaire (au moins dans l'état actuel des dégagements) a été fixée avec raison au règne de Rabbel II. Les proscynèmes laissés par les ouvriers sur les parois de grès de 'aïn Shellâleh ont en effet été jugés contemporains de la grande dédicace à Allât, datée de l'an 17 de Rabbel (nous avons vérifié la date) et gravée sur une dalle qu'on plaça tout près de la sortie de l'eau. L'écriture de la plupart des graffites confirme cette hypothèse, mais certains nous paraissent antérieurs. L'un d'eux, en grec, nomme un *duplicarius* qui était « préposé au travail » (R. Savignac, dans *R. B.*, 1933, p. 405). Ce soldat se situe mieux à l'époque romaine, où les travaux, tant à la source qu'au temple, n'ont pas cessé : un des *dipinti* retrouvés sur le stuc qui recouvrait le mur entre les colonnes, un proscynème ou une dédicace à Allât, est daté d'août 41 de l'éparchie (lecture sûre), c.-à-d. de 147 ap. J.-C. Sur le stuc, on avait peint des panneaux losangés; les colonnes engagées portaient des cannelures, également en stuc. Ce décor peut paraître incompatible avec l'absence de toit, mais il ne faut pas oublier les stucs du pronaos et des faces extérieures du *Qaṣr* de Pétra, dont un seul côté semble avoir été protégé par un portique. L'art arabe conservera la tradition de ces façades finement stuquées.

Il reste à situer le sanctuaire de Ramm parmi les autres temples nabatéens et orientaux. En tant que temple périptère, on le comparera à celui de Pétra dont les tambours jonchent le sol au sud de l'arc monumental (*Petra*, p. 41-45; cf. notre plan). Le péristyle comportait dix-sept colonnes. Sa *cella*, très allongée et à adyton simple, n'a rien de particulièrement oriental, et l'ensemble rappelle le temple d'Artémis à Gerasa. Par sa petite *cella* carrée, le temple de Ramm est plus proche d'un sanctuaire pétréen voisin du précédent, dont la *cella* a douze mètres de côté, avec un pronaos de six colonnes. On ne sait d'ailleurs rien de plus à son sujet (*Petra*, p. 48 sq. et notre plan de la ville). Nous avons aussi signalé la ressemblance entre Tannûr et Ramm. Plus frappante encore est celle que nous avons cru reconnaître avec le plus grand des deux sanctuaires de Qaṣr Gheiṭ, dans le désert de l'Isthme à l'est d'el-Qantara, (*Syria*, 1955, p. 153). Le péribole est un carré de dix-neuf mètres de côté, sans portique, et la *cella*, un carré de sept mètres (Iram : 22 m avant la transformation). A l'intérieur, le mur du péribole de Qaṣr Gheiṭ comporte un décor qui nous est familier : chaque mur (sauf celui de l'entrée) a une niche centrale surmontée d'un fronton, lui-même encadré de deux demi-frontons (J. Clédat, dans *Annales du Serv. des Ant. de l'Ég.*, XII-2, 1913, p. 145-148 et pl. II). L'autre sanctuaire, de type égyptien, contenait un autel avec dédicace nabatéenne à la divinité Kutbâ, également nommée à Iram, à côté de 'Uzzâ, la Vénus arabe (cf. col. 993). Le grand temple de Qaṣr Gheiṭ lui a peut-être été dédié.

Ces quelques exemples d'une enceinte carrée autour d'une chapelle carrée ne suffisent-ils pas pour conclure que nous avons là un plan de sanctuaire spécifiquement nabatéen? La chapelle-tabernacle se retrouve ailleurs, et même dans l'ancienne Égypte, où le naïskos se dressait à l'intérieur du naos. Et les *cellae* carrées et relativement petites, avec ou sans corridor, semblent avoir été un type fréquent dans l'Orient parthe (cf. par ex., R. Amy, dans *Syria*, 1950, p. 118 sq.; à Doura, la *cella* à gauche du triclinium du dieu Aphlad, cf. col. 982). Cependant, nous reconnaîtrions volontiers un caractère arabe à l'ensemble formé par l'enceinte quadrangulaire et l'édicule plus ou moins cubique, en entendant par Arabes les Sémites proches de leurs origines nomades. Il serait intéressant de voir dans quelle mesure le temple « aux obélisques » de Byblos, élevé par les Amorrhéens, répondait à ce plan. En tout cas, on le retrouve au sanctuaire d'Amrit, avec son naïskos au milieu d'une enceinte à portiques (époque perse), et le fait que la cour était remplacée par un bassin ne modifie pas le problème (M. Dunand et N. Saliby, dans *Annales Arch. de Syrie*, 1961-1962, p. 3-12). En Arabie, rappelons la ka'bah de la Mecque, c.-à-d. la « maison cubique » (*ka'b* veut dire « cube »), au milieu d'un parvis dont la forme antique n'est pas connue. Nous avons mentionné plus haut, à propos de l'expédition d'Aelius Gallus, le port de Leukè Kômè, à l'embouchure du wâdî Ḥamdh, où Burton avait relevé en 1878 le plan

d'une « maison carrée » de huit mètres de côté, avec un péristyle de douze colonnes (*Midian revisited*, I, p. 103). Le fait que le péristyle est à l'intérieur de l'édicule révèle une influence sud-arabique (cf. A. Grohmann, *Arabien*, 1963, p. 157-171). Plus au nord, entre Tebuk et la mer, A. Musil et H. St J. Philby ont visité le temple de Ruwâfah : l'enceinte était un rectangle, avec au fond deux chambres surélevées, séparées par un étroit couloir. Une bilingue gréco-nabatéenne date l'édifice du règne de Marc Aurèle et Lucius Verus, entre 166 et 169 (Musil, dans *The Northern Ḥeğâz*, p. 185; Philby, *The Land of Midian*, p. 145-148; H. Seyrig, dans *Syria*, 1957, p. 259-261). C'est un clan thamoudéen qui l'a élevé, à la déesse ʿUzzâ, cf. col. 1004. Il serait d'un grand intérêt de fouiller ces ruines ainsi que celles de Ḥomeimah, à l'autre extrémité du Ḥismâ (à 40 km au nord de Iram et sur l'ancienne route de ʿAqabah). A. Musil l'identifie, non sans raison, avec la Auara d'Étienne de Byzance, fondée par Obodas Ier (*op. cit.*, p. 59 sq., où il signale une bilingue gréco-nabatéenne). Nous avons aussi rappelé le site d'el-Beda', dans le pays voisin de Madian, à propos des tombes à double rangée de crénaux. Là, comme en bien d'autres points de la Nabatène méridionale, on a toutes chances de retrouver des sanctuaires à *cella* cubique dans une enceinte carrée, c.-à-d. encore tout proches du ḥaram ou lieu sacré des nomades.

En Nabatène septentrionale prédomine le type plus évolué, où l'habitacle divin qu'est la kaʿbah se voit placé au fond d'un temple de conception grecque : outre le *Qaṣr bint Farʿûn*, citons Qaṣr Rabbah, à 5 km au nord de Rabbat Môab (*Prov. Arab.*, I, p. 46-51), Muḥay, à 16 km à l'est de Tannûr (p. 70-75), et Thawâneh, à 25 km au sud de Tannûr, sur la route vers Pétra (p. 88-90). Ces trois *cellae* sont plus larges que profondes, la façade des deux premières est flanquée de tours (comme pour certains temples de Syrie), et leur adyton est tripartite (sauf peut-être celui de Muḥay, peu clair; cf. R. Amy, dans *Syria*, 1950, p. 97). C'est également un adyton à trois compartiments que Wright discerne dans la petite *cella* de Dhibân, près de l'Arnon, mais celle-ci est plus profonde que large (*B. A. S. O. R.*, 163, p. 26-29). A Dhât Râs, sur la lèvre septentrionale du wâdî el-Ḥesâ, entre Tannûr et Muḥay, se dressent les ruines de trois temples, dont le plus petit est assez bien conservé et le plan connu (*Prov. Arab.*, I, p. 61-68; *Syria*, 1950, p. 96). La façade a deux niches latérales, l'adyton est simple et à sa droite un escalier permettait de monter au toit. A vrai dire, ce temple paraît moins « nabatéen » que le plus occidental des deux autres, dont l'enceinte présente des colonnes engagées à tambours très larges et peu élevés. Ce bilan est pauvre, mais il permet de conclure qu'au nord de Pétra, le type le plus en vogue venait de Syrie, où régnaient l'adyton-chambre et surtout l'adyton-abside. L'adyton nabatéen garde la forme carrée du premier et l'ouverture du second. Mais cette synthèse ne semble pas originale, car elle se constate déjà pour le temple de Zeus à Qanawât dans le Hauran (Will, *op. cit.*, p. 139) et peut-être pour le temple du même dieu à Gerasa (C. H. Kraeling, *Gerasa*, pl. XXVI, plan de C. S. Fischer).

4° *Sculpture, peinture, poterie.* — Cette section sera courte, vu la rareté du matériel connu et publié à ce jour, et sa ressemblance, sauf pour une partie de la poterie, à ce qu'on trouve dans le reste du Proche Orient. Ainsi M. Avi-Yonah, qui décrit d'abord comme nabatéenne la sculpture du Hauran ou de Tannûr, admet ensuite l'existence de diverses provinces artistiques, pour conclure qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'art nabatéen. Les maîtres nabatéens « s'hellénisèrent rapidement, comme l'attestent les façades rupestres de Pétra, tandis qu'à Tannûr, Seia (Sîʿ) et au Hauran, nous avons un art de terriens, producteurs de blé, d'huile et de vin » (*Oriental Art in Roman Palestine*, p. 57). Nous avons cependant dit plus haut que si les éléments qui entrent dans la composition des façades rupestres n'étaient guère nabatéens, cette composition elle-même a pu être originale.

a) La sculpture. — Nous laissons naturellement la très abondante sculpture du Hauran en dehors de notre étude directe, car même la partie de cette province qui fut nabatéenne n'a pas produit d'œuvre qui puisse être caractérisée comme telle. Ainsi à Ghâriyeh, à vingt km au Sud-Est de Boṣrâ, où on a trouvé une dédicace au dieu nabatéen Shayʿ al-Qaum, il n'est pas certain que la statue publiée dans *Syria*, 1924, pl. XX par Ch. Virolleaud figure le dieu antagoniste Dusarès (cf. *infra*, col. 996) et en tout cas, par son style, elle se rattache à la sculpture gréco-romaine, bien représentée dans le Hauran. A Tannûr la plupart des reliefs relèvent d'un art archaïque très voisin de celui des monuments palmyréniens de la seconde moitié du Ier s. av. J.-C. (principales références chez D. Schlumberger, dans *Syria*, 1960, p. 264, n. 1). Le dernier en date, à Palmyre, est de 55 ap. J.-C. (relief de Shadrafa, *Berytus*, III, pl. XXX; *C. I. S.*, II, 3972) et les deux sculptures datées de Doura qui suivent le même canon sont de 31 et des environs de 54 ap. J.-C. (relief de Zeus Kyrios, dans *Excav. at Doura-Europos*, VII-VIII, pl. XXXVII, p. 292 et 307, et relief d'Aphlad, *ibid.*, V, pl. XIII et p. 106, daté indirectement par l'inscription de fondation de son triclinium, appelé ici « hiéron », p. 112). Certes, cet art orientalisant se prolongera durant deux siècles à Palmyre, à Doura et surtout à Hatra, mais selon des modes différents, auxquels ne nous semblent pas participer les reliefs de Tannûr, qui, au contraire, s'apparentent étroitement à ceux de Palmyre au début de l'ère. Cette constatation n'est pas sans importance pour la datation du décor figuré de Tannûr, et partant pour celle du dernier état du sanctuaire. Mais cet art n'étant pas spécifiquement nabatéen, nous ne le décrirons pas davantage (bonne synthèse pour celui de Palmyre, par Mary Morehart, dans *Berytus*, XII, 1959, p. 73 sq.). Ajoutons que la qualification de « parthe » qu'on lui a souvent donnée ne se justifie guère, surtout à Tannûr, où il est un mélange d'hellénisme, d'orientalisme et même de primitivisme. Cette dernière tendance, comme l'a noté E. Will, inspire également une partie de la sculpture du Hauran, au détriment de l'art gréco-romain (*Communication au VIIIe congrès d'archéologie classique*, 1963, à paraître).

Le même auteur ajoute que « les sculptures — rares et mal datées — de Pétra relèvent surtout de modèles hellénistiques ou gréco-romains ». Certaines, trouvées tout récemment près de l'arc monumental par le Département des Antiquités, sont même, estime-t-il, l'œuvre d'artistes étrangers venus au milieu du IIe s. de quelque grand centre. Pour les sculptures déjà connues, on se reportera à *Prov. Arab.*, I, p. 180-186 (Khazneh) et p. 274 (tombeau aux statues); à *Petra*, fig. 37 (Tychè), 38 (Néréides), 59 (Éros) et à J. P. Parr, dans *P. E. Q.*, 1957, p. 5-15 (tête de Sérapis, Mercure, etc.). Ces morceaux viennent des grands édifices de la ville, et les fouilles en cours vont certainement les multiplier. Ils constitueront également des éléments de datation. On trouvera sans doute aussi des fragments d'art archaïque, car à quatre km au Sud-Est de Pétra, au khirbet Brâk, P. Parr a découvert une tête de déesse avec feuilles plaquées sur le visage, ce qui rappelle étroitement la Derkétô de

Tannûr (*A. D. A. J.*, IV-V, 1960, p. 134-136 et pl. XV, 1). Pour les autres centres nabatéens, signalons les sculptures du temple de Qaṣr Rabbah (N. Glueck, dans *Amer. Journ. of Archaeology* [= *A. J. A.*], 1939, fig. 10-13) et les deux beaux bustes divins de Ma'în, à la frontière nabatéenne, entre Madaba et la mer Morte (R. de Vaux, dans *R. B.*, 1939, p. 83-86 et pl. II). Mais ces œuvres, les dernières surtout, relèvent, elles aussi, de l'art gréco-romain.

M. Avi-Yonah note que, malgré les relations commerciales qui unissaient les Nabatéens aux Arabes du Sud, l'art des premiers ne doit rien à celui des seconds (*op. cit.*, p. 52 sq.). Le fait est d'autant plus curieux qu'à Ḥegra les artistes de Pétra étaient à quelques kilomètres seulement de Dédan, où gisent encore les débris de plusieurs belles statues liḥyanites et où deux tombes à four sont gardées par des lions minéens aux poils curieusement alignés en bandes parallèles (*Mission...*, II, p. 59-62, 71-74, pl. XXVIII-XXXVI). Il ne semble pas que les aigles ou les sphinx qui ornent les acrotères d'une partie des tombes de Ḥegra relèvent d'une technique aussi barbare que ces félins (pl. XLI sq.).

D. Kirkbride a découvert au khirbet-Rizqeh, près de la piste méridionale reliant 'Aqabah à Iram, un cercle fait d'une longue série de stèles représentant des hommes et des femmes, souvent plus grands que nature (*R. B.*, 1960, p. 232-235 et pl. XII). La technique est primitive, et rappelle quelque peu certaines stèles sud-arabiques. Ici également, il s'agira de *nefesh* commémoratives. Vu qu'elles sont antérieures à des tombes thamoudéennes qui les ont partiellement réutilisées, nous les mettrions volontiers en relation avec les Arabes qui ont laissé leurs graffites à Iram, en caractères minéens.

b) La peinture. — Nous avons signalé plus haut les stucs peints d'Iram. A Pétra on a seulement relevé des traces de décors semblables. Mais dans un triclinium, ou plutôt un biclinium de la gorge dite el-Bâred, à cinq km au nord de Pétra, on pouvait encore admirer au début de ce siècle le plafond voûté d'un exèdre, où des personnages mythologiques se mouvaient dans un décor d'oiseaux et de feuillages fleuris, aussi élégant que varié (M. Abel, dans *R. B.*, 1906, p. 587-591 : notre fig. 704,5 reproduit une partie de la fresque, d'après l'un des clichés de l'École biblique, les seuls existants). Une description précise de ce document unique a été donnée par Horsfield (*Q. D. A. P.*, VII, p. 21-24) et par Glueck (*B. A. S. O. R.*, n° 141, p. 13-23, avec une seconde photo de l'École biblique). Le premier situe entre 70 et 30 av. J.-C. cette peinture sur stuc, qu'il rattache au second et au troisième styles de Pompéi. Le second, parce qu'il estime que l'apogée de l'art nabatéen se situe à la fin du Ier s. de l'ère et au début du IIe s., suggère une date analogue pour notre fresque. Comme le rappelle Horsfield, ce décor de tapisserie à motifs floraux vient de l'Égypte ptolémaïque, où elle représente une renaissance de l'art décoratif de la XVIIIe dynastie. En fait, nous ignorons comment il a évolué dans le Proche Orient, mais la grande ressemblance de la fresque d'el-Bared avec celles de la maison paternelle de Livie, à *Porta Prima* près de Rome, peintes vers 38 av. J.-C. (Horsfield, *art. cit.*, p. 23), recommande une datation à l'époque augustéenne.

c) La poterie. — C'est également à G. et A. Horsfield qu'on doit le premier essai de classification de la poterie nabatéenne (*Q. D. A. P.*, VIII, 1939, p. 91 sq. : surtout la tranchée faite au lieu dit Katûteh; IX, 1942, p. 105-204, et pl. V, A. sq.). A une poterie locale assez grossière, mêlée de fragments de vases importés (niveau III : IIIe et IIe s. av. J.-C.) succède une céramique souvent très fine et décorée de motifs végétaux (niveau II : premiers siècles avant et après J.-C.). Mais les Nabatéens restent de grands importateurs d'objets d'art étrangers, en particulier de lampes italiennes, grecques et alexandrines, où domine le type à boîte ronde et souvent historiée, le bec étant spatulé et renforcé (type Broneer XXII). Des imitations locales, avec ou sans inscriptions nabatéennes au dos, ne sont pas rares. Notons à ce propos que l'inscription des nos 43 et 415-418 de Horsfield se lit R'YT ou D'YT, sans doute le nom du fabricant (et non TLT), et celle du n° 414, ŠLM ZYDQWMY, « paix, Zaydqawmuy » (cf. *Q. D. A. P.*, IX, p. 195; Ph. C. Hammond, dans *B. A. S. O. R.*, n° 146, p. 10-13, qui met *shelâm* en rapport avec les lampes romaines comportant un souhait de nouvel an). La *terra sigillata*, en particulier à décor rouleté, est également très abondante, et N. Glueck se demande, vu la forme de certains bords de vases, si les Nabatéens n'en tournaient pas eux-mêmes une partie (*B. A. S. O. R.*, n° 65, p. 10 sq., où l'auteur donne une liste des nombreux sites du Negeb et de Transjordanie où il a relevé de la poterie nabatéenne, liste qu'il a encore beaucoup allongée depuis). Le niveau I de Horsfield contient la céramique du IIe s. de notre ère, marquée par un déclin de la production locale.

Ph. C. Hammond a fait un classement typologique du décor et de la forme des coupes et des plats nabatéens (*A. J. A.*, LXIII, 1959, p. 371 sq. et LXVI, 1962, p. 169 sq.). Mais c'est surtout à P. Parr qu'on doit une classification plus chronologique de la poterie trouvée à Pétra. En particulier au Katûteh, où il a dégagé une importante construction nabatéenne (*supra*, col. 943), il a pu nuancer les résultats obtenus par Horsfield, en établissant des séquences plus précises (cf. provisoirement *P. E. Q.*, 1960, p. 124-135). En tenant compte d'un texte dactylographié qu'il a bien voulu nous communiquer, on peut résumer ainsi l'évolution de la poterie peinte dite « nabatéenne » : elle ne débute qu'au Ier s. avant notre ère, où elle est encore assez épaisse. Les motifs géométriques et végétaux sont peints en rouge foncé sur une engobe rouge clair, préalablement ornée d'un réseau léger de traits parallèles. Au Ier s. après J.-C., elle est très fine, mais le décor, moins naturaliste, est peint en noir sur l'engobe rouge. Au IIe s., cette tradition se maintient, mais les éléments végétaux se simplifient et s'alourdissent. Ajoutons que les récentes fouilles menées à Avdat par A. Negev et Y. Cohen ont mis au jour un atelier de potier nabatéen, le premier qu'on ait découvert. Il fut en activité du milieu du Ier s. av. J.-C. jusqu'à l'annexion romaine, qui fut ici accompagnée de la destruction de la ville. Certains spécimens portent une glaçure. La moisson céramologique a été abondante en d'autres points du site, et les fouilleurs annoncent eux aussi une étude détaillée des séquences observées (cf. par ex. *R. B.*, 1960, p. 380 et *Bible et Terre Sainte*, n° 40, p. 4-6).

Alors qu'au Negeb, de la poterie nabatéenne a été relevée tout le long du réseau de routes qui relient Pétra à la Méditerranée, en Transjordanie le point le plus septentrional ne dépasse pas Amman. Elle est en particulier absente de la région de Boṣrâ. On ne saurait donc conclure du fait qu'on n'en a pas trouvé en Décapole, que c'est très à l'Est, par le wâdî Sirḥân, que se faisait la liaison entre le Hauran nabatéen et la partie méridionale du royaume.

On a trouvé d'assez nombreux objets d'art en Nabatène, bronzes, terres cuites, etc., mais il est probable qu'ils ont été importés. Il reste donc que les deux principales créations qu'on puisse attribuer avec quelque certitude aux Nabatéens, le décor peint de leurs plats et de leurs coupes et le décor sculpté

de leurs façades rupestres, relèvent d'un art essentiellement ornemental.

III. Religion. — Les Nabatéens étant probablement originaires de l'Arabie méridionale, on devrait trouver dans leur panthéon des divinités aussi caractéristiques que 'Athtar (Vénus), Wadd ou Sîn (Lune), Shams (Soleil). Elles sont absentes des inscriptions nabatéennes, tandis qu'y figurent des divinités de l'Arabie centrale et septentrionale et même de la Syrie. On en conclura que les dieux des Nabatéens sont surtout ceux qu'ils ont connus lorsqu'ils nomadisaient dans les steppes du Ḥeğâz ou qu'ils ont adoptés une fois sédentarisés en Édom. Leurs sanctuaires et leurs pratiques cultuelles reflètent les mêmes influences, et il est pratiquement impossible de déterminer dans leur religion ce qui est spécifiquement nabatéen. Ici nous nous attacherons surtout aux traits « arabes » de leur culte, laissant de côté les dieux grecs et romains attestés par les bas-reliefs mentionnés plus haut. Certes, ces dieux ont sûrement reçu un culte en Nabatène, et cela même avant l'annexion romaine, mais ils n'ont dû avoir quelque importance dans la piété populaire que dans la mesure où ils ont été assimilés à des divinités orientales.

1° *Les divinités.* — Le chef du panthéon nabatéen est Dûshara, mais, dans les anthroponymes théophores, il n'est pas, et de loin, le plus souvent nommé. Sa promotion ne remonte donc pas aux origines premières de Nabaṭu.

a) Le nom divin *Ilah* ou *Ilahay* est de beaucoup le plus fréquent : Awsh-Ilah(ay), « Don-de-Ilah », 'Abd-Ilah(ay), « Serviteur de Ilah », et plus d'une vingtaine d'autres anthroponymes. En araméen et en arabe, le nom commun *ilah* veut dire « dieu », comme la forme courte *il*, *el*, qui remonte au sémitique commun. Dès l'époque présargonique les noms en *el* sont très nombreux et, d'une façon générale, ils sont particulièrement abondants dans la couche onomastique la plus ancienne de chaque langue sémitique. On a pu en déduire que *El*, « le dieu » ou « Dieu », était la divinité suprême et probablement unique des anciens Sémites (cf. *R. B.*, 1960, p. 269-276). Les anthroponymes en *El* sont aussi variés en nabatéen que ceux en *Ilah* ou *Ilahay* (par ex. *Ḥûr-el*, « Retour (?)-de-El »), mais la plupart d'entre eux ne sont attestés qu'une seule fois, ce qui suggère, comme la forme elle-même du nom divin, qu'ils appartiennent à une couche plus ancienne. Quant à *Ilahay*, c'est le même nom que *Ilah*, mais augmenté du suffixe *ay*, ou du pronom suffixe *i* (cf. *Adonis*, « Mon Seigneur »).

Ces trois noms divins ne se rencontrent pas à l'état isolé dans les inscriptions nabatéennes. Le culte de Ilah s'était éteint en Nabatène, sans doute sous l'effet de la sédentarisation. On constate en effet que Ilah ou Ilahay est encore invoqué par les Thamoudéens et les Safaïtes, bien qu'une partie de leurs graffites soient postérieurs aux inscriptions nabatéennes. Ilahay est même la divinité la plus honorée par les Thamoudéens, si l'on accepte notre équation entre *Nhy* (Nahay) et *Lhy* (Lahay, forme courte de Ilahay). Le nom divin Nahay se lit en effet près de quatre-vingts fois dans ces graffites, contre une soixantaine de mentions du nom de Ruḍâ, qui vient en second. Plus anciennement on relève une dédicace et un graffite liḥyanites en l'honneur de Ilah, ce qui est important, vu les relations historiques et peut-être ethniques entre cette tribu et celle de Nabaṭu. On trouvera les références et justifications voulues dans notre article *Relief palmyrénien dédié au dieu Ilâhay*, dans *Mélanges bibliques André Robert*, p. 370-380. Ce relief est la seule attestation palmyrénienne de Ilahay. Nous avons cru que le dieu cavalier du relief était précédé d'un autre dieu monté, mais D. Schlumberger nous a convaincu que la partie brisée ne comportait que l'image du dédicant jetant l'encens sur un pyrée, dont la flamme apparaît à droite sur la pierre (fig. 2, face p. 378). Il est important que Ilahay ne soit pas inclus dans un couple divin, comme tant d'autres divinités arabes, car à notre avis son culte chez les Proto-arabes, tout comme celui d'Allah (c.-à-d. al-Ilah) chez les Arabes d'avant l'Islam, n'est qu'une survivance de la religion hénothéiste des premiers Sémites. Autrement dit, chez tous ces nomades, il y avait « association », selon le terme coranique, d'idoles à Allah, et non polythéisme. L'absence d'un culte vivant de Ilah chez les Nabatéens sédentarisés est-elle compensée par une forme nouvelle de monothéisme, du genre de celle qui aboutit à Palmyre au culte du dieu non nommé (*D. B. S.*, VI, 1097 sq.)? Rien dans les textes ne le suggère, si ce n'est peut-être le rôle de dieu suprême assigné à Dusarès.

b) Dûshara (Dusarès). — α. *Le dieu du Sharâ.* — Le nom du dieu principal des Nabatéens est arabe par la forme, « celui du Sharâ », *dhû-Sharâ*, écrit *dwšr'*. En arabe classique, il a l'article et s'écrit avec un *y* final, qui n'est plus prononcé : *dhû-l-Sharâ(y)*. Le Ḥadith ou recueil des Traditions islamiques considère ce dieu comme l'ancienne idole de Daus, et Ibn al Kalbi comme celle des banu-l-Ḥârith (*Livre des Idoles*, 24,7). Ce sont deux fractions de la grande tribu des Azd Shanû'a, qui, après la rupture de la digue de Mârib, émigrèrent vers le Nord, dans la partie de la chaîne côtière, ou *Sarât*, qui s'étend entre la Mecque et le Yemen. C'est le Sarât el-Azd, et on est tenté d'identifier ce Sarât avec le Sharâ(y) du nom divin. Mais vu les différences phonétiques, cette équation est peu probable, d'autant que trois graffites safaïtiques et un graffite thamoudéen orthographient *dšr* ou *dšry* (G. Ryckmans, art. *Dhû l-Sharâ*, dans *Encyclopédie de l'Islam*², I, 253 sq.).

Il existe d'ailleurs un nom commun arabe *sharâ(y)*, signifiant « contrée », « chemin », « montagne ». Ce dernier sens répondrait bien à la définition d'Étienne de Byzance au mot *Dousarès :* « belvédère et sommet très élevé d'Arabie, ainsi nommé d'après Dousarès. Ce dieu est vénéré chez les Arabes et les Dacharènoi. Les habitants (de cette montagne) sont les Dousarènoi ». Mais on considère qu'il y a ici confusion entre le nom divin et celui des *Dôsarènoi* de Ptolémée (VI, 7, 23), qui se localisent au wâdî Dawâsir actuel, à l'est du Sarât el-Azd. Il reste que Ptolémée place dans le même secteur les Dacharènoi, qu'Étienne de Byzance tient pour adorateurs de Dousarès et met en relation avec les Nabatéens (cf. les mots *Dacharènoi* et *Nabataioi*).

Le mot sharâ(y) est aussi employé comme toponyme : une montagne près de la Mecque, fréquentée par les gazelles; une vallée des Tâ'ites, hantée par des lions; un fourré près de l'Euphrate. Pour J. Wellhausen, il s'agit chaque fois d'un endroit sauvage et giboyeux, dont on pouvait faire un *ḥimâ*, c.-à-d. un téménos inviolable pour les chasseurs. Or, c'est précisément dans un ḥimâ qu'était vénéré le dhû-l-Sharâ(y) des Dausites. Et Wellhausen compare le dieu à la déesse sabéenne Dhat Ḥimâ, *celle du Ḥimâ* (*Reste arabischen Heidentums*, p. 51). Cette explication, qui fait de Dhû-l-Sharâ(y) le Baal d'un sharâ(y) où l'on a délimité un *ḥima*, est tout à fait satisfaisante.

Elle s'oppose à une autre, généralement admise, et très séduisante elle aussi : le Dûshara nabatéen n'est autre que le dieu du Sharâ, c.-à-d. du district montagneux de Pétra, auquel les géographes arabes donnent ce nom. Mais comme le note F. Buhl (art. *Dhû l-Sharâ*, dans *Encyclopédie de l'Islam*¹, I, 992), l'assimilation ne va pas de soi, car l'orthographe arabe de ce Sharâ est Sharâ(t), avec un *tâ marbûṭah*, qui n'est plus pro-

noncé (cf. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, index à *Sharâh*, šr't). Telle est aussi la graphie sur les cartes actuelles. Par ailleurs Sharâ(t) n'est pas attesté avant l'Islam. Le mot est cependant susceptible d'être ramené à Sharay. P. de Lagarde estime en effet qu'il est une contraction de *sharawat*, car l'adjectif, selon Yaqût, est *sharawi*. La forme masculine de Sharawat est donc Sharaw, qui devient Sharay (*Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung*, p. 93). Ce traitement philologique est correct, même si la conclusion qu'en tire l'auteur, à savoir que *dhûl-l-Sharay* est Abraham, « le maître de Saray » son épouse, ne mérite pas discussion. Il n'est donc pas entièrement exclu que Dûshara ne soit le dieu de la chaîne montagneuse qui domine Pétra, assez boisée par endroits pour mériter le nom de sharâ(y), ensuite féminisé en sharâ(t).

β. *Le dieu de Gaia.* — Quoi qu'il en soit, avant d'avoir son temple à Pétra, Dûshara était déjà le dieu de Gaia, située sur le rebord de la chaîne du Sharâ(t). Autrement on ne s'expliquerait pas qu'il reçoive ce titre en deux lieux aussi éloignés de Pétra que Avdat (*dwšr' 'lh g'y'*; A. Negev, *Isr. Expl. Journ.*, 1963, p. 113, n° 10) et Dumat (*dwšr' 'lh gy''*; *R. B.*, 1957, p. 205). Gaia aura donc été la première capitale des rois nabatéens, comme le suggère aussi la dédicace à Dûshara d'un triclinium à la sortie orientale du Sîq, dédicace qui est l'inscription nabatéenne la plus ancienne par sa date (cf. *supra*, col. 927). Sur un haut lieu voisin on a relevé un proscynème mentionnant « Dûshara le dieu de Madrasa » (*C. I. S.*, II, 443). Il est gravé dans une chapelle rupestre dont la paroi du fond comporte une petite niche avec un bétyle quadrangulaire de 24 cm de haut sur 17 de large (G. Dalman, *Petra und seine Felsheiligtümer*, p. 127 sq.). Avons-nous là l'idole typique du dieu? Elle ressemble à celle que décrit Suidas (voir *infra*), mais vu le nombre de bétyles de cette forme, on ne saurait la réserver au seul Dûschara. Quant à l'appellation *Madrasa* (ou *Midrasa*), elle survit dans le toponyme actuel, *el-Medras*. La racine *drs* signifiant « fouler » et aussi « battre le blé », le nom antique est lui aussi un toponyme, et non un anthroponyme.

γ. *Le dieu dynastique.* — Par contre, avec la dédicace archaïque du triclinium du Sîq, nous avons bien à faire à la formule « le dieu d'un tel », qui rappelle les formules bibliques analogues ou encore le « dieu d'Aumos » dont le culte fleurissait au Leǧâ aux IIIe et IVe s. de notre ère (D. Sourdel, *Les cultes du Hauran*, p. 54 sq.). Dûshara y est qualifié de « dieu de Manikatu », prononciation nabatéenne de *Malikatu*, un nom attesté par ailleurs. Il ne diffère que par sa terminaison « arabe » du nom royal « Maliku » (cf. Ḥarit et Ḥaretat) et nous avons supposé qu'il désigne dans cette inscription un des anciens rois nabatéens (*R. B.*, 1957, p. 208). On notera que le triclinium est fait « pour le salut d'Obodas », un roi différent de Malikatu.

L'expression « le dieu de Rabbel » apparaît dans deux dédicaces : celle « à A'ra qui est à Boṣrâ », datée de « l'an un de Maliku le roi » (nous avons discuté l'écriture, col. 931); celle à Dûshara, datée de l'an cinq de Rabbel II, qu'a publiée l'abbé Milik, dans *Syria*, 1958, p. 231 sq. Pour lui, il s'agit dans les deux cas du dieu de Rabbel II, et il estime qu'il faut corriger en conséquence l'énoncé de la date du premier texte. Il y aurait peut-être eu omission par homéoteleuton : « l'an un [*de Rabbel le roi qui est l'an trente et un*] de Maliku le roi ». La date ainsi obtenue (70-71) ne serait pas trop basse pour la forme des lettres, d'autant que le dédicant a pu venir du Hauran, où l'écriture est plus conservatrice (*art. cit.*, p. 234). Au Qaṭṭâr ed-Deir, il a réussi à déchiffrer une dédicace gravée à droite du bétyle « à la croix de Lorraine ». Ce bétyle figure peut-être A'ra, comme nous le verrons plus bas. Il a été offert pour le salut du dédicant « et pour le salut de Rabbel, roi de Nabaṭu ». L'aspect de l'écriture est très ancien et l'abbé Milik rappelle à ce propos les lettres archaïques d'une partie des légendes monétaires de Rabbel II (*art. cit.*, p. 249, et pour les monnaies, dans *Rev. numismatique*, 1958, p. 15). Devons-nous supposer une tendance archaïsante sous le règne du dernier roi de Nabatène? Notons d'abord qu'en matière numismatique cette tendance est attestée par ailleurs et ne constitue donc pas un critère. Pour l'écriture de la dédicace de Qaṭṭâr ed-Deir, on songerait volontiers au règne d'un Rabbel antérieur à Rabbel II. Avec Rabbel Ier, nous serions, il est vrai, ramenés au temps où fut écrite la première inscription d'Aslaḥ. Quoi qu'il en soit, nous nous refusons pour le moment à corriger le texte de Ḥegra, d'autant que le dieu A'ra n'y est pas encore identifié à Dûshara, comme c'est le cas dans les inscriptions à partir de Rabbel II. Il s'agit donc là du dieu de l'ancien roi Rabbel Ier (*R. B.*, 1957, p. 214). Il en va peut-être de même pour la dédicace à « Dûshara, dieu de Rabbel », bien qu'elle soit datée du règne de Rabbel II.

L'expression « Dûshara, dieu de notre Maître » vise Arétas IV dans les inscriptions funéraires de Ḥegra datées de son règne (*C. I. S.*, II, 208, 209, 211). Dans celle du qabr at-Turkmân, elle se réfère sans doute à Malichos II. Sur l'autel d'Imtân (*R. E. S.*, 83), daté de l'an 23 de Rabbel II, il s'agit évidemment de ce roi.

δ. *Dûshara-A'ra.* — L'autel d'Imtân est offert « à Dûshara A'ra », et nous avons là la première attestation datée de l'identification des deux divinités. L'auteur de la dédicace précise que Dûshara-A'ra est le dieu « qui est à Boṣrâ », expression déjà utilisée pour A'ra dans l'inscription de Ḥegra. Il est clair que Rabbel II, qui avait fait de Boṣrâ sa résidence habituelle, a identifié au dieu dynastique le bétyle local déjà honoré par son homonyme Rabbel Ier. Rappelons que la statue fut restaurée assez longtemps après sa mort. Le culte de Dûshara-A'ra se maintint après que Boṣrâ fut devenue la capitale de la province d'Arabie, car les Pères Savignac et Abel y ont trouvé une dédicace « à Dûshara A'ra... du premier nisân de l'an 42 de l'éparchie » (*R. E. S.*, II, 676). C'est à la même ère qu'appartient la bilingue d'un autel d'umm el-Ǧimâl, éditée par E. Littmann dans le *Florilegium Melchior de Vogüé* (p. 385 sq.) : le nabatéen porte *Dûshara* et le grec *Dousarei Aarra* (au datif, ce qui suppose un nominatif grécisé *Aarras*). Le *ghaïn* devenant *'aïn* en araméen, l'auteur explique le nom nabatéen *''r'* par la racine arabe *gh r y*, « enduire », qui a donné leur nom aux stèles de Ḥîra, les *ghariyyân*, « les deux teintes » (de sang). Il suggère une forme *gharrâ* pour expliquer la transcription grecque. Nous préférons la forme *af'al*, généralement adoptée par les savants, car si elle rend moins bien compte du double *alpha* et du double *rho* de Aarra, elle a l'avantage de s'insérer dans une série de noms divins, tels que Abgal ou Ashlam, modelés sur la même forme élative (*D. B. S.*, VI, 1096).

Au nominatif, le nom grec est *Dousarès*. Cette forme hellénisée, et peut-être aussi le nom Aarras, auront provoqué une assimilation d'ailleurs tardive, de Dûshara à Arès, le Mars grec. En tout cas, c'est Dusarès que vise le lexicographe Suidas au mot *Theusarès* (corruption pour Theosarès?) : « c'est le dieu Arès à Pétra d'Arabie. Le dieu Arès est très honoré chez eux, et surtout celui-là. L'idole est une pierre noire, quadrangulaire, aniconique. Sa hauteur

est de 4 pieds (120 cm) et sa largeur de 2 pieds (60 cm). Il repose sur une base recouverte d'or. Ils lui offrent des sacrifices et lui versent le sang des victimes. Telle est leur libation. L'or brille dans tout le temple *(oikos)* et les offrandes y sont nombreuses ». On immolait les victimes près du grand autel des sacrifices, dans le parvis du Qaṣr, et on apportait le sang jusqu'à l'adyton pour en asperger le bétyle (cf. Ex., XXIV, 6 et Lev., XVI, 14, où le propitiatoire rappelle la base dorée du bétyle, car c'est sur le propitiatoire que se manifestait Yahweh, XXV, 24). Dûshara était donc un bétyle enduit de sang au même titre qu'A'ra. Ce rite se pratiquait d'ailleurs sur les autres pierres divines et H. Lammens rappelle à ce propos les épithètes de *gharî* et *mughrî* donnés par les auteurs arabes à ces bétyles du paganisme anté-islamique (*L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, p. 167).

Quelle était la forme du bétyle d'A'ra? L'objet qui est sculpté dans la paroi gréseuse sous la dédicace de Ḥegra a 95 cm de haut sur 35 de large, mais s'évase en haut et en bas (*Mission..*, I, p. 417 et pl. XLI), autrement dit rappelle ces autels allongés que les inscriptions appellent *masgida*. Or, telle est bien la dénomination employée par l'auteur de la dédicace : « Ceci est le *masgida* qu'a fait Shakuḥu, fils de Taura, à A'ra qui est à Boṣrâ... ». Malgré l'ambiguïté du *masgida* — à la fois idole et autel, cf. *infra*, col. 1013 — celui de Ḥegra n'est pas davantage que celui d'umm al-Ğimâl (offert à Dûshara-A'ra), la représentation du bétyle du dieu. On peut par contre se demander si le bétyle « à la croix de Lorraine » du Qaṭṭâr ed-Deir ne serait pas celui d'A'ra (*Syria*, 1958, pl. XVIII, *b*). J. T. Milik interprète l'expression « maṣṣeba de Boṣrâ » qui le désigne dans la dédicace gravée à droite, comme « l'idole de la déesse de Boṣrâ ». Ce serait une Tychè analogue à celle de Sî', appellée du nom même de la ville dans la bilingue *R. E. S.*, 1092 (*She'i'u* en nabatéen, *Seeia* en grec) ou à celle de Gaia, qui a également dû être désignée par le toponyme, vu les anthroponymes théophores Abdelgaya ou Abdelga (*Syria*, 1958, p. 247 sq.). Mais ces déesses, personnification de la cité, reflètent une influence hellénistique ou romaine, et on s'attendrait donc à une statue et non à un bétyle. D'autre part, J. T. Milik suggère que « la croix de Lorraine » qui occupe toute la hauteur de ce rectangle est la représentation humaine telle que la schématise maint dessin rupestre (*art. cit.*, p. 249, fig. 4). Mais en ce cas, nous avons affaire à un dieu, vu le caractère masculin très marqué de ces dessins (cf. A. van den Branden, *Histoire de Thamoud*, 1960, p. 81).

Nous n'hésiterions pas à faire du « maṣṣeba de Boṣrâ » celui d'A'ra, n'étaient les bétyles qui figurent sur les bronzes de la ville sous les règnes d'Élagabale, d'Alexandre Sévère, de Dèce et d'Hérennien (C.R. Morey, dans *Syria*, II, A, p. XXVII sq., nos 26, 32, 47 et 52). Ces monnaies ont intrigué les savants. Avec R. Dussaud et G. F. Hill (*Cat. Brit. Mus., Arabia...*, p. XXVII sq.), nous y voyons un autel précédé d'un escalier et portant trois bétyles rectangulaires. Celui du milieu est plus grand, et surmonté de plusieurs objets plats; ceux de droite et de gauche sont surmontés d'un seul de ces objets, qui seraient des pains de proposition. Sur les grands bronzes, comme celui que nous reproduisons fig. 695, 13, on en compte sept au-dessus du bétyle central (cf. Lev., XXIV, 6 : les douze pains en deux rangées ou piles). On lit au pourtour *Actia Dusaria*. Ces jeux en l'honneur de Dusarès avaient en commun avec les Jeux Actiaques d'être célébrés tous les quatre ans. Sur les petits bronzes d'Élagabale, on lit même le nom de *Dousarès*, et nous pensons qu'il vise seulement le grand bétyle central, qui, sur ce type monétaire, semble ovoïde. Mais sur aucune des pierres sacrées qui figurent sur ces diverses monnaies n'apparaît « la croix de Lorraine » du bétyle de Qaṭṭâr ed-Deir. Il n'est donc pas certain que ce dernier soit A'ra.

A Adraa (Der'à), un bronze analogue, mais avec un seul bétyle hémisphérique, porte la légende *Dousarès theos Adraènôn* (R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, p. 168, exemplaires datés de 69 et 72, c.-à-d. 174 et 177). Celui que nous avons reproduit (fig. 695, 12) est à l'effigie de Gallien et ne porte que *Adraènôn*, mais c'est le même autel et le même bétyle. Ce dernier, qui est différent de celui qu'a décrit Suidas, a pu appartenir au dieu local, que les Adraéniens auront ensuite identifié à Dusarès. A Pétra, un segment du Sîq, celui qui précède l'étroit couloir aboutissant au Khazneh, a été choisi par les panégyriarques d'Adraa pour y tailler un ex-voto, autel ou bétyle, en souvenir de leur pèlerinage à l'ancienne capitale de la Nabatène, où devaient se dérouler des *Dousaria* analogues à celles de Boṣrâ. L'un d'eux a fait sculpter l'idole hémisphérique de son dieu, et par-dessous il a gravé, en grec, son nom et sa qualité de chef de panégyrie (*Prov. Ar.*, I, p. 220, n° 60, 4; *Petra und seine Felsheiligtümer*, p. 146). Deux autres dédicaces nomment la *Thea megista*, sans doute Allât ou Atargatis, que les monnaies d'Adraa figurent sous forme de Tychè.

ε. *Dusarès et Dionysos.* — La représentation de Dûshara n'est pas restée exclusivement aniconique : un beau bronze frappé à Boṣrâ offre à l'avers le buste juvénile de Commode et au revers celui du dieu, drapé et à chevelure abondante, avec la légende : *Bostrènôn Dousarès* (notre fig. 695, 11). On peut y ajouter les représentations de Dionysos en territoire nabatéen, car, au mot *Dousarès*, le lexicographe Hésychius (Ve s.?) nous apprend que, selon Isidore de Charax, *c'est Dionysos chez les Nabatéens*. La tête couronnée de pampres récemment dégagée près de l'arc de Pétra peut donc être celle de Dusarès, mais nous serions moins affirmatif pour les sculptures de Sî' retenues par D. Sourdel, qui a pourtant écarté du répertoire iconographique du dieu mainte identification douteuse ou erronée (*Les cultes du Hauran*, p. 63 sq.). Il n'est pas certain que le temple de Sî', dit de Dusarès, ait droit à ce nom, car cette partie du Hauran était alors hérodienne. Pour les monuments discutés, il peut s'agir de tout autre jeune dieu de la végétation ou même de Dionysos. Il faut en dire autant du patron et fondateur de Soueida, qui était Dionysos et non Dusarès : la ville s'appelait Dionysias et les habitants Dionysiens *(loc. cit.)*. Certes les noms propres en l'honneur de Dusarès sont nombreux dans le Hauran, mais « à part une exception, ils sont groupés dans l'Auranitide méridionale, ainsi qu'à Adraa », *op. cit.*, p. 61. Ce sont des transcriptions variées des noms nabatéens 'Abd-Dûshara et Taym-Dûshara, de sens d'ailleurs identique (« Serviteur de Dûshara »). La mention probable d'un prêtre de Dusarès à Soueida et une dédicace au dieu relevée à Suleim près du Leğâ *(op. cit.)* ne sont qu'occasionnelles, comme celles qu'on a retrouvées à Pouzzoles (*C. I. S.*, II, 157) où les Nabatéens devaient avoir un comptoir, à Sidon (*C. I. S.*, II, 160), où un stratège fait construire une *ra'bata* (col. 1008), à Milet et Délos, où Syllaios recommande le salut du roi Obodas II à Zeus-Dousarès (J. Cantineau, *Le nabatéen*, II, p. 45 sq. et inédit).

ʒ. *Dûshara et Ruḍâ.* — Cette dernière identification de Dusarès à Zeus est surprenante, et s'expliquera par le fait que le premier est lui aussi un dieu suprême. L'aspect dionysiaque n'exprime pas toute sa personnalité. Il existe un cas parallèle, celui du mystérieux *Orotalt* ou *Orotal* qui, selon Hérodote, serait la seule

divinité masculine des Arabes et qu'il assimile expressément à Dionysos (*Histoires*, III, 8; cf. I, 131). Ch. Clermont-Ganneau (*Recueil d'archéologie orientale*, VII, p. 215, n. 1) et M. Lidzbarski (*Ephemeris*, III, p. 93) ont même essayé, par des voies diverses, de retrouver dans Orotalt le nom A'ra. Nous préférons une autre interprétation proposée par Lidzbarski (*op. cit.*, p. 92 sq.) : il rapproche « Orotal » (c'est la variante que nous retenons) du nom divin arabe Ruḍâ, qui se retrouve dans celui du dieu palmyrénien Arṣu. L'abbé Milik nous paraît avoir rendu définitive cette identification en notant qu'au temps d'Hérodote (Ve s.), le *ḍad* de *Ruḍâ* était certainement prononcé avec le *l* latéral décrit par les grammairiens arabes. Pour un Grec, *Roḍl* devenait *Rodal* ou *Rotal* et l'*O* initial n'est que prothétique. On a aussi le témoignage de la transcription accadienne du nom divin, à savoir *Ruldaiu*. Reprenant une suggestion de Clermont-Ganneau à propos d'Orotal (*Rec. d'arch. or.*, IV, p. 397, n. 1) nous proposons de faire de Ruḍâ le nom propre de Dûshara. L'appellation « Celui du Sharâ » est en effet anonyme. Cette hypothèse a l'avantage d'expliquer l'absence totale, dans les inscriptions nabatéennes, du nom de Ruḍâ si fréquemment invoqué dans les graffites thamoudéens et safaïtiques (écrit *rḍ*, *rḍw* ou *rḍy*).

On objectera que Ruḍâ est considérée comme une déesse, à savoir Vénus. En fait, Ruḍâ est un dieu, comme Orotal et Arṣu (on corrigera donc ce que nous avons dit *D. B. S.*, VI, 1096). Le passage du Prisme B d'Asarhaddon, qui mentionne Ruldaiu parmi les dieux de Dumat emportés par Sennacherib, nomme en tête Atarsamaïn (Pritchard, dans *A. N. E. T.*, p. 291). C'est 'Athtar-des-Cieux, la personnification masculine de la planète Vénus, également adoré par les Thamoudéens. Il serait étonnant que Ruldaiu soit lui aussi Vénus. Il en va de même pour Orotal : Hérodote lui donne comme compagne Alilat, « la-Déesse », qu'il assimile explicitement à Ourania-Aphrodite, donc à Vénus. Origène dit de même que les seuls dieux des Arabes sont Ourania et Dionysos (*Contre Celse*, V, 37). L'affirmation d'A. van den Branden (*Histoire de Thamoud*, p. 113), selon laquelle le verbe des phrases dont Ruḍâ est sujet serait au féminin, est infirmée par l'examen des textes. La femme nue, qui accompagne une partie des graffites safaïtiques qui nomment Ruḍâ, ne figure pas cette divinité, mais est vraisemblablement une danseuse (cf. d'ailleurs *C. I. S.*, V, 286). On arguë aussi de la forme du nom, *fu'lâ*, qui en arabe classique est le féminin de la forme masculine *af'al*, qui serait représentée par Arṣu. En fait, on ignore si, à cette époque, la forme *fu'lay* était confinée dans le rôle de féminin de la forme *af'al*. D'ailleurs les transcriptions accadienne et thamoudéenne de Ruḍâ laissent incertain le thème nominal suivi par ce nom à 3e faible. Quant aux vers qu'Ibn-al-Kalbi met sur les lèvres d'al-Mustaughir, qui a détruit le *bait* (bétyle ou plutôt temple) de cette divinité, ils ne permettent pas de conclusion ferme (M. Lidzbarski, dans *Ephemeris*, III, p. 92). Il n'y a donc aucune difficulté majeure à faire de Ruḍâ le dieu principal des Nabatéens encore nomades. Une fois sédentarisés, ils auront préféré le désigner par son épithète de « maître du Sharâ ».

A propos du dieu Kutbâ, nous essaierons de résoudre divers problèmes que pose l'identification de Dûshara à Ruḍâ : la nature stellaire exacte de ce dernier; la personnalité divine qui se cache sous l'expression de « Maître de la Maison », qu'on lit dans deux dédicaces mentionnant aussi al-'Uzzâ; celle-ci était-elle la parèdre de Dûshara, ou faut-il réserver cette place à Manawat, la déesse du Sort, nommée six fois immédiatement après Dûshara (*C. I. S.*, II, 197, 206, 217, 224, 320 F; *Mission...*, I, inscr. nab. nº 201, où *'r'* semble bien répondre à *''r'*, donc à Dûshara)? En fait, on peut éliminer Manawat, car en d'autres énumérations elle se voit précédée par Allât (*C. I. S.*, II, 198) ou par Hobalu (198).

η. *Le texte de S. Épiphane.* — L'auteur du *Panarion* fait de Dusarès le fils d'une vierge. Pour montrer que les païens eux-mêmes ont admis l'idée de la naissance virginale d'un dieu, il cite l'exemple du Koreion (temple de Korè) d'Alexandrie, où l'on célébrait le 6 janvier l'enfantement du Temps (Aïôn) par Korè. A Pétra « la métropole de l'Arabie — l'Édom des Écritures — les choses se passent de la même façon dans l'idoleion (temple de l'idole) du lieu. Ils chantent en arabe des hymnes à la Vierge, l'appelant en arabe *Chaamou*, c.-à-d. *Korè* ou plutôt « Vierge », ainsi qu'à celui qu'elle a enfanté, Dusarès, c.-à-d. « fils unique du seigneur » *(despotès)*. Ce qui se passe ainsi à Pétra et à Alexandrie se fait encore à Elusa (Khalaṣah), en cette même nuit » (II, 51, 22, édit. Holl, II, p. 286). Cette étymologie de Dusarès nous échappe (« celui-du-prince », hébr. *śar?*), mais *Chaamou* a été expliqué par l'arabe *ka'ibah*, « vierge », un scribe ayant mal transcrit le *b*. On peut aussi supposer une prononciation *m* du *b*. Le terme *Ka'ibah* représenterait un jeu de mot sur *ka'bah*, « cube », « pierre quadrangulaire », que ce jeu de mot soit le fait d'Épiphane ou des théologiens païens. La distinction entre Dusarès et son bétyle quadrangulaire, devenu sa mère, ne va pas de soi, et l'on peut se demander si la *ka'bah* en question ne serait pas l'autel, ou plutôt la base couverte d'or sur laquelle repose le bétyle. Nous verrons que ce reposoir de l'idole a reçu le nom de *môtaba*, « siège ». L'inscription *C. I. S.*, II, 198 invoque « Dûshara et son *môtaba* ». De même celle du Qabr at-Turkmân (*C. I. S.*, II, 350), qui lui donne un nom, Ḥarîsha : *dwšr' ...wmwtbh ḥryš'*. Ce *môtaba* divinisé est-il assimilé dans ce dernier texte à la déesse arabe du Soleil, Shams? Le rapprochement avec l'hébreu *ḥeres*, « soleil », est en tout cas séduisant (cf. *R. E. S.*, 1099). Cette relation étroite, établie au Ier s. entre Dûshara et son *môtaba* divinisé, sera devenue une filiation deux siècles plus tard. Mais il n'y a pas lieu de faire de cette fête du 6 janvier une célébration du solstice d'hiver (25 décembre) et les autres arguments invoqués pour une assimilation même tardive de Dusarès à *Sol Invictus*, ne sont pas meilleurs, comme l'a montré D. Sourdel (*Les cultes du Hauran*, p. 65-68).

θ. *Dusarès, Arès et Zeus.* — Une autre tentative est celle qui identifie Dusarès au « dieu arabique ». Les deux divinités portent des appellations anonymes, ce qui ne facilite pas les choses. En fait, nous verrons que Shay' al-Qaum a davantage encore que Dusarès le caractère d'un dieu arabe. Il est plus difficile d'écarter l'assimilation de Dusarès à Arès, énoncée par Suidas, car il est peu vraisemblable qu'elle ne repose que sur un jeu de mot de lexicographe. L'homophonie d'Arès avec Dusarès et surtout Aarras était bien tentante pour la piété populaire. Elle a joué pour Ariel, dieu de Rabathmoba, car cette ancienne capitale de Moab s'est appelée *Aréopolis* à partir de l'époque romaine. Mais l'identification Arès-Dusarès n'a dû être qu'occasionnelle ou superficielle. Aux raisons que nous donnerons à propos de Shay 'al-Qaum, ajoutons ici qu'un jaspe signalé par Frœhner porte gravés les noms de *Dousarès*, *Arès* et *Theandrios* (L. Robert, dans *Coll. Frœhner*, I, p. 115, n. 3; cf. D. Sourdel, *Les cultes du Hauran*, p. 77 sq., sur Arès et Theandrios, un dieu arabe du Hauran). Les trois dieux étaient donc réellement distincts.

Le dieu dynastique des rois de Pétra a certes ab-

sorbé des divinités locales, comme celle de Boṣrâ ou même de Gaia, mais la tendance officielle, illustrée par les dédicaces du ministre Syllaios, était d'en faire un dieu suprême, identique à Zeus. Cette tendance aura contribué à l'oubli du nom propre du « Maître du Sharâ », à savoir Ruḍâ, qui désigne une simple planète. La suprématie de Dûshara s'exprime encore par le fait qu'il est nommé en tête des listes divines (cf. l'expression *Dûshara et tous les dieux*, dans *C. I. S.*, II, 211 et *R. E. S.*, 1401, et *Dûshara et le reste des dieux*, dans *R. E. S.*, 2025). Dûshara paraît avoir été le dieu de la confédération de Nabaṭu et Shalamu, car c'est lui qui garantissait leur droit coutumier (*C. I. S.*, II, 206 et col. 940). L'autel daté de l'an 5 de Rabbel qu'a publié J. T. Milik est offert par un Salamien à Dûshara, et c'est dans le Hauran méridional que séjournait alors cette tribu (*Syria*, 1958, p. 231 sq.). Faut-il également voir le grand dieu nabatéen dans le « Maître du monde » (*mry 'lm'*) de l'inscription funéraire de Raqash? Nous avons dit le caractère plus arabe que nabatéen de ce texte de Ḥegra daté de 267 de notre ère (col. 932). Les Liḥyanites de Dedân et les Safaïtes connaissaient le dieu Be'elshemên, qui à Palmyre est le seul à recevoir l'épithète de « Maître du monde » (*D. B. S.*, VI, 1098), et c'est lui qui est sans doute visé à Ḥegra. En tout cas, à Iram, Be'êlshemên clôt une énumération des « dieux de notre maître » (sans doute Rabbel II), où figure aussi Dûshara (*R. B.*, 1934, p. 576, n° 19). Il n'y avait donc pas assimilation des deux divinités, bien qu'à Palmyre, Be'êlshemên ait été Zeus, comme Dûshara à Pétra. Au témoignage de Syllaios il faut peut-être ajouter un autel à *Zeus Hagios* où la troisième ligne semble être *Deusari*, forme qui appuierait le *Theusarès* de Suidas. Cet autel, trouvé sur la pente en face du Qaṣr, est malheureusement perdu (il est publié par P. Parr, dans *P. E. Q.*, 1957, p. 13 sq. et pl. XV, B).

c) Al-Kutbâ. — Cette divinité a été identifiée en 1959 par J. Strugnell dans l'inscription d'Iram n° 17 (cf. *R. B.*, 1934, p. 574), dans la dédicace de tell esh-Shugâfiyeh (notre fig. 697) et dans celle d'un autel du petit temple de Qaṣr Gheit (*supra*, col. 980), chaque fois avec la graphie *'lktb'* (*B. A. S. O. R.*, n° 156, p. 29-36). L'an d'après, J. T. Milik lisait *qdm kwtb' 'lh' dnh*, « devant Kutbâ, ce dieu », dans un triclinium de Pétra (le n° 398 de Dalman, cf. *Petra und seine Felsheiligtümer*, p. 243). Ces mots sont le milieu d'une inscription très mutilée, mais la lecture est sûre (*B. A. S. O. R.*, n° 163, p. 22-24). Elle assure la prononciation Kutbâ et le sexe masculin de la divinité, qu'on croyait féminine. Il est vrai que dans les deux textes syriaques où elle figure (J. Teixidor, *ibid.*, p. 24, sq.), elle est qualifiée d'*arabe*, au féminin. Son nom est écrit *Kutbay* et *Kuzbay*, ce qui confirme l'origine arabe. Ces auteurs ont pris la forme *fu'lay* pour un féminin, et ce détail leur importait peu, vu la façon dont ils présentent la mythologie syrienne. J. Teixidor estime que Kutbay est identique au Nébo dont parlent Jacques de Sarug et la *Doctrine d'Addai*. En ce cas, les Arabes d'Édesse et de Nisibe tenaient Kutbay pour un dieu. C'est sous une forme *af'al* que notre divinité est attestée à Dedân, comme F. V. Winnett l'a reconnu (*B. A. S. O. R.*, n° 156, p. 30). Ainsi l'inscription liḥyanite n° 62 (*Mission...*, II, p. 402) est à lire : une telle *a offert cette statue à han-Aktab* (*lhn'ktb* avec l'article liḥyanite *han*). Un autre texte de même langue mentionne par contre *un prêtre de ha-Kutbay* (*'fkl hktby*, inscr. n° 55, *eod. loco*, p. 394). Bien que l'écriture de la seconde inscription soit plus évoluée que celle de la première, on hésite à croire qu'à Dedân on ait vénéré un dieu Aktab, puis une déesse Kutbâ. Jusqu'à preuve du contraire, nous considérerons donc Aktab/Kutbâ (primitivement *Kutbay*) comme un dieu.

Cette conclusion est d'autant plus naturelle qu'on s'accorde à y voir le dieu de l'Écriture (racine *ktb*), et W. F. Albright considère à bon droit que « han-Aktab liḥyanite et al-Kutbâ nabatéen sont des répliques directes du dieu planétaire Nébo, le Mercure babylonien et araméen. Que Nébo fût le scribe des dieux dans la mythologie babylonienne et araméenne est bien connu » (*B. A. S. O. R.*, n° 156, p. 37 sq.). Le séjour prolongé de Nabonide en Arabie septentrionale aura beaucoup fait répandre le culte de Nébo, alors très en honneur, si l'on juge par l'onomastique néo-babylonienne. Nébo était une planète bénéfique, et les épithètes qui expriment sa bienveillance sont particulièrement abondantes (K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, 384 sq.).

On peut se demander si ce n'est pas la même divinité planétaire, à savoir Mercure, qu'un siècle et demi plus tôt les habitants de l'oasis de Dumat appelaient *Ruldaiu*, c.-à-d. « le Bienveillant ». Ainsi le dieu Ruḍâ des Thamoudéens serait identique au dieu han-Aktab de Dedân, ou plutôt, sous l'influence du culte de Nébo, les Liḥyanites auront donné le nom de « Scribe » à Ruḍâ, le Mercure des Arabes septentrionaux. On sait que durant les dix ans que Nabonide passa au milieu d'eux, il ne resta pas confiné à Teima, mais se rendit également à Dedân, à Khaibar et jusqu'à Médine (C. J. Gadd, *Anatolian Studies*, 1958, p. 60 et 79 sq.). Ruḍâ le Scribe éclipsa bientôt 'Athtar-des-Cieux, le dieu de la planète Vénus, qui ne garda le premier rang qu'en Arabie méridionale. Au temps d'Hérodote, c'est déjà chose faite, mais à Orotal-Mercure les Arabes associèrent al-Ilat, *la déesse* par excellence, qui, en tant qu'Ourania, ne peut être que Vénus. Ce changement de sexe de la divinité planétaire s'explique par le prestige dont jouissait l'Ishtar babylonienne. Cette confusion avait déjà été faite par Assurbanipal : en rappelant la restitution des dieux de Dumat, il appelle Ishtar l'idole que son père avait nommée correctement Atarsamain. Il ajoute un détail curieux : Asarhaddon l'orna d'une étoile d'or chargée de pierres précieuses (*A. N. E. T.*, p. 301). L'idole était sans doute un bétyle, et ce motif n'est pas sans analogie avec « la croix de Lorraine » du *maṣṣeba* de Boṣrâ.

Cette nouvelle divinité du panthéon nord-arabe fut bientôt appelée *al-'Uzzâ*, « la très forte » (voir *infra*, col. 1003), et nous retrouvons à Iram le couple Orotal- al-Ilat sous les noms d'al-Kutbâ et d'al-'Uzzâ (inscription n° 17, R. Savignac, dans *R. B.*, 1934, p. 37 sq.). Les noms sont gravés sous deux bétyles juxtaposés, mais chacun dans une niche à part. Le nez est figuré par une bande verticale et les yeux par deux carrés, comme sur le bétyle de Ḥegra reproduit fig. 705, 4. Ceux de Ramm sont moins bien conservés, mais les yeux ont un aspect étoilé, les côtés des carrés étant concaves (*R. B.*, 1934, p. 586, fig. 9; cf. le dessin de la fig. 10). A-t-on voulu signifier, par là, le caractère stellaire des deux divinités? La même association de Mercure et de Vénus est illustrée par un bas-relief palmyrénien représentant un dieu guerrier sur un chameau suivi d'un autre à cheval, et dédié à Arṣu et 'Azizu (*C. I. S.*, II, 3974 et H. Ingholt, *Studier over Palmyrensk Skulptur*, p. 42-47). Le second nom est une forme masculine, signifiant « le Fort », répondant à al-'Uzzâ, « la très Forte », mais on notera que nous n'avons pas ici l'opposition morphologique *af'al-fu'lâ*. Pourquoi cet aspect masculin donné à la planète Vénus? Peut-être parce que l'aspect féminin était déjà représenté par la déesse 'Ashtôr, généralement appelée Bêltî, « ma-Dame » (cf. H. Seyrig, *La parèdre de Bêl à Palmyre*, dans

Syria, 1960, p. 68-74). Quant à Arṣu, il faut renoncer à y voir, comme on l'a fait jusqu'à présent, l'Étoile du soir (ʿAzizu étant l'Étoile du matin). Il est Mercure, et un troisième couple divin, celui de Monimos et Azizos à Édesse, confirme cette identification. Ils étaient les parèdres d'Hélios, dans l'antique temple consacré à ce dieu. Monimos était Hermès et Azizos était Arès (Julien, *Oratio*, IV, édit. Hertlein, p. 195 et 200; cf. Bardesane, cité par J. Teixidor, dans *B. A. S. O. R.*, n° 163, p. 25). L'assimilation d'Azizos à Mars fait difficulté, mais on s'accorde à reconnaître dans Monimos, qui est le participe arabe *munʿim*, « bénéfique », une épithète de même sens que Ruḍâ et Arṣu, et partant, à identifier Monimos et Arṣu. Ce dernier est donc la planète Mercure.

Nous avons proposé plus haut de reconnaître en Dûshara l'antique Orotal qu'Hérodote assigne comme dieu suprême aux Arabes qui occupaient alors le territoire qui sera en partie celui du royaume des Nabatéens. Si aucune des formes qu'a pris ce nom n'apparaît dans leurs inscriptions, ne serait-ce pas que leurs ancêtres invoquaient la planète Mercure sous le nom d'Aktab ou de Kutbâ, au temps où ils étaient encore les voisins des Liḥyanites? Ce n'est sans doute pas par hasard que trois des attestations de Kutbâ ont été relevées entre Pétra et Liḥyân. L'inscription n° 17 d'Iram ajoute au nom divin un complément significatif : *dy bgy'*, c.-à-d. « qui est à Gaia ». Cette formule, sans être exactement celle qui qualifie Dûshara, à savoir « dieu de Gaia », n'en suggère pas moins l'identité des deux divinités. On ne les emploie pas pour d'autres dieux.

Autre indice : à Iram, à quelques mètres à gauche des bétyles d'al-Kutbâ et d'al-ʿUzzâ, une niche, taillée dans le grès, contient deux autres bétyles juxtaposés : celui de droite a les yeux carrés comme l'idole de Ḥegra mentionnée plus haut, et celui de gauche est un simple rectangle, plus petit que le précédent (*R. B.*, 1934, pl. XXXVI, 2 et fig. 11, p. 588). Par-dessus on lit : « Celle-ci est al-ʿUzzâ et (celui-ci) est le Maître de la maison (*mr byt'*, mar-bayta)... » (*R. B.*, 1933, p. 9, inscr. n° 4). Le fait que le bétyle de gauche, donc celui du Maître de la maison, ne présente pas le visage schématisé de celui d'al-Kutbâ n'est sans doute pas décisif pour écarter l'identité de ces deux personnages divins. Leur association à al-ʿUzzâ la suggère fortement. Il existe à Pétra une autre dédicace, qui se réfère aussi à une niche à idoles : « Ces stèles d'al-ʿUzzâ et du Maître de la maison *(mar' byt')* ont été faites » par un tel. Pour ce texte, voir G. Dalman, *Neue Petra-Forschungen*, p. 97 sq., qui rappelle les diverses interprétations données à l'expression « Maître de la maison ». On y ajoutera celle de J. T. Milik (*Syria*, 1958, p. 235), pour qui il s'agit du dieu de la Maison royale (donc de Dûshara). Nous optons pour le sens de « Maître du temple », vu l'expression analogue de la sourate 106 du Coran, où le Prophète exhorte les Qoreishites de la Mecque à honorer « le Maître de ce temple », *Rabba hâdhâ-l-bayti*. Il s'agit dans son esprit d'Allâh, le Maître de la Kaʿbah. Est-ce un seul et même temple qu'on avait en vue à Pétra, à Iram et même à Ḥegra où l'on a relevé trois attestations de ce titre, *Mission...*, I, 57, 58, 59? Le dernier texte, où la divinité semble être Allât, nous oblige à réserver le cas de Ḥegra. Mais le parallélisme des dédicaces de Pétra et d'Iram suggère qu'il s'agit là d'un seul temple, donc du Qaṣr de Pétra.

On le voit, l'hypothèse qui fait de Ruḍâ, puis de Kutbâ, le nom du dieu du Sharâ, permet de rapprocher en un tout cohérent des données disparates. Elle éclaire aussi un texte curieux de Ḥegra (*Mission...*, I, p. 142, n° 2). A l'intérieur d'un tombeau, entre deux *loculi*, on lit qu'ils sont ceux du fondateur, Ḥaushabu, et de son fils. Suit une malédiction : « Et maudisse Celui qui sépare la nuit du jour toute personne qui les ferait sortir (de ces *loculi*), à jamais. » Ce rôle cosmique conviendrait bien à Mercure, qu'on voit briller à l'horizon juste avant le lever du soleil et juste après son coucher. Par ailleurs, comme le note le Père Savignac, une telle périphrase « remplace vraisemblablement le nom de Dûshara », le dieu garant des stipulations des textes funéraires. Dans celui que Ḥaushabu a fait graver au-dessus de l'entrée de son tombeau, Dûshara est invoqué deux fois contre les violateurs (*op. cit.*, p. 141, n° 1). La comparaison de ces deux textes suggère donc l'identité de Mercure et de Dûshara. Le Père Savignac se réfère au caractère solaire de Dusarès, mais, à si haute date, le syncrétisme solaire n'est pas à envisager.

On s'étonnera peut-être de cette pluralité de noms attribués à Dûshara. Elle est plus apparente que réelle, s'il est vrai que chez les Nabatéens l'antique appellation de Ruḍâ n'avait plus cours depuis longtemps. Celle de Kutbâ aura survécu dans le culte populaire jusqu'au milieu du Ier s. après J.-C., l'écriture des dédicaces de Pétra et d'Iram n'imposant pas une date plus tardive. Après quoi, le caractère stellaire du dieu aura été définitivement effacé par son assimilation officielle à Zeus. Quant à son identification éventuelle à Arès, elle datera de la période où Dusarès avait cessé d'être le dieu dynastique.

d) Shayʿ al-qaum, Lycurgue, le dieu Arabique. — α. *Shayʿ al-qaum.* — Ce nom arabe signifie « celui qui conduit le peuple » ou « la troupe ». Près de Boṣrâ, à Ghâriyeh, une dédicace nabatéenne mentionne la construction d'une chapelle (?) « au dieu Shayʿ al-qaum en l'an vingt-six de Rabbel » (*R. E. S.*, 86 et 471). Une belle statue d'un dieu barbu, portant une corne d'abondance, a été trouvée dans la même localité. Elle ne représente certainement pas Shayʿ al-qaum, ni son antagoniste Dusarès, mais plutôt Beʿêlshemên (*Les cultes du Hauran*, p. 64, n. 3). A Ḥégra, à l'autre extrémité du royaume nabatéen, le Père Savignac a déchiffré la mention du « dieu Shayʿ al-qaum » à côté d'une niche à idole (*Mission...*, I, p. 221, n° 72). Il apparaît souvent dans les graffites safaïtiques sous la forme Shayʿ ha-qaum. Sur une tessère de Palmyre (*Recueil...*, n° 332), le dieu est représenté coiffé d'un casque avec couvre-joues rabattus. Sur une autre tessère (n° 220), c'est le dieu Elqônerаʿ (« El créateur de la terre ») qui est figuré de la sorte. L'épithète « conducteur du peuple » se réfère-t-elle à Elqônerаʿ? Rappelons que le nom de « El » a été expliqué de même (cf. *Archiv Orientalni*, XVII-2, p. 383-386) et que les anthroponymes nabatéens Shayʿ-El et Shayʿ-Ilahay (le premier également attesté en safaïtique) présentent eux aussi El comme pasteur. L'appellation Shayʿ al-qaum aura d'abord qualifié El et Ilah, puis désigné un dieu distinct, selon un processus bien connu dans les religions sémitiques. En tout cas, il a été considéré par les nomades comme leur dieu spécifique, puisque le soldat nabatéen ʿObaidu lui offre deux autels dont la dédicace précise que Shayʿ al-qaum « ne boit pas de vin » (*C. I. S.*, II, 3973). Dans une étude suggestive (*Rec. d'Arch. Or.*, IV, p. 382-402), Ch. Clermont-Ganneau a rapproché cette interdiction d'offrir des libations au dieu de celle de boire du vin, attestée chez les anciens Nabatéens (*supra*, col. 939) et chez les Réchabites.

β. *Lycurgue.* — Le même savant pense avoir retrouvé la figure de Shayʿ al-qaum dans un poème de la fin de l'époque romaine, les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis. Les chapitres XX et XXI racontent la lutte finalement victorieuse de Dionysos contre un roi mythique des Arabes. C'est Lycurgue, le fils d'Arès,

et les Arabes leur rendent un culte commun. Au lieu de vin, on offre à Lycurgue, qualifié d'*abaccheutos*, des libations de sang et des sacrifices d'encens (θυηλαί). Clermont-Ganneau estime que ce poème n'est pas la simple transposition du mythe homérique du Lycurgue thrace, mais que tous deux reflètent une vieille tradition orientale. Il cite la dédicace « au dieu Lycurgue » qu'un vétéran a fait graver à Ḥebrân en 156 ap. J.-C. Cinq autres inscriptions grecques du Hauran ont confirmé depuis les vues de Clermont-Ganneau (cf. D. Sourdel, *Les cultes du Hauran*, p. 81-84, qui reste sceptique). L'une d'elles est gravée sur un autel de Shohbah, du type allongé du « masgida », où le dieu (et non le dédicant) est figuré tenant une sorte de thyrse à deux pommes de pins. Le dessus de l'autel est orné de cinq lampes qui font corps avec lui (*op. cit.*, pl. II et III). Les pommes de pins s'opposent aux grappes de Dionysos et les lampes rappellent le terme de *thuèlè* utilisé par Nonnos. Il désigne une offrande consumée par le feu. On aura jeté de l'encens dans ces lampes incandescentes, comme on le faisait sur les charbons de la cupule des pyrées. L'autel de Shohbah n'est d'ailleurs pas unique en son genre au Hauran (*op. cit.*, p. 107).

On aura noté la relation établie par Nonnos entre Lycurgue et Arès. Nous avons déjà mentionné (*supra*, col. 983) les bustes de Ma'în, en territoire nabatéen. L'un d'eux est attribué par R. de Vaux à Arès, au sujet duquel il évoque Lycurgue et Shay' al-qaum. Le dieu Ariel d'Aréopolis, que mentionne l'*Onomasticon* d'Eusèbe, est figuré sur les monnaies de cette ville sous les traits de Mars. Le dieu est debout sur un *môtab* (?) entre deux pyrées à haute flamme. Le mot Ariel signifie « foyer », en particulier d'un autel (Ez., XLIII, 15 sq.), et Ariel serait le foyer divinisé (cf. G. F. Hill, *Arabia...*, p. XLII, sq.). On peut supposer que Lycurgue, le fils d'Arès, aura reçu un culte analogue, dont témoigne l'autel à lampe de Shohbah. La relation étroite qui unit Arès au dieu antibachique Lycurgue l'oppose à Dionysos, donc à Dusarès. C'est pourquoi l'assimilation de ce dernier à Arès, attestée par Suidas, n'aura été que tardive et locale. Quant au dieu Theandrios, nommé sur le jaspe mentionné plus haut en même temps qu'Arès et son antagoniste Dusarès, il sera identique à Lycurgue. Nonnos précise que ce roi des Arabes a été déifié (XXI, 155-160), et l'épithète de *Theandrios* lui convient donc. Son culte a succédé, dans le Hauran, à celui de Lycurgue (pour les attestations de Theandrios, cf. *Les cultes du Hauran*, p. 78-81).

γ. *Le dieu Arabique.* — A Gerasa, on a trouvé quatre dédicaces grecques « au dieu Arabique » ou « au saint dieu Arabique » (C. B. Welles, dans C. H. Kraeling, *Gerasa, City of the Decapolis*, inscr. nos 19-22). Une cinquième provient des environs de la même ville (R. de Vaux, dans *A. D. A. J.*, 1951, p. 23 sq.). Les cinq sont du second siècle de notre ère. Trois ont été trouvées dans le voisinage de la cathédrale byzantine, qui succède à un temple de l'époque nabatéenne dont il ne reste presque rien (*Gerasa*, p. 201). Un peu au Sud, on a dégagé un petit sanctuaire comportant une cour à portique et une *cella* suivie d'un adyton simple et moins large qu'elle (un plan syrien différent du plan tripartite étudié plus haut). Lui aussi doit dater du Ier s. ap. J.-C. (temple C, p. 149 sq., et H. Vincent, dans *R. B.*, 1940, p. 120 sq.). Dans le même secteur, deux inscriptions mentionnent un dieu Pakeidas (nos 17 et 18). L'auteur de la première, datée de 73/74, est « Ameros, fils de Ragelos, *archibômistès* du saint dieu Pakeidas et de Héra », qui a contribué à la construction « du sanctuaire de Héra ». Les solutions apportées aux divers problèmes que posent ces découvertes sont variées (cf. R. Dussaud, dans *Syria*, 1941, p. 295-297). Notons d'abord que le dieu Pakeidas, dont le nom signifie pratiquement « gouverneur » (racine *pqd*), n'en est pas pour autant un dieu mineur. Il est le parèdre d'Héra, donc du rang de Zeus. Le fleuve d'Acre s'appelait, selon Pline, *Pacida sive Belus* (*Hist. Natur.*, V, 75; cf. XXXVI, 190). A Palmyre, par ex., Bêl est Zeus Bêlos. Dans un des sanctuaires syriens de Délos, une dédicace mentionne le dieu Pakeidokôsôs (Roussel et Launay, *Inscript. de Délos*, n° 2311). L'interprétation normale de ce nom divin est Pakeidas, identifié à Qôs. Or, nous avons vu que le grand dieu iduméen Qôs répondait à Hadad ou à Be'êl-shemên, identifié à Palmyre à Zeus Hypsistos. Il nous paraît donc exclu que ce dieu *Paqtd*, probablement né en Phénicie sous l'occupation perse, soit une appellation de Dusarès. Mais Épiphane ne parle-t-il pas d'une fontaine du martyrion de Gerasa où le vin coulait le jour de l'Épiphanie (*Panarion*, LI, 30, 1-2)? Cette fontaine existe toujours dans le parvis de la cathédrale, mais cela n'est pas suffisant pour conclure à un culte antérieur de Dionysos-Dusarès. D'ailleurs l'inscription de l'*archibômistès*, qui commémore la construction d'un temple de Héra, est gravée sur une architrave trouvée dans la cathédrale : le temple qui l'a précédée a donc toute chance d'être celui de Héra, élevé vers 73/74. Il était peut-être destiné à remplacer le temple C, plus modeste, qui aura été le sanctuaire de Héra et Pakeidas. Le titre d'*archibômistès* (un hapax) se justifie par la présence des autels trouvés dans son parvis (*Gerasa*, pl. XXIX *a*).

Quant au dieu Arabique, rien, sinon son titre, ne nous éclaire dans les inscriptions. Les noms des dédicants sont tous grecs. Le Père de Vaux estime qu'il s'agit de « colons grecs qui, sous le vocable de *dieu arabique*, honorent une divinité indigène ». Il s'agirait de Pakeidas ou de Dusarès. En fait, les descendants des colons des cités séleucides, s'ils portent souvent des noms grecs, n'en sont pas moins des Syriens. D'ailleurs dans les dédicaces, on use normalement du nom divin local et non d'une appellation étrangère. Certes, les indigènes auraient pu donner le nom d'*Arabique* à un dieu de Gerasa, cette ville étant alors comprise dans la province d'Arabie. Le dieu Arabique succédant chronologiquement à Pakeidas, ce dernier aurait pu recevoir au IIe s. cette appellation anonyme. Mais inversement, on peut dire qu'une fois unie à l'ancienne Nabatène, Gerasa ouvre ses portes aux cultes arabes, en particulier à ceux du Hauran. Or, nous y avons constaté un culte bien arabe, celui de Lycurgue. Quant à Dusarès, devenu un dieu de sédentaires par son assimilation à Dionysos, il n'a plus guère de titres à représenter le dieu Arabique. Les Arabes étaient alors les Safaïtes, adorateurs de Shay' al-qaum, dont Lycurgue est l'interprétation grecque.

e) Hobalu. — Il est mentionné à Hégra dans l'inscription funéraire de Kamkam, de l'an 1 de notre ère, entre Dûshara et Manawatu (*C. I. S.*, II, 199), mais on ne peut en déduire que celle-ci est son épouse. L'inscription de Pouzzoles (*C. I. S.*, II, 158) contient probablement le nom divin (lecture J. T. Milik) et deux fois le nom propre Ben-Hobalu. On retrouve cet anthroponyme, ainsi que Abtar-Hobal et Hobal (forme apocopée) parmi les graffites thamoudéens de la région de Dumat et de Teima (A. van den Branden, *Les inscriptions thamoudéennes*, p. 46, 238, 363). Ceci nous amène à la Mecque d'avant l'Islam, où, selon Ibn al-Kalbi, Hubal était le Seigneur des Qoreishites, le plus grand des dieux de la Ka'bah. L'idole avait forme humaine et était de cornaline rouge. C'est Khozeimah qui instaura son culte. On l'y consultait au moyen de sept flèches, procédé dont usa le grand-père du Prophète. Abu-Sofyân s'étant écrié après la

victoire d'Oḥod : « Que Hubal soit exalté », le Prophète répliqua : « Allah l'est davantage et sa majesté est plus grande » (*Livre des idoles*, 17, 9 sq.). Pour Moḥammed, c'est Allah qui est le Maître de la Ka'bah et ses auditeurs mecquois ne le contredisent jamais sur ce point. De même, le Prophète ne s'en prend nulle part à Hubal. Avec J. Wellhausen, on peut donc se demander si Hubal n'avait pas été identifié à Allah (*Reste arabischen Heidentums*, p. 75). On objectera la réplique du Prophète à Abu Sofyân. Mais n'est-elle pas à mettre au compte d'un traditionaliste inquiet?

Voici comment nous envisageons l'identification d'Allah à Hubal. Ce dernier, rapporte Ibn al-Kalbi, est appelé « Hubal de Khozeimah ». Cet ancêtre des Qoreishites est séparé du Prophète par quinze générations, ce qui peut nous conduire jusqu'au IIe s. de notre ère. Or, Khozeimah est le « frère » de Hodheil, une importante tribu qui avait absorbé les restes de Liḥyân, dont les généalogistes ont donc fait le « fils » de Hodheil. L'attestation de Hobalu à Ḥegra et chez les Thamoudéens de l'Arabie septentrionale explique suffisamment sa présence chez Khozeimah. Par ailleurs, les Qoreishites savaient qu'ils n'étaient les desservants de la Ka'bah que depuis Qoṣey, le grand-père de Hâshim (le bisaïeul du Prophète), c.-à-d. depuis le IVe s. Qoṣey aura installé « le dieu de Khozeimah » dans la Ka'bah, et les Qoreishites l'auront considéré comme identique à Allah, l'antique « maître de ce temple », pour reprendre l'expression de Moḥammed. Les desservants évincés avaient « associé » à Allah une série d'idoles, dont Ibn al-Kalbi évoque la pittoresque histoire : 'Amr ibn Loḥey, le chef azdite qui s'était installé à la Mecque (après la rupture de la digue de Mârib), expulsa les Ǧurhumites de la Ka'bah (ce sont les *Goramènoi* d'Étienne de Byzance). Malade, il alla se soigner au Belqâ (Moab), aux eaux d'une source chaude (Kallirhoé?). Il en ramena des idoles et ainsi, il fut le premier à changer la religion d'Ismaïl, c.-à-d. le culte d'Allah (*Livre des Idoles*, 5, 8 sq., etc.). Avec Thamûd, 'Âd ou Iram, Ǧurhum était considéré comme une des plus anciennes tribus arabes, et Ṭabari fait de Liḥyân le fils Ǧurhum. Ce qui signifie que Gorama était parent ou voisin de Liḥyân, et un culte d'Ilah à la Mecque ne serait donc que la réplique de celui que nous avons constaté à Dedân et surtout chez Thamûd. Les gens de Gorama auront préféré la forme avec l'article, al-Ilah, d'où Allah.

L'intervention de 'Amr ibn Loḥey peut se situer approximativement : une de ses descendantes, Ḥobbey, était l'épouse de Qoṣey, légitimant ainsi la mainmise qoreishite sur la Ka'bah. Cinq générations la séparent de son ancêtre 'Amr ibn Loḥey, qui se trouve ainsi à dix générations de Moḥammed. L'arrivée des idoles moabites peut donc se situer au IVe s. Il est douteux qu'à cette époque 'Amr ibn Loḥey ait trouvé une statue de Hubal au pays de Moab, si tant est que ce dieu ait jamais reçu un culte dans la Nabatène septentrionale. D'ailleurs, Ibn al-Kalbi ne dit pas expressément que Hubal ait fait partie des idoles de 'Amr, et en rattachant le dieu à Khozeimah il lui donne une tout autre origine. L'opinion postérieure qui fait venir Hubal de Moab ou même de Hît sur l'Euphrate, n'a pas la même valeur. Que les Qoreishites aient considéré Hubal comme la même divinité qu'Allah, ressort d'un autre passage d'Ibn al-Kalbi : Hodheil aurait été la première tribu issue d'Ismaïl à pratiquer le culte des idoles. C'est donc que Khozeimah, son frère, en adoptant Hubal, n'était pas un idolâtre. Cette identification des Qoreishites a-t-elle un fondement? G. Ryckmans explique l'anthroponyme thamoudéen *hbl* par l'arabe *hibil*, « âgé » (*Les noms propres sud-arabiques*, p. 71). En fait, il s'agira ici d'un nom théophore apocopé, où seul subsiste le nom divin Hubal. Mais il reste que ce dernier pourrait bien signifier l' « Ancien » (cf. le dieu thamoudéen Kahil, *op. cit.*, p. 16). Une telle épithète conviendrait bien à El/Ilah, cf. « l'Ancien des jours » de Dan., VII, 13. Même si les Nabatéens et les Thamoudéens tenaient Hubal pour un dieu distinct de Ilah, son antiquité vénérable aura facilité l'assimilation opérée par les Qoreishites. La Mecque est sans doute la Makoraba de Ptolémée (*Géographie*, VI, 7, 32), et Glaser a vu dans ce toponyme le pluriel *makâreb* du sabéen *makrib*, « temple » (cf. A. Grohmann, *Realencyclopädie*, art. *Makoraba*). C'est dire l'importance de ce centre cultuel dès l'époque romaine.

f) Les autres dieux. — La liste en est donnée par J. Cantineau, *Le Nabatéen*, II, p. 169 sq. Certains noms sont à rayer, comme *šryt* (*R. E. S.*, 2025), et dans la dédicace d'en-Numeir (*C. I. S.*, II, 354) le second nom divin est *Dû Tara* ou *Dû Tada* (cf. J. T. Milik, dans *R. B.*, 1959, p. 559 sq.). Le dieu *Asharu* (plutôt qu'*Ashadu*) n'est mentionné qu'une fois : à Meshqûq, au Sud de Ṣalḥad, où on lui consacre en 124 ap. J.-C. un « ḥammâna » (*infra*, col. 1008). Il s'agit d'un dieu arabe connu par les inscriptions palmyréniennes (cf. D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, p. 127 et 146). Il semble également attesté dans l'onomastique accadienne. Le *Gad*, ou dieu protecteur d'un lieu ou d'une personne, est souvent nommé dans les textes palmyréniens et safaïtiques. En nabatéen, il n'apparaît que sur un relief de Kanatha (près de Soueida), qui figure un taureau, offert par deux frères : ils se disent *rḥmy gd'*, « qui aiment le Gad », sans doute celui de Kanatha (*R. E. S.*, 53 et 806). Nous avons dit que le dieu suprême des Syriens, Be'êlshemên, est nommé incidemment à Iram. Les deux dédicaces à son nom relevées dans le Hauran nabatéen (*R. E. S.*, 2042 et 2051) s'expliquent par le prestige du haut lieu de Sî' (2023), d'où son culte s'est aussi répandu dans le Ṣafâ. D'autres noms divins restent inexpliqués, comme *t'*, *Tâ*. Il s'agit presque sûrement d'une déesse, et les graffites sinaïtiques en mentionnent les desservants (*C. I. S.*, II, 766 et J. Cantineau, *Le Nabatéen*, II, 154). Le deuxième nom divin de la liste du prisme B d'Asarhaddon est écrit *da/ta-a-a*, donc *Day* ou *Tay*. Est-ce notre divinité? Ajoutons que plusieurs dieux n'apparaissent en Nabatène que dans les noms propres. Ainsi *Taym-yith'u* et *Yith'u* (forme apocopée fréquente dans les graffites sinaïtiques), en l'honneur de la divinité safaïtique du même nom, *Ethaos* en transcription grecque (D. Sourdel, *Les cultes du Hauran*, p. 85). C'était primitivement une épithète signifiant « Sauveur » (même racine que l'hébreu *yš'*).

g) Les déesses. — Ibn al-Kalbi nous dit que les Qoreishites avaient coutume de faire le tour de la Ka'bah en proclamant : « par Allât et par al-'Uzzâ et par Manât, la troisième du groupe. Elles sont les dames sublimes et leur intercession est efficace ». Il ajoute qu'on les appelait aussi « les Filles d'Allah » (*Livre des Idoles*, 11, 8-10; sourate 53, 19 sq.). Les « dames (m. à m. : grues) sublimes » apparaissent toutes trois dans le panthéon nabatéen, mais elles ne forment pas encore une triade et n'ont rien à voir avec Allah.

α. *Manawatu.* — C'est la déesse du Destin, de la « part » (aram. *menâta*, racine *mnw*) qui échoit à chaque homme. En arabe, le nom s'est réduit à *Manâ(t)*. Bien qu'elle vienne en troisième place, Ibn al-Kalbi sait qu'elle est la plus ancienne de la triade. Elle était particulièrement honorée par les tribus azdites d'Aus et de Khazraǧ, à Médine. Le prophète fait détruire son idole par 'Ali, l'an 8 de l'Hégire

(*Livre des idoles*, 8, 7 sq.). Médine nous rapproche de Ḥegra, où la déesse est mentionnée huit fois. Cinq fois elle vient immédiatement après Dûshara, ce qui confirme sa prééminence. L'inscription hegréenne *C. I. S.*, II, 109 précise que la copie de ce texte de fondation est déposée dans « le temple de Qaisha » *(byt qyš')*. Or deux autres inscriptions funéraires (*C. I. S.*, II, 197 sq.) mentionnent « Manawatu et son Qaisha » *(mnwtw wqyšh)*. On a rapproché Qaiša du nom propre arabe bien connu Amru-l-Qais. Une tradition arabe considérait *al-Qais* comme le nom d'une idole. Le sens de « seigneur », d' « époux », que proposent les orientalistes, n'est pas assuré (cf. A. Fischer, art. *al-Kais*, dans *Enc. Isl.*, II, p. 691, et *R. E. S.*, 2015). L'inscription *C. I. S.*, II, 198, nomme « Dûshara et son môtab », c.-à-d. son trône. Dans le même texte, le qaisha de Manawatu pourrait donc être, lui aussi, un objet en rapport avec la divinité. Le mot arabe *qâ'is* signifie « mesure » et *miqyâs*, « instrument à mesurer ». La déesse grecque qui correspond à Manawatu est Némésis. Ne s'agirait-il pas de sa coudée, alors symbole de la juste mesure? A Palmyre, les deux déesses sont attestées (H. Seyrig, *Ant. Syr.*, I, p. 11-25 et *Recueil des Tessères de Palmyre*, 194 sq.). La coudée est plusieurs fois figurée (par ex. D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, pl. XXXVI,1). La *byt qyš'* serait ainsi « la maison de la mesure », où l'on vérifiait les « poids et mesures » et enregistrait les documents. On s'explique ainsi que Manawatu soit six fois invoquée à titre de garante de l'inviobabilité du tombeau, et que sa coudée, symbole de sa fonction justicière, soit deux fois nommée avec elle. La coudée aura été divinisée, et cela déjà chez les Nabatéens, car l'anthroponyme *Qaishu* (*C. I. S.*, II, 249), qui sera très fréquent en arabe *(Qeis)*, doit être un nom théophore apocopé.

β. *Allât.* — C'est la divinité arabe la plus importante à l'époque romaine, où elle est identifiée à Athéna. Elle n'est pas nommée à Pétra même, où elle figure cependant sur un relief trouvé près de l'arc monumental. Elle était particulièrement vénérée dans le Hauran (*Les cultes du Hauran*, p. 69-74). A Ṣalḫad, au témoignage de deux inscriptions, son temple remonte au milieu du I^er^ s. av. J.-C. et fut reconstruit en 56, puis en 93 ap. J.-C. (cf. J. T. Milik, dans *Syria*, 1958, p. 227 sq.). D'après le premier texte, il s'agit de « Allât, leur déesse qui est à Ṣalḫad ». Allât est donc une déesse arabe importée par ce clan nabatéen ou safaïtique. Sous le nom d'*Ilat* et de *Lât*, c'est la divinité la plus souvent invoquée dans les graffites du Ṣafâ. La seconde inscription nomme « Allât et son wagra » *('lt wwgrh)*. Ce dernier terme désigne l'adyton ou la niche abritant la déesse (cf. J. T. Milik, dans *Liber Annuus*, IX, 1958-59, p. 377 et n. 14, et l'inscription grecque Waddington n° 2203 *b*, qui mentionne la « conque », c.-à-d. la niche d'Athéna, à Tarba, Djebel Druse). L'autel *R. E. S.*, 2052, est dédié « à Allât, maîtresse du lieu » (*'lt d't 'l 'tr*, lecture J. T. Milik, dans *Syria*, 1958, p. 229 sq.). Il provient sans doute du même temple, ainsi qu'un autre *masgida*, où Allât serait qualifiée de « mère des dieux de notre maître Rabbel » (*C. I. S.*, II, 185, lecture de M. de Vogüé). On n'a pas encore trouvé d'inscriptions en l'honneur d'Allât à Boṣra même, mais la dédicace n° 2 de ʿAïn Shellâleh à Iram (*R. B.*, 1933, p. 410) nomme « Allât, la déesse qui est à Boṣrâ ». C'est à Allât qu'était consacré le temple décrit plus haut, où elle était « la grande déesse qui est à Iram » (dipinto n° 1, dans *R. B.*, 1935, p. 265). Un graffite aux environs d'Iram dit de même « Allâtu, la déesse qui est à Iram » (*R. B.*, 1932, p. 593), et c'est Allât qu'il faut restituer à la lacune avant *b'rm*, à Iram, dans la dédicace nommant Rabbel II de ʿAïn Shellâleh (inscr. n° 17). Dans une dizaine d'autres graffites d'Iram, on se recommande à Allâtu, sans autre précision (le nom est aussi écrit Allât). Nous avons dit plus haut que la plupart ont été gravés par les ouvriers du temple, qui fut sans doute fondé par Rabbel II. Le Père Savignac estime que c'est lui qui a introduit à Iram le culte d'Allât de Boṣrâ, laquelle sera devenue par le fait même Allât d'Iram (*R. B.*, 1933, p. 410). Cependant, comme Allât était également vénérée à Ḥegra, à Dedân (inscr. nabatéennes et liḥyanites) et chez les Thamoudéens, on peut aussi supposer qu'Allât avait acquis droit de cité à Iram avant le règne de Rabbel II. A Ḥegra même, elle n'est mentionnée avec certitude qu'une seule fois, sous la forme d'Allât de ʿAmnad, un nom qui peut désigner une localité aussi bien qu'un sanctuaire (*C. I. S.*, II, 198, de l'an 1 de notre ère).

On a l'impression qu'Allât n'était pas une divinité importante pour les ancêtres des Nabatéens. Dans la Mecque d'avant l'Islam elle prenait rang avant al-ʿUzzâ et Manât, mais son culte était moins vivant que celui d'al-ʿUzzâ. Allât était l'idole des Thaqîf, une tribu qeisite, très éloignée généalogiquement de Qoreish, mais qui avait son centre à Ṭâ'if, dans la montagne à l'est de la Mecque. Elle y était vénérée sous la forme d'un « roc carré » et le clan qui en avait la garde avait construit un édifice par-dessus (*Livre des idoles*, 10, 3 sq.). A Iram, à ʿaïn Shellâleh, le bétyle sculpté à droite de l'inscription de « Allât qui est à Boṣrâ » (n° 2) est fort complexe. Dans une niche à arc, on discerne un cadre posé sur une base *(môtab)*. L'idole figuré à l'intérieur de ce cadre présente, comme le note le Père Savignac, une grande ressemblance avec le curieux bétyle de Ḥegra que nous reproduisons fig. 705, 3 (*R. B.*, 1934, p. 582-585). Nous y voyons une déesse écartant les deux bras et les deux jambes, dans l'attitude de la parturition, exactement comme pour celles qu'a découvertes J. Mellaart à Çatal Huyuk (cf. par ex. *Amer. Journ. of Arch.*, avr. 1964, p. 153 et pl. 48, 4). Ces divinités anatoliennes remonteraient au VII^e^ millénaire, mais le type a pu se conserver parmi les nomades. Allât serait bien « la mère des dieux », une déesse semblable à Asherat des textes d'Ugarit, où elle est d'ailleurs désignée une fois par l'appellatif *ilt*, « la Déesse (49, I, 11 dans l'*Ugaritic Manual* de Gordon).

Selon Hérodote, al-Ilat était la déesse unique des Arabes. Mais comme il l'assimile à Aphrodite Céleste, elle répond, plutôt qu'à Asherat, à Ishtar-Vénus, l'Astarté phénicienne. A la fin du même V^e^ s., la déesse han-Ilat est attestée dans le Delta oriental, à tell el-Masḫûṭa, par les dédicaces gravées sur des coupes d'argent offertes par des Qédarites (I. Rabinowitz, dans *J. N. E. S.*, 1956, p. 1 sq.; 1959, p. 154 sq.). Il s'agira de la même déesse dans les inscriptions proto-arabiques, nabatéennes et palmyréniennes, que son nom soit écrit *'lt* ou *lt*. La seule difficulté est l'orthographe arabe : *'ll't*, Allât, qui suppose une forme primitive al-Ilâhat, donc le féminin de Ilâh et non de Il/El. La graphie des inscriptions et celle d'Hérodote (Alilat) ne permettent pas de décider de la forme. Elle a pu être très tôt Ilâhat/Ilât, vu l'ancienneté de la forme Ilâh/Lâh (où la graphie *'lh*, *lh* est univoque). Il n'y a donc aucune objection à faire de la déesse nabatéenne une Vénus arabe. Cependant son assimilation à Athéna suggère que cet aspect stellaire s'était estompé au profit du rôle guerrier et tutélaire qui était celui de la déesse grecque. C'est sans doute elle « la très grande déesse » des habitants d'Adraa (col. 990) et plus d'une fois elle a dû s'identifier à la Tychè locale. Dans ce rôle, elle se confond avec Atargatis, mais la grande déesse syrienne n'est nommée qu'une seule fois à Pétra (*C. I. S.*, II, 423 : *'tr't'*).

γ. *Al-'Uzzâ.* — C'est également une déesse de la planète Vénus. Une dédicace bilingue de Cos, datée de l'an 18 d'Arétas IV, est en effet dédiée « à la déesse Aphrodite » dans la partie grecque (G. Levi Della Vida, *Clara Rhodos*, IX, 1938, p. 139) et « à la déesse al-'Uzzâ » dans la partie nabatéenne (F. Rosenthal, *Die Aramäistisehe Forschung*, p. 91, n. 4). Des inscriptions latines de Dacie s'adressent au *deo Azizo bono puero...* (H. Dessau, *Inscr. lat. sel.*, 4345) et au *bono puero Phosphoro* (cf. *ibid.*, 4348). Phosphoros, l'Étoile du matin, est donc 'Azizu. L'identification de ce dernier à Arès par les Édesséniens (cf. *supra*, col. 995) doit être considérée comme une exception locale. D'ailleurs la littérature syriaque fait de 'Uzzay *(sic)* l'Étoile du matin. Ainsi Isaac d'Antioche (Ve s.) appelle la même déesse successivement Beltis (c.-à-d. Ishtar), 'Uzzay et Kaukabta (l'Étoile), cette dernière désignation étant la plus commune à l'époque byzantine (cf. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 40 sq.).

Dès lors le couple Kutbâ-'Uzzâ d'Iram et l'association Arṣu-'Azizu de Palmyre représentent les planètes Mercure et Vénus qui sont les plus proches du Soleil. Le fait n'avait pas dû échapper aux ancêtres nomades des Nabatéens. Ajoutons que, pour eux, les divinités restaient des astres, et la question du sexe à leur attribuer était secondaire.

Alilat d'Hérodote était Aphrodite, tout comme al-'Uzzâ. On est tenté de conclure que le couple Kutbâ-'Uzzâ d'Iram perpétue le couple Orotal-Alilat. Al-'Uzzâ, « la très forte », est une épithète qui aura désigné Vénus en tant qu'Étoile du matin, heure à laquelle son éclat est particulièrement impressionnant. Mais avec le temps, la personnalité d'Allât, confondue avec celle d'Athéna, et même d'Atargatis, se sera détachée de celle de 'Uzzâ-Aphrodite (cf. dans le même sens, *Les cultes du Hauran*, p. 73 sq.). Il semble que ce soit chose faite dès le Ier s. de notre ère. On a invoqué en sens contraire la dédicace mutilée de Boṣrâ qui nommerait « al-'Uzza, la déesse de Boṣ[râ] » (*R. E. S.*, 2091). Celle-ci serait identique à « Allât, qui est à Boṣrâ ». Mais la lettre lue B est plutôt un N, et il faut donc lire quelque chose comme « al-'Uzzâ, la déesse de Naṣru ». A Iram, le bétyle d'Allât est très différent de ceux d'al-'Uzzâ, et leurs auteurs estimaient donc les deux déesses distinctes l'une de l'autre.

Les inscriptions nabatéennes témoignent également du culte d'al-'Uzzâ dans la presqu'île sinaïtique. On y a relevé l'unique attestation nabatéenne de l'anthroponyme 'Abd al-'Uzzâ (*C. I. S.*, II, 946), qui sera fréquent chez les Arabes d'avant l'Islam. Deux graffites ont été tracés par un certain « 'Ammayu, fils de Ḥarîshu, prêtre de 'Uzzaya *(khn 'zy')* », *C. I. S.*, II, 611 et 1236. Ce nom et ce patronyme se retrouvent dans la famille des prêtres de Tâ (cf. *supra*, col. 1000). Un même sanctuaire était-il consacré aux deux idoles? Et ce sanctuaire était-il le Phoïnikôn, déjà célèbre au IIe s. avant notre ère? Nous avons dit qu'il se situerait bien à Pharan, l'actuelle Feirân, au centre des vallées où l'on a relevé les graffites sinaïtiques (*supra*, col. 936). On a aussi proposé Ṭôr, l'ancienne Raïthou (*supra*, col. 922), qui servait de port aux gens du Sinaï et dont l'oasis est la plus importante après celle de Feirân (R. Weill, *La presqu'île du Sinaï*, 1908, p. 95 sq. et 138 sq.). Mais les inscriptions y sont rares (*R. E. S.*, II, 3205 et 3184-3204). Par Strabon et Diodore de Sicile nous savons que le Phoïnikôn comportait une palmeraie sacrée avec un autel de pierre dure, et qu'elle était desservie par un prêtre et une prêtresse. La panygérie pentaétérique rassemblait les Bédouins de la péninsule et à cette occasion on immolait des centaines de chameaux « aux dieux du téménos » (*Géogr.*, XVI, 4, 18 et *Bibl. Hist.*, III, 42 sq.). Parmi eux figuraient certainement al-'Uzzâ et Tâ. Cette dernière a pu être vénérée au Phoïnikôn avant même l'arrivée des Nabatéens, car Diodore précise que l'autel était ancien et portait une inscription indéchiffrable, ce qui fait songer aux inscriptions proto-sinaïtiques de Ṣerabit el-Khadem (col. 936).

A l'époque où l'on traçait les graffites sur les rochers du Sinaï, un clan thamoudéen élevait un temple à Ruwâfah. Philby y a découvert une inscription nabatéenne (à paraître dans le fascicule du *C. I. S.* en préparation), qui mentionne un desservant de 'Uzzaya *('fkl 'zy'*, donc même orthographe qu'au Sinaï), et c'est à elle que le sanctuaire aura été dédié. Encore plus au sud, à Dedân, le nom de la déesse apparaît sous la forme *'zy*, *'Uzzay*, dans l'inscription liḥyanite nº 36 (*Mission...*, II, p. 365; cf. van den Branden dans *Bibl. Orient.*, mars 1957, p. 97). L'écriture soignée de cette dédicace est du type ancien, qui remonterait à l'époque perse. Quoi qu'il en soit, nous avons là le premier témoignage de cette appellation d'Alilat, née peu avant dans la même partie de l'Arabie.

Ce n'est que beaucoup plus tard qu'elle pénétrera plus au sud, où régnait en maître 'Athtar, la personnification masculine de la planète Vénus. Une inscription sabéenne, assignée au IVe s. de notre ère, nous apprend qu'un personnage a fait une statue d'or à 'Uzzayân ('ZYN, avec la désinence sud-arabique *-ân*), *C. I. S.*, IV, 558, cf. 559. L'auteur du *Corpus* en fait une déesse solaire, mais les arguments de M. Hartmann auxquels il renvoie sont aujourd'hui périmés. Avec Lidzbarski, il faut y voir la Vénus des Arabes du Nord descendue jusqu'au Yemen (*Ephemeris*, II, p. 380).

Dès la fin de l'époque romaine elle aura pris chez eux la première place, qu'elle occupe incontestablement à l'époque byzantine. Wellhausen a ressemblé les témoignages les plus caractéristiques des auteurs chrétiens et musulmans (*Reste arabischen Heidentums*, p. 34-45). Nous ne retiendrons ici et dans la section où nous traitons du culte que les traits qui éclairent la figure de la déesse nabatéenne. Une panygérie annuelle réunissait les Arabes au temple de Vénus d'Elusa (Khalaṣa). La déesse était l'Étoile du matin *(Lucifer)* et on rendait un culte à son bétyle (S. Jérôme, *Vita Sancti Hilarionis eremitæ*, *P. L.*, XXIII, 41; cf. S. Épiphane, cité *supra*, col. 992). Cette fête annuelle, que S. Épiphane situe au 6 janvier, ne se confond pas avec celle du Phoïnikôn, qui était pentaétérique. J. Noiville a mis la seconde en rapport avec le cycle de la planète Vénus, qui fait en 584 jours le tour du soleil et retrouve donc la même position céleste tous les huit ans ($5 \times 584 = 8 \times 365$). Mais il est obligé de supposer que ce cycle de huit ans a été réduit à un cycle de quatre (*Hespéris*, 1928, p. 369 sq.). En fait, le cycle pentaétérique a pu s'inspirer de celui des Olympiades. Pour le culte sinaïtique, J. Wellhausen a également fait état des *Narrationes* du Pseudo-Nil (Ve ou VIe s.), *P. G.*, LXXIX, 589-694. Mais il n'y a presque rien à glaner dans ce roman où le jeune Théodule échappe de justesse aux Arabes de la péninsule qui veulent le sacrifier à « l'astre du matin ». J. Henninger a montré que les curieux détails que l'auteur anonyme donne sur le rituel des Arabes sont presque tous le fruit de son érudition biblique ou classique, quand ce n'est pas de son imagination (*Anthropos*, 1955, p. 97-148; *D. B. S.*, VI, 475-480). Nous mentionnerons plus bas les sacrifices humains dans le royaume des Laḫmides.

Les sources islamiques présentent une image moins sinistre. Ibn al-Kalbi énumère les tribus qui honorent al-'Uzzâ, et on a l'impression que les autres divinités

avaient passé au second plan (*Livre des idoles*, 11, 8 sq.). Il insiste sur le fait que les Qoreishites de la Mecque avaient plus de dévotion pour al-'Uzzâ que pour Allât et Manât. Elle avait son sanctuaire à l'est de la Mecque, dans le vallon de Naḫlah, mais les desservants, les banu Shaybân, n'étaient pas des Qoreishites, ce qui suppose que ces derniers avaient emprunté le culte d'al-'Uzzâ à Soleim, la grande tribu dont les banu Shaybân étaient une fraction. On a voulu faire de Soleim la tribu de Shalamu, que les textes de Ḥegra présentent comme les confédérés de Nabaṭu. Mais d'après les généalogies l'ancêtre Soleim ne peut guère remonter plus haut que le IVe s. de notre ère. On retiendra cependant que le territoire de Soleim s'étendait jusqu'à la région de Ḥegra et de Dedân où ces nomades auront appris à connaître al-'Uzzâ. Les sources arabes parlent d'un autre sanctuaire de la déesse, celui de Buss, appelé la Ka'bah de Ghaṭafân. Il était desservi par un clan de cette dernière tribu, les banu Ṣirmah. Ghaṭafân nomadisait dans les parages de Soleim, et tous deux relevaient de la branche qeisite, différente de celle de Khozeimah, l'ancêtre de Qoreish. Les Thaqîfites, particulièrement voués à Allât, ont également Qeis comme ancêtre. Ce nom est très probablement le même que celui du dieu Qaisha. Après l'intermède de Thamûd, c'est la tribu de Qeis qui aura occupé la province méridionale de l'ancienne Nabatène, et ainsi s'explique la similitude de leur panthéon. Les Arabes préislamiques juraient « par Allât et al-'Uzzâ », et le même duo est apparent dans la formule « Allât et al-'Uzzâ, et Manât la troisième du groupe ». La parenté de Thaqîf et de Ghaṭafân-Soleim justifie suffisamment ce binôme divin.

2° *Le culte.* — L'absence presque totale d'inscriptions provenant de temples nabatéens, et en particulier d'éléments de rituels, ainsi que la pauvreté des renseignements fournis par les auteurs classiques, nous obligent à limiter notre exposé aux quelques aspects du culte illustrés par les textes et l'archéologie. On complétera ce tableau en se reportant aux travaux sur la religion des Arabes d'avant l'Islam, et aux nombreuses études sur les cultes syriens et même phéniciens, qui ont conservé maint trait archaïque remontant à l'époque où Cananéens et Araméens étaient encore nomades. Même ce que nous retenons ici trouve des parallèles dans les religions voisines ou éloignées. Ce n'est pas que la religion des Nabatéens manque d'intérêt : outre le panthéon, il faut noter l'abondance extraordinaire des sanctuaires rupestres et des bétyles. Le fait qu'ils sont presque entièrement taillés à même le grès a assuré leur préservation. Pétra et Ḥegra sont de véritables musées de hauts lieux. Pour le premier site, nous sommes tributaires des minutieuses prospections de Gustave Dalman, qui a presque épuisé cet aspect archéologique (quelque peu négligé par Brünnow et Domaszewski au profit des façades rupestres). La lettre D suivie d'un chiffre se réfère aux nos des deux ouvrages de Dalman, surtout à *Petra und seine Heiligtümer*, où l'on trouvera aussi deux chapitres systématiques sur la religion (p. 49 sq.) et les lieux de culte (p. 64 sq.). Mainte observation utile a été faite par Clermont-Ganneau dans son *Recueil d'archéologie orientale* et par R. Dussaud, en dernier lieu dans son ouvrage synthétique, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (cf. *R. B.*, 1956, p. 272 sq.), mais nous ne pouvons expliciter ici notre accord ou notre désaccord avec ces trois savants. Pour Ḥegra, où les sanctuaires rupestres sont groupés dans les pittoresques recoins du djebel Ethlib, les Pères Jaussen et Savignac nous ont laissé une description attachante, qui montre que cette cité n'est pas une simple réplique de la capitale (*Mission...*, I, 404 sq.).

a) Les sanctuaires rupestres. — Ils perpétuent des installations cultuelles très archaïques, réduites à un espace sacré, généralement un triclinium, avec autel et bétyle. Mais ce schéma théorique se réalise avec une remarquable adaptation au terrain, et on ne peut refuser aux Nabatéens un sens esthétique dans le choix du site à consacrer. Tantôt les idoles, les bassins et le triclinium se serrent le long d'une gorge obscure (le Qaṭṭâr ed-Deir, D.430-440, ou le sidd el-Ma'ğîn, D.553-648, avec inscription à Dûshara, *Neue Petra Forschungen*, p. 83), tantôt ils se succèdent le long d'une paroi fermant une large esplanade (sanctuaire de Bâb es-Sîq, D.15, avec la dédicace archaïque au même dieu, *supra*, col. 906). Les vrais hauts lieux ne manquent pas, mais, comme on le voit, ils ne constituent qu'une variété du sanctuaire à ciel ouvert. Le plus connu est le sommet dit Zibb 'Aṭûf ou Madhbaḥ, « lieu du Sacrifice », qui domine la ville à l'est (D.191). Sur une échine d'environ 65 × 20 m, on a taillé un triclinium, approximativement de 14,50 × 6,50 m. Sur son côté ouest, on a dégagé une base à bétyles *(môtab)* et à droite un autel (notre fig. 705, 2). Sur le côté nord, peut-être un second triclinium, et un peu à l'est, à dix mètres du premier, un bassin carré (env. 2,75 m de côté et 1,25 de profondeur), qui collectait les eaux de pluies pour les divers besoins du culte. Près de là, un arbre, qui succède peut-être à d'autres, tenus pour sacrés. Au milieu de la plateforme délimitée par les trois banquettes du premier triclinium, presque en face de la base à idoles, l'architecte a laissé un rectangle de grès de 10 cm de haut, 152 de long et 77 de large. Table d'offrandes ou de repas de communion, place de l'immolation, estrade de l'un des officiants, toutes les hypothèses ont été avancées. A Qumrân, la grande salle conventuelle comportait un cercle de pierre où on pouvait asseoir une petite estrade, où l'on imagine volontiers le président de l'assemblée. Ici, il s'agira d'un grand prêtre ou d'un chef de thiase. On ignore le nom des dieux du haut lieu, mais les deux obélisques qui se dressent à un tournant du chemin qui descend jusqu'au Sîq, à quelques minutes au sud du sommet, suggèrent un couple divin, comme Dûshara et al-'Uzzâ.. Nous verrons en effet que ces obélisques sont des bétyles plutôt que des nefesh. On montait processionnellement par ce sentier, qui s'amorce au sud du théâtre, et on redescendait par un chemin à escaliers, directement vers le nord, jusqu'à l'angle sud de la muraille extérieure (ou inversement). Le sentier du wâdî Farasah, utilisé par les touristes, a aussi pu servir aux pèlerins antiques, bien que plus long. En ce cas, le proscynème à Dûshara que l'un d'eux y a laissé (*C. I. S.*, II, 401) confirmerait l'identification proposée.

De l'autre côté du Sîq, sur le plateau d'al-Khubthah, se succèdent une série de lieux de culte dont l'un comporte trois cours presque sûrement destinées aux repas sacrés et un naos (à ciel ouvert) de 2,20 m de côté, auquel on accède par des marches (D.762-765, cf. 766). Du mur de fond se détache un bétyle rectangulaire d'un mètre de haut, au pied duquel on a creusé deux petites cuvettes à libations. Signalons encore, à quelques minutes plus au nord, le triclinium (D.769) : au milieu de la banquette arrière s'ouvre un second triclinium en fer à cheval, ce que les Romains appelaient un stibadium. Ici, il constituait la place d'honneur. Non loin de là, s'ouvrent deux cuves pour les eaux de pluies (D.770), et plus à l'est une longue citerne autrefois voûtée (D.772). C'est dire l'importance de tout ce complexe, qui constitue le sanctuaire rupestre le plus vaste de Pétra. On y

accédait par un escalier qui débute à droite du tombeau de Sextius Florentinus; à une centaine de marches avant le sommet, à l'extrémité supérieure d'un monumental escalier (autrefois relié au *tombeau à étages*, puis mis hors d'usage par d'autres constructions), se trouve une niche pour deux idoles dont les noms sont donnés par la dédicace : al-'Uzzâ et le Maître de la maison (*Neue Petra Forschungen*, p. 96). On peut supposer qu'on y déposait, comme dans un reposoir, deux bétyles précieux, les jours de procession. Mais faut-il attribuer à un même couple divin les deux principaux hauts lieux de la ville? La chose peut se concevoir si les sanctuaires rupestres appartenaient à des clans nabatéens plutôt qu'à l'ensemble des citoyens. Ainsi s'expliquerait le mieux leur multiplication dans tous les vallons et sur tous les sommets propices au culte (Dalman en a inventorié 36, sans compter les triclinia funéraires, et on a fait d'autres découvertes depuis).

Un des plus anciens hauts lieux doit être celui de l'acropole (el-Ḥabîs), où la banquette arrière du triclinium est interrompue par un autel ou plutôt, comme le suggère Dalman, par un *môtab*, et où l'une des pièces a dû servir de cuisine (D.379). Cet ensemble rappelle les sanctuaires sémitiques du mont Cinthe à Délos, dont certains remontent au IIe s. av. J.-C. (cf. *Syria*, 1949, p. 62 sq., où nous avons rassemblé les attestations de triclinia pour la Grèce et le Proche Orient). Il arrive souvent que les triclinia cultuels ou funéraires soient creusés dans la paroi de la montagne (Qaṭṭâr ed-Deir, D.440) ou dans un mamelon rocheux (stibadium avec l'inscription de Kutbâ, D.339 et *Q. D. A. P.*, 1938, pl. LXV). Ils comportent des niches à idoles ou pour le luminaire. Le long des banquettes où s'allongeaient les convives (au nombre de treize, nous dit Strabon), on ménageait un rebord un peu plus bas pour y déposer les mets. Ajoutons, avec Horsfield, qu'il n'est pas toujours facile de distinguer les triclinia de caractère religieux de ceux qui faisaient partie des grandes habitations rupestres (*eod. loco*, p. 30-42). A Ḥegra, il n'y a guère à signaler, comme triclinium rituel, que le *Diwân*, où la banquette a été reconnue par les Pères Jaussen et Savignac sous le sable accumulé (*Mission...*, I, p. 409). Il est taillé dans un mamelon sphérique du djebel Ethlib, d'un effet unique, au voisinage d'une série de niches à idoles. Il était peut-être consacré à la déesse Allât, dont l'image est sculptée en haut et à droite de l'entrée (*eod. loco*, fig. 198 et 203, notre fig. 705, 3). Mais on lui aura associé d'autres divinités, tel que A'ra, dont le *masgida* est sculpté à quelques mètres de là (pl. XLI) et dont nous avons discuté plus haut la dédicace.

b) Autels et bétyles. — α. Le type d'*autel* sur lequel on faisait brûler tout ou partie de la victime n'est pas attesté avec certitude pour les sanctuaires nabatéens. D'une façon générale, les Arabes du centre et du nord de la péninsule ne semblent pas avoir connu l'holocauste. Mais ils pratiquaient le sacrifice d'encens sur des pyrées et des autels de petites dimensions, souvent représentés sur les parois de grès des sanctuaires ou des voies d'accès. Les deux cornes, la base et la corniche permettent de les distinguer des bétyles rectangulaires avec lesquels ils voisinent. Dans le Hauran, ils ont souvent une forme élancée, et plusieurs sont appelés, dans la dédicace, du nom de *masgida*. La racine *sgd* signifie « adorer », et le substantif désigne donc l'objet adoré ou au moyen duquel on adore. Un autel de ce genre, trouvé à 'Atîl dans le Hauran, est appelé *proskunètèrion* par le dédicant, un hapax dont le sens est identique (Dussaud et Macler, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne*, p. 247; le chrisme qui orne le côté opposé, s'il n'est pas postérieur, rend pourtant ce rapprochement incertain). Les auteurs byzantins utilisent parfois le mot *proskunètèrion*, mais au sens de sanctuaire. La même évolution se constate pour *masgida*, qui dans l'inscription *R. E. S.*, 2024, gravée sur un chapiteau de Sahwet el-Khidr (dejbel Druse), signifie « sanctuaire ». Cette acception sera courante dans l'Arabie pré-islamique (H. Lammens, *Mél. de l'Univ. S.-Joseph*, XI, 1926, p. 91 sq.), puis dans l'Islam (*masǧid*, « mosquée »).

Le mot *ḥammâna*, qui à Palmyre désigne le pyrée ou l'édifice qui le contient, ne semble avoir que le second sens dans les deux textes nabatéens du Hauran qui le nomment (cf. *Syria*, 1949, p. 53 sq.). L'autel de Cos mentionné à propos d'al-'Uzzâ est peut-être la *rab'ata* dont parle la dédicace nabatéenne, car étymologiquement le mot doit désigner un objet *carré*. De même pour le petit autel de Kharabah (près de Boṣrâ), dont l'inscription débute par *d' rb't'*, « cette *rab'ata* » (*R. E. S.*, 482). Mais le terme réapparaît à Sidon sur une plaque de marbre (*C. I. S.*, II, 160) et à Boṣrâ sur un moellon de basalte (*R. E. S.*, 2092), ce qui suggère à E. Littmann une *cella* carrée, du type iranien attesté à Si' (*Syria*, IV, A, p. 4 sq.). L'expression *dnh 'rb'n'* (*cette arba' na*), gravée sur un linteau d'umm es-Surab au sud-ouest de Boṣrâ, aurait le même sens (*R. E. S.*, 2036), et il s'agirait de pyréthées, ou temples du feu, pour ces deux vocables comme pour *ḥammâna* (cf. D. Schlumberger, dans *Syria*, 1960, p. 265 sq.). Il faut cependant réserver la possibilité d'une évolution du mot *rab'ata* : pyrée à Cos et à Kharabah, pyréthée à Sidon et à Boṣrâ. On aura noté que ces divers termes ne se rencontrent pas en Nabatène méridionale, et qu'ils reflètent donc une influence syrienne. Quant au terme *maḥramta* (racine *ḥrm*, « sacré »), il est à traduire par « sanctuaire » dans les inscriptions de Pouzzoles et de Dumat (*C. I. S.*, II, 158 et *R. B.*, 1957, p. 196-215), et sans doute également dans celles de Boṣrâ (*R. E. S.*, 2093 sq.). C'est peut-être un emprunt au sud-arabique (*maḥram*, « temple »). Le nabatéen emploie aussi le terme *bayta*, « temple » (par ex. *C. I. S.*, II, 182). Le curieux choix de *bîrta*, littéralement « forteresse », pour désigner le temple principal de Si' (bilingue *C. I. S.*, II, 164, grec *hiéron*, et *R. E. S.*, 2023) a un parallèle dans les livres des *Chroniques* (I, XXIX, 1 et 19, *bîrah*). La seconde de ces inscriptions contient aussi la transcription *tyṯr'*, « théâtre », pour désigner le parvis entouré de gradins : il s'y déroulait donc des célébrations cultuelles, mais nous n'insistons pas ici, puisque nous ignorons si cet usage existait aussi en Nabatène (dont Si' ne faisait pas partie).

Les victimes, parmi lesquelles il faut compter les chameaux, étaient immolées près d'un autel de forme adaptée, ou même sur cet autel. Celui du haut lieu du Madhbaḥ est un bloc rocheux d'environ un mètre de haut, de trois mètres et demi de large et de près de quatre mètres et demi de long. Sur le côté on a taillé trois marches, la première à 45 cm de hauteur, comme s'il ne fallait pas entraver, à cet endroit, l'approche de l'autel. Il semble qu'un chameau ait facilement pu être amené là, le cou tendu au-dessus de la surface de l'autel, creusée en forme de vasque peu profonde. En tout cas, il était aisé d'y hisser du petit bétail. Dans la masse de grès, sur le devant et sur le côté, on a évidé deux grandes poches, l'une pour l'eau et l'autre pour le sang (mais la communication entre celle-ci et la vasque n'est pas claire). Ajoutons que l'appellation de Madhbaḥ donnée à ce haut lieu serait le fait des orientalistes et non des Arabes de la région (*Petra und seine Felsheiligtümer*, p. 168).

β. *Bétyles.* — Comme nous l'avons dit, les Nabatéens ne répugnaient pas à représenter leurs dieux

sous des traits humains, et s'ils restèrent habituellement fidèles à l'antique interdit sémitique au sujet des figurations anthropomorphes de la divinité, c'était sans doute davantage par atavisme que par respect de la transcendance divine. Les bétyles de Pétra et de Ḥegra se détachent généralement en relief de la paroi rocheuse, mais ils sont parfois en creux ou dessinés. La forme de beaucoup la plus fréquente est le simple rectangle (plus d'une centaine). Ce bétyle peut être figuré avec son *môtab*, habituellement réduit par le sculpteur à une base trapézoïdale. Le long du chemin qui mène à la 'Arabah, un peu avant les nefesh 307 et 303 de notre fig. 699, G. Dalman a relevé deux séries de petits monuments sculptés dans la paroi méridionale : la plupart sont de simples cônes ou triangles allongés et pointus, mais d'autres sont arrondis en haut (D.319) ou hémisphériques (D.324), ou encore tronqués (D.328), ce qui nous fait hésiter à les assimiler, avec Dalman, à des nefesh. Mais en faveur de son interprétation, il faut noter que deux nefesh de la seconde série (D.333*e* et *f*), toutes deux avec dé à corniche et à soubassement, invitent à considérer comme telles un dé voisin surmonté d'un triangle effilé (D.335) et un trapèze se prolongeant en triangle (D.340*h*). Dès lors, on est tenté d'expliquer de même toute la seconde série, et même la première, bien qu'elle n'offre pas de nefesh caractérisée. Mais la demi-sphère serait une idole, selon Dalman. En fait, il arrive ailleurs que des bétyles voisinent avec des nefesh (*C. I. S.*, II, 465, nefesh de Ḥûru, à côté de trois bétyles, cf. *Q. D. A. P.*, 1938, pl. LXVIII), et la question reste ouverte. Le bétyle étant généralement une pierre dressée, la forme plus ou moins pyramidale ou conique va de soi. Nous préférons voir des bétyles dans les deux obélisques en contrebas du Madhbaḥ (notre fig. 705,1). Ce sont des pyramides tronquées, de six mètres et demi et sept mètres de haut, et vu le travail exigé pour leur excision, on n'aurait pas manqué de leur donner la forme habituelle des nefesh si telle était leur destination. Le haut du premier est recourbé, et explique l'appellation de *zibb 'atûf*, « verge courbe », qui s'est ensuite étendue au haut lieu.

Le bétyle hémisphérique est rare, et celui que nous avons signalé dans le Sîq suggère une origine hauranaise (Adraa) pour les autres exemplaires, cf. *Petra und seine Felsheiligtümer*, p. 71 et *Mission...*, I, p. 417 sq., où il est en pain de sucre, dans une niche surmontée d'un aigle. L'inscription de ce dernier est malheureusement détériorée, mais il est exclu que cette stèle presque conique soit une nefesh, ce qui doit nous rendre prudent dans l'interprétation des cônes de Pétra, Dans le Sîq, un bétyle de forme analogue est surmonté d'un palmier (*Neue Petra-Forschungen*, p. 44 sq.) et un autre, posé sur *môtab* élaboré, se dresse entre deux palmiers (*Petra und seine Felsheiligtümer*, p. 177). S'il s'agit de Dûshara, ces arbres le désignent comme un dieu de la fertilité, ce qui expliquerait son identification à Dionysos.

Le bétyle, contrairement à la nefesh, est normalement placé dans une niche cultuelle, parfois à arc et colonnettes, réplique de l'édicule au fond de l'adyton. La niche contient un, deux ou trois bétyles, de taille souvent inégale. On ne saurait conclure à une triade du type père, mère, fils, car généralement l'idole centrale, plus élevée, se dresse entre deux bétyles égaux (*Petra und seine Felsheiligtümer*, p. 73). On a aussi quelques cas de groupes plus nombreux *(ibid.)*, le plus fourni étant celui qu'on croise au milieu du Sîq, avec dix piliers rectangulaires (D.147), ce qui rappelle le relief des six « génies de Bet-Paṣi'el » en Palmyrène (D. Schlumberger, *La Palmyrène du N.-O.*, pl. XXIX, 1). Ils sont figurés sous les traits de six guerriers absolument identiques, entre le dédicant et une déesse. Ici les six bétyles de gauche semblent également de même dimension, donc des divinités tutélaires du genre des « djinn » palmyréniens.

La plupart des bétyles de Pétra sont anonymes, mais beaucoup d'entre eux, surtout parmi les rectangulaires, seront la représentation de Dûshara. Nous avons mentionné plus haut les bétyles d'Iram où les yeux et le nez étaient figurés de façon schématique. Outre l'idole analogue de Ḥegra, à l'intérieur du djebel Ethlib (notre fig. 705, 4), il faut signaler la stèle du Siyâgh reproduite *Prov. Ar.*, I, 358 et celle de Medras au fond de la chapelle D.76 (*Neue Petra Forschungen*, p. 47, fig. 44). Cette dernière occupe une niche arquée, avec un bétyle plus petit à sa droite. C'est la disposition des bétyles d'al'Uzzâ et du Maître de la maison à Iram (inscr. n° 4), et il est donc probable que nous avons le même couple divin à Medras, ce qui appuierait l'identification du Maître de la maison avec Dûshara, « le dieu de Madrasa ». Ajoutons qu'une schématisation analogue du visage (sans bouche) se constate sur des stèles funéraires d'Arabie du Sud et de Teima (*C. I.S.*, 116, inscr. araméenne).

Un certain nombre de bétyles ont dû être taillés dans la paroi rocheuse dans un but simplement commémoratif, mais d'autres, en particulier ceux qui sont figurés dans une niche, ont été l'objet d'un culte. Celle-ci comporte en effet assez fréquemment des alvéoles où verser des libations, un rebord ou des degrés pour y déposer des offrandes, des mortaises pour en accrocher d'autres. Nous avons dit que l'idole reposait souvent sur une base, ou plutôt un « siège », *môtaba*, pour employer le terme attesté par les inscriptions *C. I. S.*, II, 198 et 350. On le trouve déjà, sous la forme *mêtaba*, dans une dédicace araméenne de Teima : « trône qu'a offert Ma'nân, fils de 'Amrân, au dieu Ṣalm, pour son salut » (*C. I. S.*, II, 114). Un bloc quadrangulaire suffit à faire un trône, mais il peut aussi prendre la forme d'un siège à dossier : le meuble qui figure sur des monnaies de Boṣrâ, le siège dit « trône de Dusharâ », sur la terrasse supérieure de la maison de Dorotheos (D. 694, fig. 281), le « pupitre » de Qaṭṭâr ed-Deir, sur lequel on a gravé un bétyle (D. 434). En Phénicie, on a découvert des trônes analogues, avec ou sans bétyle. Le trône vide a dû recevoir un culte. C'est ce que suggère l'expression « Dûshara et son môtaba » et les appellations analogues de Zeus Madbachos (*Inscr. grecques et lat. de Syrie*, n°s 465-473), et de Zeus Bômos (*ibid.*, n° 569).

L'autel n'est d'ailleurs pas toujours facile à distinguer du *môtab*. C'est le cas des ensembles en forme d'édicule, un type alors très répandu, où le socle à soubassement et corniche supporte l'idole, généralement dans une niche (ainsi au djebel Ethlib, *Mission...*, I, p. 431, fig. 221). Rappelons à ce propos qu'un socle en forme d'autel (mais sans cornes), destiné à porter la statue *(ṣlm)* d'un certain Galishu, est appelé *bômos*, « autel » (transcrit *bwms*), dans l'inscription nabatéenne *R. E. S.*, 2117. A Pétra les hauts lieux sont pourvus de blocs plus ou moins équarris et munis de degrés (D.379 cité plus haut, cf. D.771, *Neue Petra-Forschungen*, p. 52), pour lesquels se pose nettement le problème : autel ou môtab. Le cas d'un monument de ce genre, sur une terrasse d'el-Mu'eiṣrât (voir carte fig. 699), est significatif : au milieu de la cour d'une demeure rupestre (plutôt que d'un sanctuaire), on a taillé dans le grès un cube d'un peu moins de trois mètres de côté et d'un mètre de haut, précédé de trois marches. Sur la surface, on a dégagé une sorte d'omphalos d'environ un mètre de large et 25 cm de haut, et creusé une cupule à libations (D.527 *i* et *Q. D. A. P.*, 1938, pl. LXII).

1

2

3

4

705. — 1. Les deux obélisques (bétyles?) de la montée vers le Haut Lieu de Pétra. — 2. Le Haut Lieu; à gauche l'autel, à droite le reposoir des bétyles. — 3 et 4 : bétyles d'Allât et d'al-'Uzzâ à Ḥegra (phot. École Biblique).

Le plus simple est d'admettre que nous avons là un môtab-autel, avec bétyle. Le Madhbaḥ offre un bel exemple de môtab, mais là il est distinct de l'autel (notre fig. 705,2), ce qui représente sans doute un stade plus évolué. Sa surface est creusée d'une large rainure (35 cm × 108 cm), probablement destinée à trois bétyles. De l'autel voisin on apportait le sang, dont on aspergeait ou oignait le môtab et les bétyles.

Y a-t-il aussi eu confusion dans l'esprit du fidèle, entre le môtab et l'idole qu'il portait? Les môtab sans bétyle, ou les sièges à dossier vides, auront été vénérés ou même divinisés, mais une expression telle que « Dûshara et son môtaba » implique leur distinction. Il faut sans doute en dire autant pour la relation autel-idole. Certes, les nombreuses représentations d'autels à cornes sur les parois gréseuses de Pétra suggèrent une équivalence avec les bétyles voisins. L'un de ces autels est même flanqué de deux palmiers-dattiers (D.402 *d*), comme le bétyle D.198, et d'autres, comme D.271 *a*, occupent une niche. Mais le culte rendu éventuellement à l'autel s'adressait, à travers lui, à une divinité, et c'est ce sens instrumental que nous donnerions volontiers au mot *masgida*. La formule dédicatoire habituelle, qui spécifie le nom du dieu auquel le masgida est offert, exprime clairement qu'il ne s'agit que d'un autel. On ne peut cependant nier que ces autels sur lesquels on versait le sang des victimes n'aient parfois été considérés comme de véritables idoles, d'où le *Zeus-Autel* de la Syrie septentrionale mentionné plus haut. Selon Porphyre, « les Doumaténiens de l'Arabie immolaient tous les ans un garçon : ils l'égorgeaient sur l'autel, qui leur servait d'idole » (*De Abstinentia*, II, 56). Il peut s'agir là d'un autel-môtab avec bétyle, du genre de celui d'el-Mu'eiṣrât. Quoi qu'il en soit, il y a lieu, provisoirement, de ne pas prêter aux Nabatéens une déification systématique du matériel cultuel, que ni les textes, ni l'archéologie n'imposent. Quant au bétyle, théoriquement simple habitacle divin, il est possible qu'il ait fini par devenir le dieu lui-même, mais pour l'affirmer avec certitude, il nous manque à Pétra une inscription du genre de celle qu'on a découverte à Doura, où un autel est dédié à *Zeus Betylos* (H. Seyrig, *Excavations at Dura-Europos*, IV, p. 68-71).

Offrait-on parfois des sacrifices humains aux dieux de Pétra, comme le faisaient les gens de Dumat, du moins au dire de Porphyre? Rien dans les textes nabatéens ou classiques ne le suggère. Même pour l'époque pré-islamique, Ibn al-Kalbî et les auteurs musulmans sont muets à ce sujet. Seuls les auteurs byzantins en parlent, mais nous avons vu qu'on ne pouvait se fonder sur la relation du Pseudo-Nil. Reste le témoignage de Procope de Gaza (*De Bello Persico*, II, 28) et du Pseudo-Zacharie le Rhéteur (*Hist. Ecclesiastica*, VIII, v; *Corp. Script. Chr. Or., Script. Syri*, VI, 78). Le roi laḫmide al-Mundhir III, lors de son raid de 529 en Syrie, enleva 400 vierges d'un couvent d'Émèse et les sacrifia à al-'Uzzâ. A une autre occasion il fit de même pour un jeune prince ghassânide. Une partie des auteurs arabes mettent les deux obélisques de Ḥîra, les *gharîyyân*, en relation avec Mundhir (pour le détail, voir G. Rothstein, *Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥîra*, p. 139-142). Les faits qu'on lui reproche ne semblent guère douteux, mais y eut-il immolation rituelle à la déesse? Si oui, il faudra en conclure qu'au VI^e^ s. les Arabes de Ḥîra en étaient revenus aux sacrifices humains, une pratique archaïque qui paraît avoir été ignorée même en Arabie méridionale (G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 1960, p. 216 sq.).

Un mot, enfin, sur le texte de Strabon relatif aux sacrifices sur les toits : « Ils rendent un culte au Soleil sur un autel dressé sur le toit, y faisant chaque jour des libations et y offrant l'encens » (*Geogr.*, XVI, IV, 26). Athénodore (car c'est lui qui ici encore est l'informateur de Strabon) a peut-être en vue les autels sur les terrasses des maisons rupestres de Pétra. Isaac d'Antioche précise, il est vrai, que les femmes arabes montent sur le toit pour invoquer al-'Uzzâ (cf. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 40 sq.). Par ailleurs, il est possible que certaines cérémonies se soient déroulées sur le toit du Qaṣr à Pétra (*supra*, col. 976). Mais du texte de Strabon, on ne saurait conclure que Shams, le dieu solaire arabe, était la principale divinité nabatéenne, et encore moins qu'il était identique à Dûshara. Il reste que la notice de Strabon est digne de foi et que l'absence d'attestation épigraphique pour Shams est due à la pauvreté de notre documentation.

Les termes qui désignent l'idole n'ont rien de particulier. De la racine *nṣb*, « dresser », on a *nṣbt* (état construit de *nṣbt'*, *niṣbeta*) au début de l'inscription d'Iram n° 16 (*R. B.*, 1934, p. 574); *nṣyby* (état construit plur. de *neṣiba*) (*R. E. S.*, 1088); *mṣb'*, *maṣṣeba* (*Syria*, 1958, p. 246). Le mot *mnṣp* (état construit) aura le même sens (*Mission...*, I, n° 49, cf. *R. E. S.*, 1293 pour le *p.*) Le mot *ṣalma*, « image », n'apparaît que pour des idoles anthropomorphes, comme la déesse She'î'u (*R. E. S.*, 1092, au féminin : *ṣlmt'*) ou le roi divinisé Obodas (*C. I. S.*, II, 354). Le mot peut être écrit *ṣnm*, prononciation conservée par l'arabe *ṣanam*, « idole » (J. Cantineau, *Le nabatéen*, I, p. 45).

c) Le sacerdoce. — Le mot araméen pour « prêtre » est *kumra*, mais n'est attesté qu'une fois en nabatéen : une inscription de Ḥebrân, dans le Hauran non nabatéen, mentionne un « prêtre d'Allât », *C. I. S.*, II, 170. Dans les graffites sinaïtiques, on a l'arabe *kâhin*, « devin », « prêtre » (*supra*, col. 935). A Iram, il est question d'un kâhin d'Allât (*khn 'llw*, *R. B.*, 1932, p. 591), mais aussi des « serviteurs de l'aphkal » (inscr. n° 2, *R. B.*, 1933, p. 410). Ce vieux mot d'origine sumérienne, sans doute importé en Arabie septentrionale à l'époque néobabylonienne, semble pratiquement synonyme de *kâhin*. Ainsi Ḥarîshu, fils de 'Ammayu, est *kâhin* de la divinité Tâ (*C. I. S.*, II, 506 et 1748), mais aussi *aphkala*. Dans les graffites du Sinaï, ce dernier titre est ainsi employé à l'état emphatique, sans spécification de la divinité (références dans J. Cantineau, *Le nabatéen*, II, 66) et il en va de même à Ḥegra, dans l'inscription de Kamkam (*C. I. S.*, II, 198). Il s'agit donc d'un prêtre de rang supérieur. A Ruwâfah, l'inscription nabatéenne inédite mentionne « l'aphkal de 'Uzzaya », et à Shugâfiyeh, l'*aphkala* Ṣiyu, pour le salut duquel on élève un temple à Kutbâ, est qualifié de « seigneur » (*mr'n Ṣyw*, « notre seigneur Ṣiyu ») (*B. A. S. O. R.*, n° 156, p. 31). On ignore tout de la titulature sacerdotale à Pétra, mais pour présider les *Dusaria* de la ville, on désignait certainement un panégyriarque, comme cela se faisait à Adraa. Il est aussi à présumer que chaque temple avait son thiase ou confrérie. A Palmyre, le chef du thiase des prêtres de Bêl était le plus haut dignitaire de la ville (cf. notre *Palmyre*, p. 104). A Oboda, la dédicace d'une des cuves servant de cratère pour les banquets nomme « le thiase de Dûshara, dieu de Ga'ya »; cf. A. Negev, *Bible et Terre Sainte*, n° 40, p. 7, et *Isr. Expl. Journ.*, 1963, p. 113, n° 10. Le mot qui précède « Dûshara » est *mrzḥ*, état construit de *marzeḥa*, « thiase ». L'auteur y a lu la date : an 18 de Rabbel. Dès lors, l'inscription citée col. 919, où nous lisons *bny mrzḥ'*, « les membres du thiase », et qui est datée de siwân 28 (de Rabbel II) se référera au même thiase de Dûshara. La même inscription, ainsi qu'une autre, également gravée sur une cuve, qualifie de « compagnons » les membres

du thiase (*Isr. Expl. Journ.*, 1961, p. 135 sq., nos 7 *c* et 9*b*). Ce mot *ḥabra* se lit aussi à Ḥegra, au débouché d'une gorge du djebel Ethlib, dans un texte qui commémore trois personnages « et le reste de leurs compagnons, aux jours de Maliku et de Ba'qat, les stratèges. Ils ont restauré ce lieu pour le Maître de la maison. Le Maître de la maison a dit : oui! » (*Mission...*, I, 213, inscr. no 57; J. Cantineau, *Le nabatéen*, II, 37). Il s'agit du lieu de réunion du thiase, dont il ne reste plus trace, et dont le dieu avait approuvé d'une façon ou d'une autre la réfection ou l'inauguration (le Père Savignac note en effet que le verbe *ḥdt*, « renouveler », a aussi en syriaque le sens de « consacrer »). La mention de deux stratèges les désigne comme les deux présidents du sénat de Ḥegra et nous reporte donc après l'annexion de 106.

d) Culte des morts. — Une inscription gravée haut dans la paroi rocheuse, à une certaine distance à gauche du tombeau d'ed-Deir, est du même type que la précédente : « Que soient commémorés 'Obaidu, fils de Waqih'el, et ses compagnons du thiase *(mrzḥ)* d'Obodat le dieu » (*R. E. S.*, 1423). Nous avons donné plus haut les raisons pour lesquelles G. Dalman, le déchiffreur de ce texte, faisait du tombeau un heroon d'Obodas (col. 972). Quoi qu'il en soit, le défunt roi avait une chapelle funéraire creusée dans un mamelon de grès du djebel Numeir, à une demi-heure de marche au sud du Madhbaḥ (D.294). Ou plutôt, selon la lecture améliorée de l'inscription *C. I. S.*, II, 354, donnée par J. T. Milik (*R. B.*, 1959, p. 559), la « statue du dieu 'Obodat, faite par les fils de Ḥonainu, fils de Ḥotaishu, fils de Petamon » a été placée « auprès de *Dû-Tara* (ou *Tada*), dieu de Ḥotaishu, qui est dans le rocher *(ṣhwt')* de Petamon leur bisaïeul... ». L'idole de Ḥotaishu aura occupé la niche du mur de fond. Dalman a noté qu'elle comporte un renfoncement en pain de sucre, et celui-ci s'explique mieux pour un bétyle de même forme — donc celui de Dû-Tara — que pour une statue de roi. Celle-ci aura été mise sur un socle à droite, sous l'inscription qui court sur un ressaut du plafond formant poutre (voir la fig. p. 313 du *C. I. S.*). La chapelle ne comporte pas de triclinium apparent, et on aura fait le repas sacré sur l'esplanade qui précède l'entrée. Nous avons déjà signalé le tombeau et le culte d'Obodas à Avdat (*supra*, col. 906). Précisons ici que plusieurs autres rois de Nabatène ont été divinisés après leur mort, car les noms royaux de Rabbel et de Malichos entrent dans des anthroponymes théophores du type 'Abd-'Obodat et Taim-'Obodat, et on connaît même trois attestations du nom d'Amat-Ḥaldu, *Servante de* la reine divinisée *Ḥaldu* (en dernier lieu, J. T. Milik, dans *Liber annuus*, X, 1959-1960, p. 148-150). Nous avons vu que l'Obodas déifié était le vainqueur d'Antiochus XII, mais il est plus difficile de dire quel Malichos et quel Arétas ont reçu les mêmes honneurs.

A propos de l'art funéraire, nous avons décrit plusieurs *triclinia*, creusés dans la roche. Mais généralement les banquets à la mémoire des défunts se déroulaient en plein air, comme l'indiquent les banquettes taillées dans le roc devant certains tombeaux, ainsi que l'inscription du Qabr et-Turkmân, *C. I. S.*, II, 350. J. T. Milik a précisé le sens de certains termes restés obscurs (*R. B.*, 1959, p. 555-560). Retenons ici celui qu'il donne aux mots *gny' wgnt smk'* de la ligne 2, qu'on comprenait jusqu'ici comme *les jardins et le jardin du banquet*. Se référant à une tessère de Palmyre, il rattache *gny'* (et *gnt?*) à la racine *gn'*, « s'étendre », et y voit les *klinai* ou « couchettes » du triclinium. Un jardin est en effet difficile à entretenir dans ce vallon aride. Les repas funéraires et la somptuosité des tombeaux laissent le lecteur de Strabon perplexe sur les assertions de cet auteur, ou plutôt d'Athénodore, qui prétend que les Nabatéens méprisent les cadavres et que même les rois se voient enterrés au voisinage des fumiers (*supra*, col. 939). Le rite de combustion à la chaux dont nous allons dire un mot a-t-il été mal compris et mis par Strabon en rapport avec la parole d'Héraclite qu'il cite et selon laquelle les morts vaudraient moins que le fumier? Quoi qu'il en soit, voici ce qu'ont découvert G. et A. Horsfield. Sur une terrasse d'el-Mu'eiṣrât, à 300 mètres au nord du wâdî Mûsâ, un hypogée aux parois bien dressées comporte, dans le mur de fond, trois niches avec bétyle rectangulaire. Sous chaque niche s'ouvrait, dans le sol, une fosse rectangulaire couverte de dalles de grès et remplie de sable rouge, Dans ce sable, on dégagea une masse de chaux vive. de la dimension d'un corps humain, et qui enrobait une couche de cendres et quelques rares débris d'os imparfaitement calcinés. Deux autres fosses de la même chambre sépulcrale contenaient le même dépôt. Elle a été dénommée « tombe du triple Dûshara » (*Q. D. A. P.*, 1939, p. 108 sq.; cf. *Neue Petra-Forschungen*, p. 32 sq. : D.514). Le contexte archéologique suggère le Ier s. de notre ère, mais G. Horsfield souligne qu'à sa connaissance ce mode de crémation, employé en Angleterre pour les traîtres, n'est pas attesté pour l'Antiquité. Il cite Amos, II, 1, où Yahweh condamne Moab pour avoir brûlé à la chaux les ossements du roi d'Édom. Mais à Pétra, le soin mis à l'ensevelissement exclut, semble-t-il, une vengeance destinée à priver la nefesh du défunt de son support corporel. Ne s'agirait-il pas de prêtres ou plutôt de membres d'un thiase, voués au culte du dieu figuré par les bétyles, Dûshara ou plutôt Shams? On peut, en effet, se demander s'il n'y a pas lieu de rapprocher de cette pratique les trois curieuses épitaphes palmyréniennes qui ajoutent au nom du mort la formule « et voici que cette nefesh (âme) est unie *(mwly')* à Shams » (J. Cantineau, *Inventaire des inscriptions de Palmyre*, VIII, nos 6, 8 et 37). On ignore malheureusement si les stèles qui portent ces textes énigmatiques marquaient la sépulture de cadavres calcinés et le sens exact du participe *mwly'*, que nous expliquons par l'arabe *walâ*, « être proche ».

Le culte des morts est encore attesté par les nombreuses nefesh sculptées dans le grès de Pétra : nous avons déjà dit ce qui les caractérisait en tant que monument, soulignons ici qu'en tant que mémorial et substitut du défunt, elles constituent un démenti à l'opinion de Strabon sur le mépris du cadavre qu'auraient manifesté les Nabatéens. Il est, en effet, probable qu'ils aient partagé le sentiment général des Sémites, qui liaient au cadavre la survie de la nefesh. Le cas des corps brûlés à la chaux reste une exception.

Un examen de la religion des Nabatéens devrait inclure une étude de leurs cérémonies et de leurs formules de prières. Espérons qu'ici comme en d'autres domaines, les fouilles en cours permettront bientôt un bilan moins lacuneux.

BIBLIOGRAPHIE. — Pour la partie biblique, on se reportera aux commentaires cités. Voici les ouvrages essentiels pour la seconde partie de notre étude, abstraction faite des travaux du siècle dernier. Le *Recueil d'archéologie orientale* de Ch. Clermont-Ganneau (I à VIII, 1888 à 1924) rassemble la plupart des études souvent pénétrantes que l'auteur a consacrées aux Nabatéens. — Le *Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel ed-Drûz* et le *Rapport sur une mission scientifique dans les régions désertiques de la Syrie moyenne* (Paris, 1901 et 1903) de R. Dussaud et de F. Macler restent une source précieuse d'informations. — Mais l'ouvrage le plus considérable est R. E. Brünnow et A. von Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, I, II, III, Strasbourg, 1904, 1905, 1909, avec abondante bibliographie pour les explorations antérieures. — G. Dalman,

Petra und seine Felsheiligtümer, et *Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem*, Leipzig, 1908 et 1912. — RR. PP. Jaussen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, I et II, Paris, 1909 et 1914. — H. Kohl, *Kasr Firaoun in Petra*, Leipzig, 1910. — E. Littmann, *Nabataean Inscriptions*, Leyde, 1914 (c'est la section A de ses *Semitic Inscriptions*, qui forment la division IV de la collection *Syria, Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909*). — H. C. Butler, *Southern Syria*, Leyde, 1919 (c'est la section A de la division II, consacrée à l'*Architecture*, de cette même série). — W. Bachmann, C. Watzinger, Th. Wiegand, *Petra*, Berlin, 1921 (= Heft 3 des *Wissenschaftliche Veröffentlichungen des Deutsch-türkischen Denkmalschutz-Kommandos.*) — Pour le *C. I. S.* et le *R. E. S.*, cf. col. 937. — J. Cantineau, *Le nabatéen*, I et II, Paris, 1930 et 1932, reste indispensable, mais le vocabulaire est repris par Ch. F. Jean et J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, Leyde, 1960 sq., en cours de publication. — Le fascicule en préparation du *C. I. S.* reprendra lui aussi la plupart des inscriptions importantes et constituera une mise à jour dans ce domaine épigraphique.

Pour les articles récents, les plus importants sont cités dans la présente synthèse. Presque tous ont paru dans les revues suivantes : *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* (*Q. D. A. P.*, en particulier les trois études de G. et A. Horsfield intitulées *Sela-Petra*, 1938 et 1942); il est continué par *The Annual of the Department of Antiquities of Jordan (A. D. A. J.)*; la *Revue Biblique* (en particulier pour er-Ramm, R. Savignac, 1932-1935); *Palestine Exploration Quarterly (P. E. Q.)*, avec les rapports sur les fouilles en cours à Pétra; *Bulletin of the American Schools of Oriental Research (B. A. S. O. R.)* et *Annual* du même institut *(A. A. S. O. R.)*, en particulier pour les explorations de N. Glueck; *Israel Exploration Journal*, pour le Negeb et la mer Morte; la revue *Syria*.

Parmi les travaux de vulgarisation, on consultera utilement : A. B. W. Kennedy, *Petra, its history and monuments*, Londres, 1925. — A. Kammerer, *Pétra et la Nabatène*, I et II, Paris, 1929 et 1930 (ces deux ouvrages, ainsi que les articles des Horsfield dans *Q. D. A. P.*, offrent une remarquable et abondante illustration). — L'esquisse historique que nous avons publiée dans le *Biblical Archaeologist* de déc. 1955 (XVIII, 4), *The Nabataeans : a historical Sketch*, est refondue et partiellement modifiée dans la présente étude. De même les parties consacrées aux Nabatéens dans le chapitre intitulé *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du Nord avant l'Islam*, de l'*Histoire des religions*, sous la direction de M. Brillant et R. Aigrain, IV, p. 201-237. — Pour la Transjordanie, voir N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, New Haven, 1940.

Parmi les travaux qui ne se limitent pas à la Nabatène, mais la mentionnent souvent, citons Abel, *Histoire de la Palestine;* R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (Paris, 1955); D. Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine* (Paris, 1952). — Pour l'art nabatéen, le second volume des *Denkmäler Palästinas* (1935) de C. Watzinger n'a pas vieilli, et pour la numismatique, les travaux de base restent R. Dussaud, *Numismatique des rois de Nabatène*, dans *Journ. As.*, 1904, I, p. 189-238, et G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia* (Brit. Mus.), Londres, 1922. — Pour la religion, on consultera M. Höfner, *Nord- und Zentralarabien*, dans le *Wörterbuch der Mythologie* de H.W. Haussig; en cours de publication, il n'a pu être utilisé.

J. STARCKY.

PETRIE (Sir William Matthew Flinders). — Il descendait d'une longue lignée d'ancêtres qui s'étaient distingués dans les cercles militaires, administratifs et scientifiques de Grande-Bretagne. Il se réclamait lui-même avec prédilection de son arrière-grand-mère maternelle — dont sa mère reproduisait le caractère et les traits — qui avait épousé le petit-fils d'un réfugié huguenot français et de son grand-père, le capitaine de vaisseau Matthew Flinders, premier explorateur de l'Australie, capturé par les Français en 1800, et retenu dix ans prisonnier dans l'île Maurice. Ces souvenirs expliquent en apparence chez Flinders Petrie son antipathie persévérante et si souvent marquée pour les Français.

Il vit le jour en 1853, à Charlton (Londres). On le crut mort-né. Sauvé par l'expérience d'une infirmière avisée, l'enfant semblait devoir être d'une complexion délicate, et son existence fut encore compromise par la maladresse d'une nourrice qui le laissa tomber de ses bras. Sous l'influence successive de gouvernantes diversement qualifiées, il manifesta de bonne heure l'extraordinaire précocité d'une intelligence que le zèle trop enthousiaste de sa mère fut sur le point de ruiner. Cette femme douée d'une vaste culture, qui excellait dans la connaissance des langues, dont elle pouvait utiliser une douzaine, y compris l'hébreu, s'avisa d'enseigner elle-même simultanément l'anglais, le français, le latin et le grec à son fils, quand il atteignait à peine sa huitième année. Le résultat de cette excessive tension fut bientôt un effondrement nerveux qui nécessita l'interruption radicale de tout labeur méthodique. De longues années durant, l'enfant développa librement sa prodigieuse avidité de lecture et ses goûts innés d'observation précise, d'abord dans les collections minéralogiques et fossiles de sa savante mère, et surtout dans la recherche des monnaies et médailles qu'il accumulait avec passion. A seize ans, ce singulier autodidacte avait acquis une somme de connaissances variées à quoi manquait seulement la sanction orthodoxe d'un enseignement scolaire; mais l'état de sa santé ne lui permettait pas la fréquentation d'une université pour la conquête de diplômes officiels. Tout au plus, vers sa dix-neuvième année, fit-il à Oxford un assez court stage pour un cours complémentaire de mathématiques, en vue de s'initier à l'algèbre, qu'il eut d'ailleurs toujours en assez médiocre estime.

Son père, qui avait depuis peu résigné ses hautes fonctions militaires pour se vouer à des tâches d'ingénieur civil, l'ayant associé dès lors à ses travaux, le jeune homme révéla promptement ses dons exceptionnels d'observateur dans l'étude et le relevé des anciens travaux d'art en Grande-Bretagne. Il améliora les vieilles chaînes d'arpentage, construisit un appareil photographique de sa façon et se fit pour la première fois connaître, à vingt-trois ans, par la publication fort pratique d'un traité d'*Inductive Metrology* qui devait garder longtemps sa valeur. Théoriquement primé pour sa compétence technique dans divers concours à des emplois officiels, il fut néanmoins éliminé pour défaut de tout grade universitaire, et sa dévorante activité demeurait dispersée. Un incident très banal devait enfin l'orienter de façon définitive.

Tandis qu'il furetait naguère dans une bibliothèque familiale, il avait un jour mis la main sur le paradoxal ouvrage de Piazzi Smith, *Our Inheritance in the Great Pyramid*. L'auteur était un vieil ami de son père, qui s'éprit lui-même de cet étrange roman, et conçut bientôt le dessein d'aller en vérifier les prétendues données scientifiques par un nouveau relevé concret de la Grande Pyramide, auquel participerait naturellement son fils enthousiasmé par cette perspective. La réalisation du projet se trouvant différée plusieurs années de suite par des obligations locales imposées à son père, le jeune homme perdit patience et organisa seul, à l'automne de 1880, l'expédition aux Pyramides. Il avait à peine vingt-sept ans. Installé dans une vieille tombe à proximité de la Grande Pyramide avec un dédain absolu de tout confort, et sans autre assistant qu'un contremaître égyptien intelligent pour diriger son équipe d'ouvriers, il poursuivit de longs mois durant ses méticuleuses mensurations, ses sondages et l'étude technique de la construction. L'été vint interrompre sa tâche; mais dès le début de l'automne il était de retour, et à la fin du printemps de 1882 il avait en mains une documentation scientifique fatale aux élucubrations romanesques de Piazzi. Rentré à Londres, il contrôla rigoureusement ses cal-

culs métrologiques, fixa ses relevés et en rédigea le commentaire. Informé que la Société royale des ingénieurs se proposait de faire établir une étude méthodique de la Grande Pyramide, il lui présenta son mémoire qui, cette fois, fut adopté d'emblée comme parfaitement qualifié, malgré l'absence de tout diplôme universitaire chez son auteur, et publié l'année suivante avec une large subvention officielle. A trente ans l'autodidacte de génie Flinders Petrie connaissait la notoriété et n'allait pas tarder à moissonner le doctorat *honoris causa* dans maintes grandes universités, en attendant d'être officiellement anobli.

Au cours de ses deux campagnes initiales, de brèves randonnées à travers les chantiers de fouilles contemporains l'avaient horrifié, lui donnant l'impression qu'on y cherchait surtout des éléments monumentaux et des pièces de musée, au mépris absolu des menus objets. Si dévorante lui paraissait la dévastation qu'il se représentait l'Égypte « comme une maison en feu », et considérait qu'il était « de son devoir de s'en constituer le sauveteur pour enregistrer en hâte tout ce qui pouvait l'être, pour l'exploiter à loisir quand il aurait soixante ans ». Ainsi naquit sa méthode : courir aux sites les plus menacés, enregistrer scrupuleusement et publier, avec les œuvres d'art, les plus humbles objets — y compris les tessons de céramique — témoins de l'activité humaine dans une évolution plusieurs fois millénaire. De 1883 à 1914, il réalisa presque chaque année d'un bout à l'autre de l'Égypte, parfois en liaison avec des institutions officielles, plus souvent en pleine indépendance avec des ressources privées, des campagnes où se formèrent à son école à peu près tous les jeunes spécialistes qui se sont fait un nom dans l'archéologie égyptienne. Une moyenne de quatre à cinq mois de fouilles aboutissait invariablement à la publication immédiate d'un compte rendu dont le texte laconique décrivait la documentation graphique exhaustive de ce qui avait été exhumé. On préparait d'ailleurs progressivement des *Corpus* spéciaux groupant systématiquement des séries de menus objets : poterie, scarabées et cylindres, outils et armes, ustensiles de la vie courante, etc.

En 1890-1891, le Palestine Exploration Fund réussit à engager Flinders Petrie pour réaliser à ses frais une fouille archéologique dans la région méridionale de Palestine. Après une courte reconnaissance, il jeta son dévolu sur le tertre de Tell el-Ḥésy, où il croyait reconnaître l'antique Lachis. Les conditions locales étaient alors très défavorables et, malgré d'utiles découvertes, le site se révéla moins rémunérateur que ceux de la vallée du Nil. Après quelques mois seulement, Petrie en abandonna l'exploration à l'un de ses disciples, l'Américain F. J. Bliss, et revint en Égypte, non sans avoir comme à son ordinaire publié le compte rendu précis de sa fouille palestinienne.

En 1897, par son mariage avec Miss Hilda Urlin, fort cultivée et dessinatrice d'art très distinguée, Flinders Petrie s'assurait la plus efficace et enthousiaste collaboratrice, et en 1905 la fondation de la *British School of Archaeology in Egypt* consacrait le succès de sa carrière. Aux fouilles hivernales s'ajoutaient, dès le début de l'été, l'enseignement de l'égyptologie à l'université de Londres, une exposition archéologique des trouvailles de la dernière campagne, d'innombrables conférences et articles dans des recueils variés, et à partir de 1913 la publication de la revue *Ancient Egypt*. La première guerre mondiale ne modifia ce rythme qu'en supprimant les fouilles et Flinders Petrie, qui atteignait soixante ans, redoubla d'activité professorale et de publications égyptologiques spécialisées. A la fin de 1919 seulement, il put rouvrir un chantier en Égypte. Moins que jamais il ne s'accommodait de la législation du Service des antiquités et, après cinq campagnes, d'ailleurs très fructueuses, estimant connaître la civilisation égyptienne depuis sa préhistoire jusqu'aux temps romains et hanté par le problème des Hyksos, il résolut de transporter ses recherches en Palestine, où le nouveau Service des antiquités fondé sous le mandat britannique lui faisait augurer des conditions plus avantageuses.

A l'automne de 1926, il inaugurait, dans le Sud-Ouest palestinien, la fouille de Tell Djemmeh qu'il estimait être la Gerâr biblique. En 1890, l'École naissante de Jérusalem n'avait pu prendre qu'un contact sommaire avec Flinders Petrie durant sa brève campagne à Tell el-Ḥésy; mais à trente-cinq ans d'intervalle sa renommée était devenue familière aux disciples du P. Lagrange et les attira promptement à T. Djemmeh. J'ai très à cœur de signaler qu'ils y furent accueillis avec une bienveillante sympathie dont l'École n'allait plus cesser de bénéficier. Plus à l'intérieur du Négeb, le site de Tell Fara', représentant par hypothèse Beth Pelet de la Bible, absorba les campagnes de 1928 et 1929; mais tandis qu'une équipe de ses jeunes collaborateurs en poursuivait la féconde exploration, Flinders Petrie attaqua en 1930 le grand tertre de Tell el-'Aǧǧūl, qu'il jugeait être le site primitif de Gaza et un centre considérable de la domination des Hyksos : double intuition confirmée par les sensationnelles découvertes de quatre campagnes successives. Une cinquième, prévue pour 1935, fut entravée par quelques démêlés avec le Département des antiquités, qui contraignirent Petrie à transporter son inlassable activité sur un territoire pour ainsi dire neutre, aux confins égypto-palestiniens. Dans deux campagnes, en 1935 et 1936, en bordure N.-O. du Gouvernement du Sinaï, il fouilla les dunes de Cheikh Zuweyid, où il localisait la ville grecque tardive d'Anthédon. En 1938, il reprenait enfin la fouille de Tell el-'Aǧǧūl, brusquement interrompue par les graves troubles politiques.

Immobilisé à Jérusalem, parmi de multiples activités littéraires, Flinders Petrie se persuada graduellement que la culture palestinienne dérivait d'une civilisation plus puissante, dont le foyer devait être cherché quelque part en Syrie septentrionale sous l'influence d'une grande civilisation asiatique. Durant les premiers mois de 1939, une vaillante prospection, accomplie dans une sorte de roulotte, avait mûri son dessein de tracer la ligne d'expansion par une chaîne de sondages archéologiques entre Palestine et Syrie. Au début de juillet, avant de m'absenter pour trois mois, j'allai prendre congé de lui. Son accueil fut, comme toujours, extrêmement bienveillant et au cours d'un long entretien je fus émerveillé de l'entendre exposer les tâches précises qu'il envisageait pour les huit à dix ans à venir. « Au-delà, je n'ai plus de projets », conclut-il, avec une souriante sérénité. L'automne suivant, la nouvelle guerre mondiale interdit mon retour, comme elle paralysa le programme de Sir Flinders Petrie et sans doute accéléra sa fin. La plume tomba de son inlassable main le 28 juill. 1942. Il avait quatre-vingt-neuf ans.

Il serait, je crois, hors de propos d'étaler ici son immense bibliographie : plus de cent volumes, pour la plupart in-4°, sans parler d'innombrables articles dispersés dans les recueils les plus divers. On en peut prendre un excellent aperçu dans sa pittoresque *Autobiographie*, pratiquement limitée à l'année 1931 et publiée sous le titre : *Seventy Years in Archaeology* (élégant in-8° de VIII-307 p., illustré de 25 excellentes planches photographiques, New York, Holt and C°, 1932).

Nombre de ses théories, les plus chères et essentiellement originales, ne semblent pas trouver aujour-

d'hui beaucoup d'adhérents. Citons par ex. ses convictions très décidées sur l'évolution de l'histoire, sur la chronologie longue, sur les relations d'Israël avec l'Égypte, sur divers problèmes d'histoire de l'art. Mais l'archéologie égyptienne, biblique et palestinienne demeurera longtemps tributaire de sa prodigieuse mine de découvertes. Pour les hommes de ma génération, la carrière scientifique enthousiaste et désintéressée de Sir Flinders Petrie assure à sa mémoire une persévérante admiration.

L.-H. VINCENT, O. P. (†)

PEUTINGER (TABLE DE). — La Hofbibliothek de Vienne conserve comme un de ses précieux trésors onze feuilles de parchemin connues sous le nom de *Table de Peutinger*. C'est une carte en couleurs du monde alors connu. Jusqu'en 1863, les onze feuilles constituaient un rouleau de 6 m 82 de long et de 0 m 34 de hauteur.

On entend parler parmi les érudits de cette carte en 1507, lorsque Konrad Meissel (Celtes Portucius), un humaniste viennois, relate qu'il a trouvé ce manuscrit dans une bibliothèque; il l'apporta à Augsbourg.

A la mort de Celtes en 1508, Peutinger devint héritier de ce document. On ne sait pas où Celtes a trouvé ce document, — endroit tenu caché pour des motifs plus ou moins avoués; — on suppose que ce fut à Spire, Worms, Colmar, Bâle ou Tegernsee. Publié pour la première fois par Welser à Anvers en 1598, en huit feuilles et dans une réduction 2/3. Cette édition est toujours précieuse parce que, depuis, le manuscrit s'est abîmé. En 1753, il y eut une nouvelle édition de Christophe von Scheyb. Malgré les nombreuses fautes qui la déparent quelque peu, elle reste la grande édition, jusqu'à celle de Konrad Miller (cf. *Bibliographie*).

Nous ne savons rien de l'auteur de la carte, car le titre fait défaut, le segment I ayant disparu. Mais on a, au cours des siècles, trace de ce document : d'abord en 670 par un géographe anonyme de Ravenne qui, décrivant la Terre, signale 37 fois : « ainsi dit le cosmographe romain Castorius ». Il avait encore eu sous les yeux le segment I de la carte de Peutinger. On se demande si son auteur ne serait pas ce Castorius. Le moine espagnol Beatus, auteur d'une carte datant de l'année 766, et Gervasius de Tilbury, chancelier d'Otton II, qui composa lui aussi une carte du monde, en 1211, ont connu tous les deux la table dite de Peutinger.

La date de composition de ce document remonte à la seconde moitié du IVe s. Les 3 grandes capitales qu'on y mentionne (Rome, Constantinople, Antioche) jouent un rôle politique à la fin du IVe s., soit qu'elles aient servi de villes-résidences pour l'empereur, soit qu'elles aient été seulement des villes importantes de l'Empire. Les traces chrétiennes qu'on signale ici et là dans les légendes de Rome, de Jérusalem, avec le mont des Oliviers, du désert de Pharan et du Sinaï, cadrent bien avec cette époque. Par ailleurs, la table révèle un auteur unique et ne semble pas avoir été le fruit d'une compilation opérée par divers auteurs.

La carte de la Palestine est reproduite aux sections IX et X. Elle porte relativement peu de noms de villes. Sur la côte, du sud au nord, on peut lire : Ascalone, Azoton (Esdud), Jamnia, Joppé, Appollonias (Arsuf), Cesaria, Thora (Tantura), Ptolomaïde. Ces villes sont reliées par une route marquée en rouge; les distances milliaires sont indiquées en chiffres romains. Les villes Ascalon, Césarée et Ptolémaïs sont représentées par deux tours. Une route reliait Césarée à Jérusalem *(antea dicta Herusalem, modo Helya Capitolina)* par Neapolis (Naplouse). Le mont des Oliviers *(Mons Oliveti)* est mentionné en face de la ville sainte. Une autre route dans la vallée du Jourdain mettait en relation Herichonte (Jéricho) et Tibériade par Scythopolis. Une route part de Jérusalem en direction du Sinaï *(Mons Syna)*. On relève les relais de Elusa, Oboda, Lysa, Gypsaria, Rasa, Addianum, Aila (Élath), Pharan. Une autre route part de Addianum et remonte jusqu'à Philadelphia (Amman) par Petra (Petris), Negla, Thornia, Rababatora. Elle n'est que la *via nova* construite par Trajan qui perpétuait d'ailleurs la Voie Royale de Num., XX, 17; XXI, 22. Comme on le voit, la Table de Peutinger a son utilité pour les géographes de la Bible, car elle est antérieure de deux siècles à la carte de Madaba.

BIBLIOGRAPHIE. — Art. *Peutingeriana*, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl. der klassischen Altertumswissenschaft*, 1405-1412. — Art. *Itinéraires* du *D.A.C.L.*, VII, 1865-1883. — A. Grenier, *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, IIe partie, t. I, p. 126-133. — Konrad Miller, *Itineraria romana*, Stuttgart, 1916; *Die Peutingersche Tafel*, Stuttgart, 1962. — Y. Aharoni, *Tamar and the Roads to Elath*, dans *Israel Exploration Journal*, 1963. 30-43. — La table de Peutinger, pour la partie Palestine, est reproduite dans l'*Atlas Yisrael*, Miklol mappot shel erets yisrael umedinat yisrael, Jerusalem, 1956.

M. DELCOR.

PHARISIENS. — PRÉLIMINAIRE : LES SOURCES (col. 1023-1027). — I. HISTOIRE. — *Période perse et début de la période grecque* (col. 1027-1033). — 1° Esdras : 1. Données bibliques; 2. Traditions rabbiniques. — 2° La « Grande synagogue ». — 3° Ben Sira : 1. Aspects antipharisiens; 2. Tendances sadocites. — 4° Siméon le Juste. — *Époque maccabéenne* (col. 1033-1038). 1° La crise maccabéenne. — 2° Les « Soferim ». — 3° Les « Ḥasidim ». — 4° Antigone de Socho. — *Les Asmonéens* (col. 1038-1046). 1° La formation des sectes : 1. Les Sadducéens; 2. Les Pharisiens; 3. Les Esséniens. — 2° Les Paires : 1. Généralités; 2. Première Paire : Yosé ben Yoézer et Yosé ben Yohanan; 3. Deuxième Paire : Yosua ben Perahya et Nittay d'Arbel. — 3° Jean Hyrkan (135-104) : 1. L'homme; 2. Rupture avec les Pharisiens; 3. Mesures diverses. — 4° Troisième Paire : Juda ben Tabbay et Siméon Ben Shatah : 1. Alexandre Jannée (103-76); 2. Salomé-Alexandra (76-67); 3. Emprise grandissante des Pharisiens sur le peuple. — *Période romaine* (col. 1046-1054). 1° Quatrième Paire : Shemaya et Abtalyon : 1. Aristobule II et Hyrkan II; 2. Hérode le Grand (37-4); 3. Boëthusiens; 4. « Bene Bathyra ». — 2° Cinquième Paire : Shammay et Hillel : 1. Menahem; 2. Hillel; 3. Shammay. — 3° Depuis Hillel et Shammay jusqu'en 70 : 1. Les événements; 2. Les écoles de Shammay et d'Hillel; 3. Déclin du prestige des prêtres et envahissement des Pharisiens.

II. ÉTUDE SYNTHÉTIQUE (col. 1054-1068). — *Organisation* (col. 1055-1057). 1° Le terme « Pharisiens ». — 2° Les Pharisiens comme parti. — 3° Les « Ḥaburoth ». — *Traits spécifiques* (col. 1057-1068). 1° Caractère laïc : 1. Évincement des prêtres; 2. Usage de la raison; 3. Les synagogues. — 2° La tradition : 1. Existence; 2. La tradition interprète de l'Écriture; 3. La tradition viole et supplante l'Écriture. — 3° La vie selon la Loi : 1. Primauté de la vie; 2. Légalisme; 3. Au-delà du légalisme; 4. Conclusion.

III. JÉSUS ET LES PHARISIENS (col. 1068-1100). — *Étude analytique : les différentes classes* (col. 1068-1075). 1° Les données des Évangiles : 1. Les prêtres; 2. Les Sadducéens; 3. Les scribes; 4. Les Pharisiens. — 2° Critique des sources : 1. Comparaison des quatre Évangiles; 2. La question d'authenticité. — 3° Les sept classes de Pharisiens. — *Étude synthétique* (col. 1075-1100). Préliminaire : originalité de l'enseignement de Jésus. 1° Les reproches mineurs : 1. Le reproche d'ostentation; 2. Les Pharisiens qui aiment l'argent; 3. Les Pharisiens qui dévorent les maisons des veuves; 4. L'orgueil. — 2° Justice insuffisante : 1. Le sabbat; 2. La dîme; 3. Le lavement des mains;

4. La purification des ustentiles; 5. l'intempérance; 6. La fornication; Conclusion : le légalisme. — 3° Le reproche d'hypocrisie : fausse justice subjective : 1. Les apparences de piété; 2. « Ils disent (enseignent) et ne font pas »; 3. L'hypocrisie; Conclusion. — 4° Le règne de la tradition : fausse justice objective : 1. La tradition et l'Écriture; 2. Les prosélytes; 3. L'honneur dû aux parents; 4. Le serment; 5. Le divorce.

IV. Les pharisiens et la mort de Jésus (col. 1100-1110). — *Préliminaire* (col. 1100). *Les Actes des Apôtres* (col. 1101-1103). 1° Les discours : 1. Pierre; 2. Étienne. — 2° Les persécutions : 1. Les Apôtres; 2. Étienne; 3. La communauté de Jérusalem; 4. Jacques. — 3° Paul : 1. Les faits; 2. Discours. — 4° Responsabilité des Sadducéens. — *Les Évangiles* (col. 1103-1110). 1° L'acheminement vers la mort : 1. Jésus en observation; 2. Le projet de mort; 3. Les annonces de la Passion; 4. Ministère en Judée. — 2° La Passion : 1. Les faits; 2. Scribes et Pharisiens; 3. Le procès de Jésus et le droit pharisien. — Conclusion. Bibliographie (col. 1110-1115).

Préliminaire : Les sources. — Puisque nous devons fournir, en tête, l'explication des abréviations et du système de citations utilisé pour la littérature rabbinique, nous en profitons pour donner, tout de suite, en même temps, les indications bibliographiques sur les sources autres que le *Nouveau Testament*.

1° Le *Document de Damas* : cité selon la page et la ligne du manuscrit (ainsi : *Doc. de Damas* IV, 2) d'après l'édition, avec traduction anglaise annotée, de Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*..., Oxford, 1954; 2e éd. 1958.

2° Les *œuvres de Flavius Josèphe* : texte critique de B. Niese, *Flavii Josephi opera*..., 7 vol., Berlin, 1887-1895; réimpression anastatique, Berlin, 1955. Traduction française sous la direction de Th. Reinach, *Œuvres complètes de Fl. Josèphe*..., 7 vol., Paris, 1900-1932 (« Publications de la Société des études juives »).

3° *La littérature rabbinique.* — Voici tout d'abord la liste, selon un groupement logico-historique, des textes utilisés, ainsi que des traductions existantes; il est fait mention du format quand il est autre que le in-8°. Pour chaque texte, on indique les abréviations et le système de référence employé; en finale de ce préliminaire, un tableau regroupera l'ensemble des abréviations, par ordre alphabétique.

1. *Mishna, Tosefta, Talmuds.* — *a)* La Mishna est citée par le titre du traité en abrégé, chapitre en chiffres romains, paragraphe en chiffres arabes; ainsi : *Sanh.* v, 2. On trouvera à la fin du préliminaire la liste alphabétique des traités du Talmud utilisés.

Texte, trad. allemande et commentaire : *Mischnaiot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung* (collaboration de plusieurs auteurs), Francfort-sur-le-Main, 6 vol., 1887-1933.

Texte et trad. anglaise annotée : Ph. Blackman, *Mishnayoth... Pointed hebrew text,... translation...*, 7 vol., Londres, 1951-1956. — En cours de publication, texte et trad. allemande : *Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung...*, coll. fondée par G. Beer et O. Holtzmann, dirigée actuellement par K. H. Rengstorf et L. Rost, Giessen puis Berlin, 1912 sq. ; 31 traités sur 63 sont parus, la publication ne suivant pas l'ordre de la Mishna.

Trad. anglaise en un vol. par H. Danby, *The Mishnah*..., Oxford, 1933.

Du traité *Aboth*, que nous avons largement exploité, plusieurs éd. et trad. ont paru depuis un siècle. Excellente éd. avec trad. anglaise annotée par C. Taylor, *Sayings of the Jewish fathers*..., 2 vol., 2e éd., Cambridge, 1897-1900. — Texte seul, avec notes en allemand, par H. Strack, *Pirke Aboth*..., Karlsruhe et Leipzig, 4e éd., 1915. — Trad. angl. avec commentaire par R. T. Herford, dans R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseud. of the O. T.*, II, Oxford, 1913, p. 686-714. — Dans l'édition des *Mischnaiot* de Francfort, vol. IV, p. 326-365 (y compris l'appendice *Kinyan Torah*). — Et dans la coll. de Berlin citée plus haut, le fasc. par K. Marti et G. Beer, 1927.

b) La Tosefta est citée par T., suivi du titre du traité, chapitre et paragraphe en chiffres arabes; ainsi : T. *Hul.* 2, 3.

Texte critique : M. S. Zuckermandel, *Tosephta nach den Erfurter und Wiener Handschriften mit Parallelstellen und Varianten*, Pasewalk, 1880; réimpression anastatique, Jérusalem, 1937. — En cours de publication : *Die Tosefta. Text, Übersetzung, Erklärung*, coll. dirigée par G. Kittel (†) et K. H. Rengstorf, Stuttgart, 1933 sq. (*Rabbinische Texte*, erste Reihe); une petite partie seulement est parue, la publication des fascicules ne se faisant pas suivant l'ordre de la Tosefta.

c) Le Talmud de Jérusalem est cité par J., suivi du titre du traité, chapitre en chiffres romains, paragraphe en chiffres arabes; ainsi : J. *Ber.* III, 5.

Texte : *Talmud Yerushalmi*..., 1 vol. in-fol., Krotoschin, 1866; réimpressions anastatiques, Berlin, 1920, New York, 1948.

Trad. française : M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem traduit pour la première fois*, 11 vol., Paris, 1878-1890; réimpressions anastatiques, Paris, 1932-1933, et, en 6 vol., Paris, 1960.

d) Le Talmud de Babylone est cité par la seule indication du titre du traité, suivi de la mention du folio en chiffres arabes, *a* indiquant le recto, *b* le verso; ainsi : *Yeb.* 13 *a*.

Texte : *Talmud Babli*..., Vilna, 1880-1886; reproduction anastatique, 20 vol. in-fol., New York, 1947-1948. — Texte un petit peu critique, avec trad. allemande : L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*..., 9 vol. in-fol., 1897-1935, vol. I-III, VII, Berlin, vol. IV-VI, VIII, Leipzig, vol. IX, La Haye. — Trad. allemande seule, en éd. minor : L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud... neu übertragen*, 12 vol., Berlin, 1929-1938.

Trad. anglaise abondamment annotée : *The babylonian Talmud... translated into english*..., sous la direction d'I. Epstein, 35 vol. (le dernier vol. : Index; chaque traité a, en outre, ses Index propres dans le cours de la série), Londres, Soncino Press, 1935-1952.

2. *Petits traités extra-mishniques.* — Ont été utilisés :

a) Les *Aboth de Rabbi Nathan* = *A. R. N.* Citation d'après le chapitre; ainsi : *A. R. N.* 16. Il y en a deux recensions. Lorsqu'il s'agit de la seconde recension, la chose est indiquée explicitement.

Texte critique : S. Schechter, *Aboth de Rabbi Nathan..., recensiones duas collatis variis... codicibus edidit*..., Vienne, Londres, Francfort-sur-le-Main, 1887; réimpression anastatique, New York, 1945.

Trad. anglaise de la première recension par J. Goldin, *The Fathers according to Rabbi Nathan translated from the Hebrew*, New-Haven, 1955 (*Yale judaica series*, X).

b) Le traité *Derek ereç zuta*, cité selon le paragraphe; ainsi : *D. E. Z.* 2. — Texte au t. XVI de la réimpression anastatique du Talmud de Babylone signalée plus haut.

c) Le traité *Gerim*, cité selon le paragraphe; ainsi : *Gerim* 3. — Texte dans le même vol. XVI.

d) Le traité *Soferim*, cité selon le chapitre et le paragraphe; ainsi : *Sof.* 12, 4. — Texte critique avec commentaire en allemand : J. Müller, *Masechet Soferim...*, Leipzig, 1878; ou M. Higger, *Masechet Soferim...*, New York, 1937.

3. *Midrashim tannaïtiques, plutôt halachiques.* — *a)* La *Mekhilta* sur le livre de l'*Exode* = *Mekh.* Elle est toujours citée selon le verset commenté; ainsi *Mekh.* sur Ex., XIII, 9.

α. La *Mekhilta* de Rabbi Ismaël, appelée tout court *Mekhilta.* — Éd. critique avec trad. anglaise par J. Lauterbach, *Mekhilta de-Rabbi Ishmael, a critical edition... with an english translation...*, 3 vol. in-12, Philadelphie, 1933-1935, réimpression, 1949. — Texte seul : H. S. Horovitz (†) et I. A. Rabin, *Mechilta d'Rabbi Ismael cum variis lectionibus...*, Jérusalem, 1960 (reproduction anastatique de l'éd. de Francfort-sur-le-Main, 1930-1931).

β. La *Mekhilta* de Siméon ben Yokkay; citée : *Mekh.* de Siméon ben Yokkay. — Texte : D. Hoffmann, *Mechilta de-Rabbi Simon b. Jochai... nach Handschriften und gedruckten Quellen reconstruirt...*, Francfort-sur-le-Main, 1905; et J. N. Epstein (†) - E. Z. Melamed, *Mekhilta d'Rabbi Shim'on b. Jochai. Fragm. in Geniza cairensi reperta...*, Jérusalem, 1955.

b) Le *Sifra* sur le livre du *Lévitique* = *Sa.* Citations soit selon la section et le paragraphe (ainsi : *Sa Beḥoqattay* 3), soit, plus souvent, selon le verset commenté (ainsi : *Sa* sur Lev., XIX, 2).

Texte : *Sifra debé Rab hu Sepher Torath Kohanim...*, édité par I. H. Weiss, publié par J. Schlossberg, Vienne, 1862, in-4°; reproduction anastatique, New York, 1946. Et L. Finkelstein, *Sifra or Torat Kohanim according to codex Assemani LXVI* [éd. en fac-similé], New York, 1956, in-4°.

Trad. allemande : J. Winter, *Sifra...*, Breslau, 1938 (*Schriften der Gesellschaft zur Förder. der Wiss. des Judentums*, XLII).

c) Le *Sifré* sur les *Nombres* = *S. Nb.* Citations d'après le paragraphe; ainsi : *S. Nb.* 42.

Texte critique : H. S. Horovitz, *Sifre ad Numeros...*, Leipzig, 1917 (*Corpus tannaiticum*, Sectio III, pars 3, vol. 1).

Trad. allemande commentée : K. G. Kuhn, *Der tannaitische Midrasch « Sifre zu Numeri » übersetz und erklärt*, Stuttgart [1933-]1959 (*Rabbinische Texte*, Zweite Reihe, Band III).

d) Le *Sifré* sur le *Deutéronome* = *S. Dt.;* cité d'après le paragraphe (ainsi : *S. Dt.* 27), plus rarement selon le verset commenté (ainsi : *S. Dt.* sur Deut., XVII, 5).

Texte : M. Friedmann, *Sifré debé Rab, der älteste halachische und hagadische Midrasch zu Numeri und Deuteronomium...*, Theil I [texte, notes et intr.], Vienne, 1864; reproduction anastatique s.l.n.d. — Pour les paragraphes 1-122 (= Deut., I, 1-XXII, 1), éd. critique de H. S. Horovitz (†) et L. Finkelstein, *Siphre zu Deuteronomium...*, Breslau, 1935-1938 (*Corpus tannaiticum*, Sectio III, pars 3, vol. 2).

Trad. allemande des paragraphes 1-54 (= Deut., I, 1-XI, 28) par G. Kittel, *Sifre zu Deuteronomium*, fasc. 1, Stuttgart, 1922 (*Rabbinische Texte*, Zweite Reihe); l'ensemble de la trad. allemande, dans cette collection, va être refait par H. Ljungman.

4. *Midrashim plus tardifs.* — *a)* Du *Midrash Rabbah* sur le Pentateuque et les cinq Megillot ont été utilisés : *Genèse Rabbah* = *Gn. R.; Lévitique Rabbah* = *Lév. R.; Nombres Rabbah* = *Nb. R.; Ruth Rabbah* = *Ruth. R.; Cantique Rabbah* = *Shir. R.; Ecclésiaste Rabbah* = *Qoh. R.* — Ce midrash est cité d'après le chapitre et le paragraphe (ainsi : *Gn. R.* 13, 2), plus rarement selon le verset commenté (ainsi : *Qoh. R.* sur Qoh., III, 5).

Texte : *Midrash Rabbah...*, 2 vol. in-fol., Vilna, 1896; ou *Midrash Rabbah...*, 5 vol., Jérusalem, 1957-1958 (vol. I : Gen.; vol. II : Ex. et Esther; vol. III : Lev. et Shir.; vol. IV : Num. et Ruth; vol. V : Deut., Lam. et Qoh.).

Pour *Gn. R.*, éd. critique : J. Theodor et Ch. Albeck, *Bereschit Rabba...*, 5 parties en 3 vol. in-4°, Berlin, 1912-1936 (*Veröffentlichung der Akademie für die Wiss. des Judentums*).

Pour *Lév. R.*, éd. critique : M. Margulies, *Midrash Wayyikra Rabbah...*, 5 vol., Jérusalem, Londres, New York, 1953-1960.

Trad. anglaise de l'ensemble du midrash : *Midrash Rabbah translated...*, sous la direction de H. Freedman et M. Simon, 10 vol., Londres, 1939; réimpression, 1951 (vol. I et II : Gen.; vol. III : Ex.; vol. IV : Lev.; vol. V et VI : Num. : vol. VII : Deut. et Lam.; vol. VIII : Ruth et Qoh.; vol. IX : Esther et Shir.; vol. X : Index).

b) Le midrash *Tanḥuma* sur le Pentateuque (= *Tanḥ.*) est cité selon la section et le paragraphe; ainsi : *Tanḥ. Wayyiqra* 3.

Il y en a deux recensions : une recension tardive, qui a eu plusieurs éditions, par exemple celle de Vienne, 1863; la recension ancienne : éd. critique de S. Buber, *Midrash Tanchuma...*, 3 parties en 2 vol., Vilna, 1885, reproduction anastatique, 2 vol., New York, 1946. Cette recension de Buber, qui a une numérotation différente des chapitres, est citée : *Tanḥ. B.*

5. Homélies dites *Pesikta* = *Pesik.;* on a utilisé seulement celle de Rab Kahana, appelée tout court *Pesikta.* Citée selon la page, *a* indiquant le recto, *b* le verso. — Texte dans S. Buber, *Pesikta...*, Lyck, 1868; 2e éd., Vilna, 1925. — Trad. allemande d'A. Wünsche, *Bibliotheca rabbinica...*, fasc. 31-32, Leipzig, 1885.

Traités du Talmud utilisés :

Ab. Zar.	= *Aboda Zara*	*Men.*	= *Menaḥoth*
Aboth		*Middoth*	
Arak.	= *Arakhin*	*Ned.*	= *Nedarim*
B. B.	= *Baba batra*	*Neg.*	= *Negaim*
B. M.	= *Baba meçia*	*Nid.*	= *Nidda*
B. Q.	= *Baba qamma*	*Pea*	
Beça		*Pesaḥ.*	= *Pesaḥim*
Ber.	= *Berakoth*	*Qid.*	= *Qiddušin*
Bik.	= *Bikkurim*	*R. H.*	= *Rosh hašana*
Eduy.	= *Eduyoth*	*Sab.*	= *Sabbath*
Erub.	= *Erubhin*	*Sanh.*	= *Sanhedrin*
Git.	= *Gittin*	*Shebi.*	= *Shebiith*
Hag.	= *Hagiga*	*Sheq.*	= *Sheqalim*
Hor.	= *Horayoth*	*Sota*	
Hul.	= *Hullin*	*Suk.*	= *Sukka*
Keth.	= *Kethuboth*	*Taan.*	= *Taanith*
M. Q.	= *Moed qatan*	*Terum.*	= *Terumoth*
M. S.	= *Maaser šeni*	*Yad.*	= *Yadayim*
Mak.	= *Makkoth*	*Yeb.*	= *Yebamoth*
Megil.	= *Megilla*	*Yoma*	

Ouvrages rabbiniques cités, outre la Mishna et le Talmud Babli :

A. R. N.	= *Aboth de Rabbi Nathan*
D. E. Z.	= *Derek ereç zuta*
Gn. R.	= *Midrash Rabbah* sur la *Genèse*
Gerim	
J.	= Talmud de Jérusalem
Lév. R.	= *Midrash Rabbah* sur le *Lévitique*
Mekh.	= *Mekhilta*
Nb. R.	= *Midrash Rabbah* sur les *Nombres*
Pesik.	= *Pesikta*
Qoh. R.	= *Midrash Rabbah* sur *Qohéleth*
Ruth R.	= *Midrash Rabbah* sur *Ruth*
S. Dt.	= *Sifré* sur le *Deutéronome*
S. Nb.	= *Sifré* sur les *Nombres*
Sa	= *Sifra* sur le *Lévitique*
Shir. R.	= *Midrash Rabbah* sur le *Cantique*
Sof.	= *Soferim*

T. = *Tosefta*
Tanḥ. = *Tanḥuma*
Tanḥ. B. = *Tanḥuma*, éd. Buber

Autres abréviations :

Billerbeck = H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, I-IV en 5 vol., Munich, 1922-1928 (réimpression anastatique, 1961), V-VI, *Indices*, Munich, 1956 et 1961.

Maître de Justice = A. Michel, *Le Maître de Justice d'après les documents de la mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique*, Avignon, 1954.

Schürer = E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, I, 5e éd., 1920 (reproduction anastatique de la 3e-4e éd., 1901); II, 4e éd., 1907; III, 4e éd., 1909; IV, Tables, 1911.

I. Histoire. — Les Pharisiens apparaissent sous le règne d'Alexandre Jannée (135-104). Mais il sera nécessaire de remonter jusqu'à Esdras et à son époque pour comprendre l'apparition du Pharisaïsme au second siècle, et ses caractères essentiels.

Après les progrès du Christianisme et la ruine de Jérusalem en 70 de notre ère, la réorganisation du Judaïsme à Yabné marque un tournant dans l'histoire du Pharisaïsme, qui va se transformer en Rabbinisme. Selon J. Podro, « le dernier Pharisien » serait rabbi Joshua ben Hananya, dont l'activité se situe à la charnière des deux premiers siècles (voir son livre : *The last Pharisee. The life and times of R. Joshua ben Hananyah, a first century idealist*, Londres, 1959).

Cela fait donc, en gros, pour les Pharisiens, deux siècles et demi d'existence.

I. La période perse et le début de la période grecque. — La personnalité d'Esdras dominera, en quelque sorte, toute l'histoire des Pharisiens.

1° *Esdras.* — La restauration postexilienne comprend trois actes principaux : la reconstruction du Temple sous Aggée; le relèvement des murailles de Jérusalem, attribué à Néhémie; la proclamation de la Loi, attribuée à Esdras. Il est probable que l'activité d'Esdras est postérieure à celle de Néhémie; A. Lefèvre, dans l'art. Esdras, *supra*, VI, 418-419, adopte cette solution. La mission d'Esdras peut se situer en 398.

1. *Données bibliques.* — Elles sont historiquement beaucoup plus solides que les données de la tradition rabbinique.

a) Esdras prêtre-scribe. — Esdras est tout à la fois prêtre et scribe *(sofer)*; on peut même écrire : prêtre-scribe, car les deux termes sont étroitement unis (Esdr., VII, 11; Neh., VIII, 9; XII, 26). Il symbolise dans sa personne l'union du sacerdoce et du laïcat qui est à l'origine de la restauration.

Mais parfois figure seulement l'appellation de scribe (Neh., VIII, 1, 4, 13; XII, 36). Dans Esdr., VII, 12 (« Esdras, le prêtre, scribe de la loi du Dieu des cieux »), « scribe de la loi du Dieu des cieux » semble son titre officiel; en Esdr., VII, 11, le Chroniste commente de la façon suivante ce titre : « Esdras, le prêtre-scribe, scribe des paroles ordonnées par Yahweh et de ses lois au sujet d'Israël » (cf. Esdr., VII, 6 : « Scribe versé dans la Loi de Moïse, qu'avait donnée Yahweh, Dieu d'Israël »). On voit que la fonction de scribe est prédominante par rapport à celle de prêtre.

Pour comprendre les rapports du sacerdoce et du laïcat à l'époque perse (cette question dominera toute l'histoire des Pharisiens), il faut se rappeler la situation du sacerdoce au retour de l'Exil. Elle est bien évoquée par H. Cazelles, dans son *Introduction* du fascicule des *Chroniques* de la *Bible de Jérusalem*, 2e éd., Paris 1961, p. 9 : « [Après l'Exil] l'autorité prépondérante à Jérusalem est celle du sacerdoce Sadocite : c'est celle de la famille du prêtre Sadoq, établi par David... Le livre d'Ézéchiel a consacré la prééminence exclusive des Sadocites (ch. XLIV), et la personnalité du grand prêtre Josué, qui revint d'exil dès le début et contribua au relèvement du Temple, fut pour beaucoup dans la reconnaissance de cette autorité. Cette dynastie sacerdotale sacrifia à l'esprit politique; son penchant pour les alliances locales, même par des mariages, lui attira l'hostilité des milieux fervents et de Néhémie. Elle ne sut pas non plus se garder indemne de tout esprit de lucre et de toute tiédeur religieuse. Aussi fut-elle en butte aux attaques des derniers prophètes, comme Malachie (I et II) et Zacharie (XI, 4 sq.; XIV, 20 sq.) ».

Esdras, prêtre, porte un intérêt indéniable à ce qui regarde le Temple (Esdr., VI, 1-18), les prêtres (VIII, 29), les lévites (III, 8, 10; etc.), les sacrifices (III, 1 sq.; VIII, 35), les prophètes (V, 1).

Mais, dans l'énumération de ceux qui reviennent de captivité, les laïcs (chefs de famille ou chefs du peuple) sont cités avant les prêtres et les lévites (Esdr., I, 5; VIII, 15; voir aussi VI, 16). Les anciens remplacent les lévites dans les travaux pour la reconstruction du Temple (Esdr., V, 5; cf. III, 8). Enfin, Esdras s'intéresse aux choses pour lesquelles les prêtres ne sont pas nécessaires : la célébration de la Pâque (Esdr., VI, 20), le jeûne (X, 6).

b) La Loi. — Esdras est avant tout l'homme de la Loi. « Il avait appliqué son cœur à étudier *(daraš)* la Loi de Yahweh, à la mettre en pratique, et à enseigner, en Israël, la loi et le droit » (Esdr., VII, 10). De la racine *daraš*, que nous venons de traduire par « étudier », vient le substantif *Midrash*, terme spécifique pour désigner l'interprétation de l'Écriture. On pourrait donc se demander si le verbe n'a pas, déjà ici, le sens d' « interpréter ».

L'œuvre essentielle d'Esdras fut la promulgation de la Loi. Il présida la grande assemblée au cours de laquelle la Loi fut lue et acceptée par le peuple, avec serment de s'y soumettre (Neh., VIII-X; la mention de Néhémie, dans ces chapitres, manque dans le texte grec; c'est une ajoute postérieure. Néhémie ne joue aucun rôle dans cette assemblée).

En Neh., VIII, 8, il est fait mention des lévites qui « lurent dans le livre de la loi de Dieu, en l'expliquant (ou : en la traduisant, verbe *paraš*), en en donnant le sens et en faisant comprendre la lecture » (ce verset 8 serait peut être à mettre au singulier, avec Esdras comme sujet, car, au verset 3, c'est Esdras qui lit). Dans Esdr., VIII, 16, il est question de deux « instructeurs » *(mebînîm)*; sans doute expliquent-ils la Loi.

Par ces textes, on saisit sur le vif le travail de traduction et d'explication de l'Écriture; c'est de ce travail que sortiront les Targumim et les Midrashim.

2. *Traditions rabbiniques.* — Puisque Esdras eut une aussi grande importance en Israël pour la Loi, il n'est pas étonnant que la tradition rabbinique l'ait exalté. « Jamais la Loi ne tomba dans l'oubli, dit un texte tannaïtique; Shaphân se leva en son temps (voir II Reg., XXII, 8-10), Esdras dans le sien et Aqiba à son heure » (*S. Dt.* 48).

Les rabbins attribuèrent à Esdras toute une activité sur la Bible et autour de la Bible. Il aurait muni d'un point diacritique certaines lettres dans dix passages du Pentateuque (*A. R. N.* 34; sur la valeur de cette donnée et sur la portée critique de ces points, on consultera les *Masoretische Untersuchungen* de L. Blau, Strasbourg, 1891).

Par ailleurs, Esdras aurait promulgé 10 ordonnances, énumérées dans *B. Q.* 82 *a*. Les deux premières se rapportent à l'étude de la Loi : lire un passage de l'Écriture à la prière du soir du Sabbat, également le lundi et le jeudi (probablement dans les réunions en synagogue). La troisième spécifie que le tribunal doit siéger le lundi et le jeudi. La quatrième et la cinquième sont relatives au Sabbat (laver les vêtements le jeudi; manger de l'ail le vendredi pour être mieux en état d'accomplir le devoir conjugal au Sabbat). Les quatre prescriptions suivantes intéressent les femmes : devoir de l'aumône, habits, toilette. La dixième concerne la pureté : obligation, pour le gonorrhéen, de prendre un bain rituel avant l'étude de la Loi (avant l'oblation dans Lev., xv, 16).

Certaines de ces ordonnances sont manifestement très tardives. Et il est impossible de savoir dans quelle mesure le zèle d'Esdras pour la Loi aurait pu être à l'origine de celles qui sont parmi les moins récentes.

2° *La « Grande Synagogue »*. — C'est la plus belle énigme de l'histoire du Judaïsme. Il est question, dans la littérature rabbinique, d'une « Grande *kenéseth* (assemblée, synagogue) »; plus exactement des « hommes de la grande *kenéseth* ». La plupart des textes qui en parlent sont, du reste, d'époque tardive, amoréenne.

Ces textes fixent leur existence à l'époque d'Esdras et à celle qui suivit. Ces gens auraient eu une grande activité, à la fois dans le domaine de la Bible (ils auraient « écrit » Ézéchiel, les douze petits prophètes, Daniel et Esther; corrigé le texte de la Bible), et dans l'élaboration de la tradition (ils l'auraient distribuée selon les trois disciples classiques : midrash, halakha, haggada; auraient fourni les grandes divisions à l'intérieur de la Mishna), ainsi que dans les institutions (mise en ordre des prières du *Shemoné Esré;* règles sur le repos sabbatique [les 39 travaux défendus], sur le mariage, etc.).

Dans l'ensemble, les auteurs israélites s'en sont tenus aux données rabbiniques, considérées comme historiques. Au XIX^e^ s., Kuenen affirma que cette « Grande synagogue » était le produit de l'imagination des rabbins, projetant dans le passé une constitution idéale répondant à leurs propres préoccupations. La plupart des historiens le suivirent.

Vers les années 1950, trois auteurs ont tenté de percer le mystère de leurs ancêtres d'après l'Exil. E. Bickerman (= Bikerman), *Viri magnae Congregationis*, dans la *Revue biblique* (= *R. B.*), LV (1948) p. 397-402, part du fait que les textes rabbiniques ne parlent jamais de « la Grande synagogue », mais toujours des « hommes de la Grande synagogue ». Il s'agit donc, dit-il, non pas d'une institution, mais de toute une génération : ceux qui sont revenus à Jérusalem avec Zorobabel et Esdras. Ils reçurent cette appellation parce qu'ils avaient réalisé « le grand rassemblement » annoncé par Isaïe, Jérémie, Ézéchiel.

Mais, quatre ans plus tard, ébranlé par la théorie de Finkelstein de 1950 dont il va être question, Bickerman changea d'opinion, dans son article sur *La chaîne de la tradition pharisienne*, dans *R. B.*, LIX (1952), p. 48, n. 2. La « Grande Synagogue » fut un concile général (pour le terme, voir I Macc., XIV, 28 : συναγωγὴ μεγάλη). C'était l'opinion de L. Finkelstein, *The Pharisees...*, 2^e^ éd., II, Philadelphie, 1940, p. 576, qui pensait, très précisément, à une assemblée convoquée par le grand prêtre Simon II, le héros de Ben Sira, vers l'an 200.

En 1950, Finkelstein, *The Pharisees and the Men of the Great Synagogue* (en hébreu; résumé en anglais, p. v-xv), New York, lança une explication entièrement nouvelle. Esdras et ses collaborateurs auraient fondé l'Ordre des *Ḥasidim*, ancêtres des Pharisiens; il aurait été dirigé par un Grand conseil, qui ne serait autre que la « Grande synagogue ». Une partie des Constitutions de cet Ordre nous sont parvenues dans Neh., IX-X.

Trois ans plus tard, S. Hoenig, *The Great Sanhedrin...*, Philadelphie, 1953, p. 131, rejeta la solution de Finkelstein. La « grande *kenéseth* », assemblée tout à la fois judiciaire, politique et administrative, selon Hoenig, se réunissait en de très rares occasions.

Malgré le silence de Josèphe (c'est le grand argument de ceux qui nient l'existence de la « Grande synagigue »), il est possible qu'elle ait existé. Il y a des anachronismes frappants dans les données rabbiniques à son sujet : l'ordonnance des prières du *Shemoné Esré* a dû se faire au temps de Gamaliel II, à la fin du I^er^ s. de notre ère; la division de la tradition en ses trois disciplines (midrash, halakha, haggada) est bien postérieure à l'époque perse, de même la fixation des 39 travaux défendus au Sabbat; certaines des halakoth attribuées à la « Grande synagogue » le sont à Aqiba dans d'autres textes rabbiniques. Mais, par ailleurs, quelques-unes des décisions ou sentences attribuées par les rabbins aux « hommes de la Grande synagogue » se trouvent également dans Neh., VIII-X.

La « Grande *kenéseth* » a pu exister. Mais nous sommes incapables de savoir sous quelle forme, incapables de dire en quoi exactement son activité a pu consister. Quant à l'hypothèse de Finkelstein de la fondation de l'Ordre des *Ḥasidim* par Esdras et ses collaborateurs, elle est sans fondement historique. Nous retrouverons les *Ḥasidim*, à l'époque grecque.

3° *Ben Sira*. — Il composa son œuvre, en hébreu, vers 180; elle a été traduite en grec, par son petit-fils, vers 130.

La doctrine de Ben Sira a largement alimenté les deux grands courants juifs qui se sont disputé la pensée et la conduite d'Israël une fois surmontée la crise hellénistique : les Pharisiens et les Sadducéens. La séparation des deux partis n'est pas faite au temps de Ben Sira; on n'en voit aucune trace dans son œuvre. La question se pose donc de savoir à quelle tendance, prépharisienne ou présadducéenne, il appartient.

1. *Aspects antipharisiens*. — *a)* Les rabbins ont exploité Ben Sira mais ne l'ont pas canonisé.

α. On trouve dans les écrits rabbiniques des mentions de Ben Sira et des citations explicites de son œuvre.

Le Talmud parle parfois *des* livres de Ben Sira (J. *Sanh.* x, 21; *Qoh. R.* 12,12; T. *Nid.* 4,1); plus souvent, *du* livre de Ben Sira (*Hag.* 13 *a; Nid.* 16 *b; Ber.* 11 *b*).

On cite certaines de ses sentences. Par exemple, Sir., XI, 1 est cité combiné à Prov., IV, 8, avec la formule : « Il est écrit dans le livre de Ben Sira » (J. *Ber.* VII, 2; *Ber.* 48 *a*). Après la citation de Prov., XV, 15 (« Tous les jours du pauvre sont malheureux »), on ajoute : « Ben Sira dit : Et aussi les nuits » (*Sanh.* 100 *b;* cf. *Yeb.* 63 *b*).

Dans quelques cas, il est cité comme appartenant à l'Écriture (*Hag.* 12 *a; Nid.* 16 *b*); il figure parmi les *kethoubim* (= hagiographes) (*B. Q.* 92 *b*).

Le plus souvent on se réfère à lui sans le citer explicitement (J. *Ber.* VII, 2; *Hag.* 13 *a; Nid.* 16 *b; Gn. R.* 8; 10; 73; *Tanḥ. Wayešallaḥ* 8, *Miqqeç* 10, *Ḥoqath* 1; *Lév. R.* 23).

A côté de ces citations explicites ou implicites, on trouve une foule de sentences parallèles.

β. Mais les rabbins n'ont pas canonisé le livre de Ben Sira. La question de sa canonicité n'a même

jamais été abordée, comme ce fut le cas des Proverbes, du Cantique des cantiques et de Qohéleth, avant leur admission au canon (*A. R. N.* 1).

Bien plus, il est cité parmi les livres à l'Index, dont la lecture exclut du monde futur celui qui la fait (J. *Sanh.* x, 1). C'est l'avis d'Aqiba ou de l'un de ses tenants. La règle posée n'a, du reste, pas été observée; les commentateurs disent que la défense vise la lecture publique et l'interprétation dans les exposés midrashiques!

Selon certains, Derenbourg par exemple, cette exclusion du canon serait due au fait que Ben Sira est un auteur trop récent (disparition de l'esprit prophétique), l'inspiration prophétique étant le fondement de la canonicité. Ce n'est probablement pas la raison. Si Ben Sira avait été représentatif du rabbinisme, les rabbins auraient bien trouvé une justification pour le canoniser (cf. le cas d'Esther). Ben Sira n'était pas dans la ligne des autorités qui ont décidé de l'appartenance de tel ou tel livre au recueil des livres sacrés; voilà pourquoi il n'a pas été reçu au canon juif.

b) La personnalité de Ben Sira et son œuvre ne sont pas conformes à l'idéal pharisien.

α. Cet idéal sera un laïcisme où le scribe, puis le rabbin, laïcs, se recrutent largement dans toutes les classes de la société, car l'enseignement est le grand moyen, pour tous, de parvenir aux charges élevées.

Ben Sira aurait peut-être été prêtre (s'il fallait en croire un manuscrit). En tout cas, il était de milieu aristocratique, et manifestait du dédain pour les classes laborieuses (Sir., xxxviii, 24-34).

β. L'idée d'une résurrection corporelle, enseignée par les Pharisiens, est étrangère à Ben Sira (cf. Sir., xvii, 27-30 et ailleurs).

Mais cette différence entre Ben Sira et les Pharisiens est un argument *a silentio;* il n'y a pas lieu d'en forcer la portée.

γ. La tradition rabbinique conçoit l'histoire d'Israël en fonction de l'étude de la Loi et de la pratique des préceptes. Elle présente certes quelques aspects dynamiques (développement, renouvellement); mais elle a principalement un caractère statique, puisque Abraham, déjà, a observé la Loi.

Le point de vue de Ben Sira est complètement différent. L'histoire d'Israël est celle de la continuité entre la prophétie et le culte du Temple. Par là s'explique la part considérable faite à Aaron (Sir., xlv, 6-22); elle est plus importante, matériellement, que celle faite à Moïse (xlv, 1-6). Aaron est non seulement prêtre, mais législateur.

Du Temple, les prêtres sont inséparables. Il est fait mention d'Éléazar (xlv, 23), l'ancêtre de Sadoq, dont se réclamait la famille sacerdotale régnante; de Phinées (xlv, 24), auquel en appellera l'auteur sadducéen de I Macc., ii, 54.

Selon cette perspective, l'omission d'Esdras dans la chaîne traditionnelle se comprend parfaitement; le grand homme de la restauration est Néhémie, qui a rebâti la ville, s'est occupé du culte et des lévites, parmi lesquels les chantres tiennent une place importante.

Dans une telle conception de la tradition, Esdras le scribe n'avait pas de place (sa qualité de prêtre avait sans doute été éclipsée).

δ. Le Messie classique, si l'on peut dire, c'est le Fils de David. De lui, Ben Sira fait un éloge en règle (xlvii, 2-11; cf. xlix, 4).

Dieu a laissé un rejeton à David, et un reste à Jacob (xlvii, 22). Cela s'adresse à Israël (cf. xlvi, 1), mais indirectement à David (cf. xlviii, 16).

C'est encore la même pensée dans le Psaume litanique intercalé, dans l'hébreu, après li, 12; mais, ici, David est à égalité avec les fils de Sadoq (cf. ℣. 8, 9, 14 de ce Ps.). Le sacerdoce et David sont associés dans un autre passage, mais avec une différence importante : l'héritage de David ne s'étend qu'à son fils; celui d'Aaron appartient à toute sa descendance (xlv, 24-25). David est en infériorité vis-à-vis du sacerdoce.

Enfin David disparaît. Il ne figure pas dans la prière eschatologique de xxxvi (Sept. xxxviii), 1-17; aucun messianisme davidique n'y apparaît. Aaron, par contre, y est en bonne place (℣. 17); l'objet de la restauration finale est Jérusalem et Sion, la ville et la montagne du Temple (℣. 13-14). C'est le Temple qui est destiné à une gloire éternelle (xlix, 12).

Telle une peau de chagrin, la figure du Messie davidique s'est peu à peu rétrécie dans Ben Sira, au point de disparaître complètement.

Les rabbins connaissent plusieurs Messies (Fils de David, de Joseph, etc.). Il y a même chez eux quelques échappées de messianisme sacerdotal (voir l'interprétation de Zach., iv, 14 par Siméon ben Gamaliel dans *A. R. N.* 34). Mais pour l'ensemble de leur tradition, le vrai Messie est le Ben David. Sur ce point, elle diffère essentiellement des vues de Ben Sira.

2. *Tendances sadocites.* — Pour une étude détaillée, on verra *infra* les articles Sadducéens et Siracide. Indiquons ici seulement l'essentiel, en traits rapides.

La plupart des auteurs rattachent Ben Sira aux sphères sadducéennes. Les documents de Qumrân ont fait connaître une littérature proprement sadocite, et il vaudrait mieux parler d'une appartenance de Ben Sira aux milieux sadocites. Mais n'y aurait-il pas eu, entre les milieux prépharisiens et les milieux sadocites, un tiers parti auquel se rattacherait Ben Sira?

Ben Sira, peut-être prêtre, s'intéresse en tout cas beaucoup aux prêtres, aux familles sacerdotales avec lesquelles il devait entretenir d'étroites relations. Par ailleurs, son idéal d'aristocrate fera la joie des Sadducéens.

On peut relever des affinités littéraires entre Ben Sira et la littérature sadocite; voir notre *Maître de Justice*, p. 97-98 (on pourrait compléter les indications qui sont données à cet endroit).

L'eschatologie de Ben Sira est proche de celle du *Doc. de Damas :* l'autre monde se réalisera sur terre. La secte sadocite attend le Messie d'Aaron et d'Israël; Ben Sira n'est peut-être pas étranger à l'élaboration de cette formule, unique dans les différentes traditions.

Selon Ben Sira, l'homme, et non pas Dieu, est responsable du péché; les Sadducéens, à la différence des Pharisiens, n'insisteront pas sur la Providence, sur la prédestination.

Sur les questions de divorce, de polygamie, d'observance des vœux, Ben Sira serait d'opinion sadocite, au moins en principe.

Apparemment, la question du calendrier oppose Ben Sira à la tradition sadocite. La secte, en principe, suit le calendrier solaire, celui des *Jubilés;* voir A. Jaubert, *La date de la Cène; calendrier biblique et liturgie chrétienne* (*Études bibliques*, série minor), Paris, 1957, p. 13-75. Ben Sira, par contre, suit le calendrier lunaire (cf. xliii, 6-8).

Certains auteurs, Epstein et Charles par exemple, ont supposé que les *Jubilés* pouvaient avoir un second calendrier. Et D. Barthélemy, dans *R. B.*, lix (1952), p. 216, n. 4, admet que le calendrier lunaire était le calendrier du peuple.

Nous pensons, en effet, qu'il y avait un double calendrier au temps de Ben Sira. Cette dualité serait

loin d'être un fait unique; il en existait un double à Ur, et sans doute ailleurs; voir N. Schneider, *Die Zeitbestimmungen der Wirtschaftsurkunden von Ur III*, Rome, 1936. S'adressant au peuple, et ne voulant pas prendre parti sur une question intéressant la halakha, Ben Sira s'est accommodé du calendrier lunaire.

4° *Siméon le Juste.* — La tradition pharisienne a retenu le nom d'un grand prêtre, Siméon le Juste; on dit qu'il appartenait « au reste de la *Grande synagogue* » (*Aboth* I, 2).

L'identification de ce Siméon le Juste est discutée. Certains, comme Strack et Grätz, l'identifient à Siméon Ier, grand prêtre vers 300, appelé « le Juste » par Josèphe (*Ant. Jud.*, XII, 2, 5 § 43). D'autres, beaucoup plus nombreux, voient en lui Siméon II (Simon II), petit-fils du précédent, dont Ben Sira fait l'éloge dans son ch. L, et qui vivait vers 200. Schürer, II, p. 419, et Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel...*, Breslau 1857, ne se prononcent pas. On peut voir d'autres identifications dans Schürer, *loc. cit.* (discussion de l'ensemble du dossier avec bibliographie, dans R. Marcus, *Œuvres de Josèphe*, de la « Loeb classical Library », VII [1943], p. 732-736; Marcus y voit Siméon II).

La sagesse semble bien être la position de Schürer, qui ne tranche pas entre Siméon Ier et Siméon II.

On peut se demander pourquoi la tradition pharisienne a adopté avec tant d'honneur ce grand prêtre. On peut mettre en avant deux raisons au moins. L'histoire était là, qui imposait cette présence et ce nom; et si les rabbins ne se considèrent pas comme esclaves de l'histoire, ils en respectent parfois l'essentiel. D'autre part, les Pharisiens ne se sont jamais fait scrupule de prendre leur bien là où ils le jugeaient bon.

Une seule sentence est attribuée à Siméon le Juste : « Sur trois choses repose le monde : sur la Torah, sur le culte (*ʿabodah*), sur la bienfaisance » (*Aboth* I, 2). Les rabbins se devaient de mettre en tête la Loi, la première et la plus excellente des créations de Dieu. Mais ils n'ont pas négligé le service divin; ils le mettent sur le même pied, semble-t-il, que la Torah. Le commentaire, dans *A. R. N.* 4, enseigne : « Aussi longtemps que le service du Temple est maintenu, le monde est une bénédiction pour ses habitants, et la pluie tombe en sa saison »; l'inverse est également vrai (voir Deut., XI, 13-15 et 16-17).

Il est intéressant de comparer cette sentence avec une similaire qui conclut le même chapitre Ier du traité *Aboth* : « Le monde repose sur trois choses : la Vérité, le Droit et la Paix » (cf. Zach., VIII, 16).

Les commentateurs ont tenté d'expliquer les divergences entre les deux aphorismes en rapportant le premier aux motifs de la création du monde et le second aux moyens de le maintenir debout. Quant à nous, nous y voyons une nette sécularisation de la pensée. Siméon le Juste appartient à une époque où le laïcat instruit (représenté par la Loi) est uni au sacerdoce (symbolisé par le Temple).

II. L'ÉPOQUE MACCABÉENNE. — 1° *La crise maccabéenne.* — De cette crise il suffira, ici, de noter les événements ou aspects les plus importants pour notre propos, celui de l'apparition de courants divers dans la vie du peuple juif.

Selon II Macc., I, 7; IV, 8-15, celui qui introduisit les mœurs hellénistiques à Jérusalem fut le grand prêtre Jason (174-171); selon Josèphe, par contre, (*Ant. Jud.*, XII, 5, 1, § 241), ce fut l'œuvre de Ménélas, qui succéda à Jason après l'avoir évincé du pontificat. Du côté syrien, l'hellénisation fut inaugurée par Antiochus IV Épiphane (175-164), surnommé Épimane (fou).

Son dessein était de faire un seul peuple de tout son royaume, et, par voie de conséquence, de supprimer la religion particulariste des Juifs. Pour réaliser ce but en Judée, il fallait faire deux choses : supprimer tout ce qui était juif, et d'abord les livres de la Loi, le Sabbat, la circoncision, le culte du Temple; installer les cultes étrangers, soit dans les localités, soit dans le Temple même, ce qui lui apparaissait l'essentiel.

Tous les non-Juifs se soumirent aux ordres d'Antiochus Épiphane. Un certain nombre de Juifs apostasièrent; ils forcèrent ceux qui étaient fidèles à se réfugier dans des cachettes et des refuges (I Macc., I, 53; il est possible que le premier exode des Sadocites date de cette époque).

Ce fut Mattathias qui prit la tête de la révolte. Il s'enfuit dans la montagne avec ses fils, pour se préparer à la lutte (I Macc., II, 28). Un certain nombre de Juifs, « en quête de justice et d'équité », descendirent au désert pour s'y établir avec leurs femmes, leurs fils et leurs bestiaux (I Macc., II, 29-30). Il s'agit maintenant d'un exode organisé, et, en principe au moins, définitif. Nous y verrions volontiers celui de la colonie sadocite (justice = *çédeq;* peut-être une mauvaise lecture pour *çadoq*) qui, après un stage dans le désert et d'autres pérégrinations (*Doc. de Damas* IV, 5-6), trouva un asile à Damas.

Alcime, investi (ou réinvesti) grand prêtre par Démétrius Ier Soter, un neveu d'Antiochus Épiphane (162-150), ne reçut pas le même accueil de la part de tous les Juifs. Judas Maccabée et ses compagnons refusèrent de le recevoir. Par contre, un groupe de scribes alla le trouver : les *Ḥasidim*, qui au début de la révolte s'étaient joints à Mattathias (I Macc., II, 42), acceptèrent de faire la paix avec lui (VII, 12-13), bien qu'il ne fût pas de la famille légitime, celle de Sadoq. Ils durent bien vite se repentir de cet accueil; en effet, Alcime en fit massacrer 60 (VII, 16).

Nous parlerons en détail de ces *Ḥasidim* au § 3° (*infra*, 1036). Constatons pour le moment l'importance de cette différence d'attitude vis-à-vis du grand prêtre Alcime, de la part de deux groupes (les *Ḥasidim;* Judas Maccabée et ses partisans) aussi zélés l'un que l'autre pour la Loi. L'opposition de Judas n'indique pas nécessairement qu'Alcime fût un prêtre hellénisant, bien qu'il se soit souillé au temps de la dissidence; à ce moment, en effet, la lutte de Judas avait plutôt un caractère politique; c'est ce qui explique la défection des *Ḥasidim* à l'égard de Judas. Sous le pontificat d'Alcime, les prêtres offraient dans le Temple les sacrifices rituels (II Macc., XIV, 31); mais Alcime était une créature du roi de Syrie, et son attitude vis-à-vis des *Ḥasidim* qu'il massacra, ainsi que son action contre le Temple, font soupçonner qu'il était du parti hellénistique.

Après Jonathan, autre fils de Mattathias, qui devint grand prêtre et écarta définitivement les dangers de l'hellénisme par l'écrasement de ses tenants, Simon Maccabée, son frère, acheva l'œuvre d'émancipation; il rendit le peuple juif entièrement indépendant du royaume de Syrie. Fondateur d'une nouvelle dynastie sacerdotale et politique, il reçut la charge de grand prêtre, de stratège et d'ethnarque (en 141).

Avec lui la dynastie des Asmonéens était fondée (sur le terme, voir *Middoth* I, 6 et ailleurs). Le peuple juif avait surmonté victorieusement la crise. La foi et la religion juives avaient remporté une victoire éclatante; au point de vue politique, l'indépendance était assurée. Mais ce triomphe et cette paix apparents cachaient des divisions intérieures qui furent à l'origine des trois groupements futurs : Pharisiens, Sadducéens, Esséniens.

2° *Les « Soferim »*. — Voir *infra* l'article SCRIBES.

A l'époque royale, le scribe était, à Jérusalem, un fonctionnaire de la cour. Dans les livres de Samuel et des Rois, le mot est toujours employé au singulier.

Après l'exil, les scribes (au pluriel, *soferim*) apparaissent dans les Chroniques. Ce sont des lévites, attachés au service du Temple (II Chr., XXXIV, 13 ; cf. I Chr., II, 55).

Esdras, comme on l'a vu plus haut, est *sofer* par excellence. On constate, avec lui, un tournant dans l'évolution du sens du mot. En Esdr., VII, 12 (« scribe de la loi du Dieu des cieux »), *sofer* veut dire sans doute encore « fonctionnaire ». Mais dans la retranscription que le Chroniste fait de cette appellation (Esdr., VII, 6 et 11), le mot désigne Esdras comme quelqu'un d'expert dans la Loi de Yahweh. Ce dernier sens va devenir prépondérant.

Cependant cette évolution est encore à peine ébauchée à l'époque d'Esdras et du Chroniste. Les collaborateurs d'Esdras qui l'aident pour expliquer la Loi ne sont pas appelés *soferim;* ce sont des lévites (Neh., VIII, 7; Esdr., VIII, 16 « instructeurs »). En Neh., XIII, 13, il est question d'un *sofer* laïque, mais il a une besogne d'intendance.

La tradition rabbinique s'est plue à se représenter le travail des *Soferim* comme très intense déjà au temps d'Esdras. Elle leur attribue une activité biblique et parabiblique considérable. C'est là l'expression de la même tendance qui attribue tout un travail légendaire à Esdras lui-même.

A l'époque perse et au début de l'époque grecque, le magistère exécutif était encore composé sinon en exclusivité, du moins en majorité, de prêtres. A cette date, les Sages, élément laïc, s'affirmaient de plus en plus. « L'Ecclésiastique (Sir., XXXVIII, 33-XXXIX, 11; cf. XXXIII, 16-19) nous a parlé de ces assemblées [ἐκκλησίαι] où s'interprétaient les lois et où s'élaboraient les sentences de Sagesse, où se discutaient parfois les plus graves problèmes philosophiques et théologiques. Ben Sira en fut un membre assidu. Qohéleth en avait été l'un des plus illustres maîtres, sinon le fondateur » (E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1912, *Intr.*, p. 168).

D'après les sentences que ces Sages nous ont laissées, ils apparaissent avant tout comme des haggadistes, c.-à-d. des spéculatifs, et non comme des halakhistes, c.-à-d. des juristes, comme le seront les *Soferim* chez les Pharisiens. De plus ils sont appelés Sages *(Ḥakamim);* ce sera le titre donné aux grands rabbins de l'époque asmonéenne. Cependant, il est aussi question de scribe (Sir., XXXVIII, 24). D'autre part, à cette époque surtout, la distinction entre haggada et halakha n'était pas tranchée; ces Sages parlent de questions de justice sociale par exemple.

Chez Ben Sira (prêtre ?), on ne trouve aucune opposition entre sacerdoce et laïcat. Avant l'Exil, la Loi était uniquement l'affaire des prêtres. A partir d'Esdras, le laïcat aura, petit à petit, un rôle grandissant soit dans le développement apporté aux prescriptions légales, soit dans leur enseignement et leur application dans le peuple. Mais avant l'époque maccabéenne, ce rôle est encore limité, et il n'y a pas de rivalité entre prêtres et scribes. Ils travaillent ensemble à l'édification de la tradition. Comme le dira le *Doc. de Damas* VI, 2-3 : « Dieu a fait lever d'Aaron des hommes intelligents et d'Israël [= le peuple] des hommes sages pour creuser les fondations de la Loi ».

Dans la charte accordée aux Juifs par Antiochus III après sa victoire sur les Égyptiens (198), il est question des « scribes (γραμματεῖς) du Temple » de Jérusalem (*Ant. Jud.*, XII, 3, 3, § 142). Ils constituent un groupe bien délimité, jouissant, comme les prêtres et les chanteurs, de l'exemption de certains impôts. C'est la première mention historique d'une classe de scribes, de *soferim*. Ils sont encore, à cette époque, rattachés au Temple.

3° *Les « Ḥasidim »*. — Dans l'A. T., dans les Psaumes en particulier, il est souvent question des *ḥasidim* (pieux). Mais rien ne permet, semble-t-il, de faire l'identification entre eux et le groupe de Assidéens *(Ḥasidim)* dont parlent les livres des Maccabées.

Ces *Ḥasidim* (transcription hellénisée : Ἀσιδαῖοι, Assidéens) des temps maccabéens apparaissent dès le début de la révolte. Peu après la levée de Mattathias, s'adjoignit à lui « συναγωγὴ Ἀσιδαίων » (I Macc., II, 42). On traduit ordinairement : « la congrégation des Assidéens »; par cette traduction, on laisse entendre deux choses : d'une part, l'ensemble des Assidéens formait une communauté organisée; d'autre part, cette communauté, en totalité, se rallia à Mattathias pour engager la lutte par les armes.

Mais cette traduction « congrégation » n'est pas certaine. En effet, dans I Macc., VII, 12, il est question de « συναγωγὴ γραμματέων », d'un « groupe » de scribes. Pourquoi ne pas choisir la même traduction de συναγωγή en II, 42? C'est ce que fait A. Guillaumont dans la *Bible* de Dhorme, édition de la Pléiade. L'accueil fait à Mattathias ne fut donc que le fait d'une partie des *Ḥasidim;* cela semble bien cadrer avec les autres éléments fournis sur les *Ḥasidim* par les livres des Maccabées.

Par la suite, comme on l'a vu plus haut, ces *Ḥasidim* se séparèrent de Judas Maccabée pour s'entendre avec le grand prêtre Alcime (I Macc., VII, 11-13); mais ce dernier en fit bientôt massacrer soixante (*ꝟ.* 16).

Ce dernier fait montre que l'unanimité ne devait pas régner au sein des *Ḥasidim* (on peut penser que la décision brutale d'Alcime d'en mettre à mort quelques dizaines a dû être la réponse à une attitude peu favorable de certains vis-à-vis du grand prêtre). Il devait y avoir des tendances diverses dans l'attitude envers Alcime, et par le fait même envers Judas Maccabée. Ni au début, ni par la suite dans le déroulement de la lutte, les *Ḥasidim* n'apparaissent comme un bloc monolithique. Tout cela justifie, semble-t-il, la traduction « un *groupe* d'Assidéens » en I Macc., II, 42.

Il n'y a pas à invoquer contre cette façon de voir le témoignage de II Macc., XIV, 6 (déclaration d'Alcime à Démétrius) : « Ceux d'entre les Juifs appelés Assidéens, et à la tête desquels est Judas Maccabée... » En effet, cette notice est inexacte : Judas ne fut jamais le chef des *Ḥasidim* en tant que tels.

Une chose est certaine : les *Ḥasidim* existaient avant le soulèvement maccabéen. Sur la date de leurs origines, on en est réduit aux conjectures. Les opinions varient entre l'époque d'Esdras (selon Finkelstein : comme on l'a vu dans le paragraphe sur la « Grande synagogue », il pense que l'Ordre des *Ḥasidim* fut fondé par Esdras et ses compagnons) et l'an 200. L'ensemble des auteurs mettent leur apparition en rapport avec l'infiltration de l'hellénisme en Palestine; il semble bien, en effet, que ce mouvement soit une réaction contre le danger grec, en faveur de la pureté et de la sainteté de la Loi (cf. I Macc., II, 42 : « dévoués à la Loi »). L'origine des *Ḥasidim* doit donc se placer entre 325 et 200.

Les *Ḥasidim* qui se rallient à Mattathias sont dits « hommes vaillants » (trad. Guillaumont) (I Macc., II, 42); cette expression doit correspondre à *gibborim ḥail*. Ce sont par conséquent des soldats; ces *Ḥasidim* apparaissent quelque peu analogues aux Templiers. Mais rien ne permet d'avancer que tous les *Ḥasidim*,

à cette époque, combattirent par les armes; ni, surtout, d'affirmer que cet idéal militaire aurait été l'une des composantes du mouvement à son origine.

Beaucoup plus certaine par contre semble être, dès les débuts du mouvement, la liaison entre *Ḥasidim* et scribes. Dans I Macc., VII, 12-13, des scribes paraissent bien être les intellectuels, les docteurs des *Ḥasidim*. C'est sur ce rapport entre scribes et « pieux » que nous aimerions être renseignés concrètement au moment de l'apparition du mouvement. Depuis Esdras, le zèle pour la Loi est l'une des caractéristiques essentielles de tous les Juifs pieux, spécialement des scribes qui, à l'époque grecque, commencent à avoir une certaine importance. C'est ce zèle pour la Loi qui aura été la raison de l'apparition des *Ḥasidim;* les scribes, des scribes ne purent pas y être étrangers.

4° *Antigone de Socho.* — Ce paragraphe sur Antigone aurait dû être mis un peu plus haut, car il a probablement vécu avant l'époque des Maccabées. Nous l'avons placé ici car les données relatives à Antigone vont conduire à l'examen des divergences entre Pharisiens et Sadducéens, divergences qui apparaissent, pour l'historien, sous Jean Hyrkan.

Dans la tradition pharisienne, au chapitre Ier de *Aboth*, Antigone se présente après Siméon le Juste. Il est difficile de préciser à quelle époque il vécut. La sentence qui lui est attribuée indique, comme on va le voir, une influence stoïcienne (pratiquer la vertu pour elle-même); par ailleurs son nom, chose curieuse, est lui aussi grec. Il est le seul parmi les Sages pharisiens à porter un nom grec. Selon Grätz, *Geschichte der Juden...*, II, 2e partie, 2e éd., Leipzig, 1878, p. 229, ses parents lui auraient donné ce nom en souvenir du général macédonien Antigone, qui se serait montré favorable aux Juifs de Palestine en 315-313.

Nom et maxime indiquent une époque où l'hellénisme était influent en Palestine.

La maxime qui lui est attribuée en comprend en réalité trois; c'est le cas de nombreuses maximes de Ben Sira, et, par la suite, de plusieurs de celles des Paires : « Ne soyez pas comme des serviteurs qui servent leur maître en vue (litt. sous la condition) de recevoir la ration fixée. Mais soyez comme des serviteurs qui servent leur maître, mais non dans l'intention de recevoir la ration. Et que la crainte de Dieu soit sur vous » (*Aboth* I, 3).

Nous avons traduit *peras* par « ration fixée »; le terme vient du verbe *paras*, « diviser ». Selon E. Bickerman (= Bikerman), *The maxim of Antigonus of Socho*, dans *The Harvard theological review*, XLIV (1951), p. 153-165, *peras* désigne non pas le salaire (comme on traduit couramment) mais la mesure, la portion, la ration mensuelle de nourriture de l'esclave, le *demensum* des Latins.

L'ensemble des sentences rabbiniques sur le travail invite à travailler par attrait de la récompense; elles insistent sur l'idée de mérite. Par contre, la pensée sadducéenne en fait abstraction. La deuxième partie de la maxime d'Antigone se rapprocherait donc de cette pensée sadducéenne. Ce que confirme la troisième partie : la crainte de Dieu comme motif d'action est une idée authentiquement sadducéenne.

A. R. N. 5, qui reproduit la sentence, a rajouté en finale : « ...en sorte que votre récompense soit doublée dans le monde futur ». Ainsi se trouve réintroduite l'idée de récompense et de vie future. La maxime devient alors pharisienne!

Commentant la sentence, *A. R. N.* 5 donne la notice suivante : « Antigone de Socho avait deux disciples qui étudiaient continuellement ses paroles. Ils les enseignèrent à leurs disciples, et ceux-ci aux leurs. Ces derniers la soumirent à un examen plus étroit et se posèrent la question : Qu'ont pensé nos pères de prononcer cette sentence? Est-ce qu'un ouvrier accomplit son travail sans recevoir son salaire le soir? Si nos pères avaient cru qu'il y a une autre mort et une résurrection des morts, ils n'auraient pas parlé de cette façon. — Ils se levèrent donc, et se séparèrent de la Loi. Et d'eux sortirent deux sectes, les Sadducéens, appelés du nom de Sadoq, et les Boëthusiens, appelés du nom de Boëthos. Ils se servaient d'ustensiles en argent et en or pendant toute leur vie, non pas qu'ils fussent vaniteux; mais les Sadducéens disaient : C'est une tradition chez les Pharisiens de se mortifier dans ce monde; mais dans le monde futur, il n'y a rien à avoir pour eux ».

Cette notice a été considérée par nombre de critiques comme une pure légende. Elle contient en effet des anachronismes patents : les Boëthusiens n'apparaissent qu'au temps d'Hérode le Grand; par ailleurs, comme on le verra, ce sont les Pharisiens qui sont vraiment les « Séparés », et non les Sadducéens.

D'autre part, s'il est vrai que la croyance à la vie future et à la résurrection est l'un des points où les deux doctrines pharisienne et sadducéenne se contredisent le plus violemment, cette divergence de fond ne fut nullement la cause de la séparation des deux courants.

Quant à l'indication sur la date de la séparation (troisième génération de disciples après Antigone), elle aurait plus de chances d'avoir une valeur historique. C'est en effet sous Jean Hyrkan que la rupture nous apparaît pour la première fois.

III. Les Asmonéens. — 1° *La formation des sectes.* — Selon les rabbins, le Pharisaïsme est aussi vieux que le monde, puisque Adam fut créé la veille du Sabbat afin qu'il commence sa vie par l'accomplissement des préceptes (J. *Sanh.* IV, 9; *Sanh.* 38 *b*).

Dans la tradition rabbinique, ce qui caractérise l'antiquité du Pharisaïsme c'est surtout l'affirmation de l'existence des maisons d'études dans les temps les plus reculés (ainsi déjà à l'époque de Sem le patriarche).

Mais revenons à l'histoire. Après l'Exil de Babylone, au moment de la rédaction définitive du Pentateuque, il se trouva que certaines lois ne furent pas consignées par écrit; elles restèrent lois orales. Comme on le verra, c'est l'attitude différente vis-à-vis des lois orales qui distingue le plus fondamentalement Pharisiens et Sadducéens. Mais c'est un anachronisme d'affirmer que cette divergence d'attitude par rapport à la tradition orale entraîna, dès l'époque perse, l'apparition des Pharisiens. C'est pourtant ce que fait S. Zeitlin, *The Pharisees; a historical study*, dans *The Jewish quartely review*, LII (1961-1962), p. 97-129 (pour la présente question, p. 99-108).

C'est après avoir noté l'alliance de Jonathan avec les Spartiates (I Macc., XII, 5-18) que Josèphe fait, en passant, la constatation suivante : « En ce temps-là, il y avait trois sectes (αἱρέσεις) de Juifs... : une de Pharisiens, une autre de Sadducéens et une troisième d'Esséniens » (*Ant. Jud.*, XIII, 5, 9, § 171).

Selon Josèphe, les sectes existeraient donc dès 150 avant notre ère. En fait, il ne parle explicitement des Pharisiens que plus tard, sous la judicature de Jean Hyrkan; et avant cette période d'Hyrkan, il ne fait jamais mention des Sadducéens, encore moins des Esséniens.

Écrivant pour les Romains, Josèphe présente les trois groupes comme des sectes philosophiques, semblables à celles qui se disputaient l'*intelligenzia* de Rome. Il y a quelque chose d'exact dans cette

présentation; ce sont, en effet, des conceptions différentes, sacerdotale et séculière, qui s'opposaient : ces tendances étaient représentées par les prêtres et les scribes laïcs.

1. *Les Sadducéens.* — Au temps de Jonathan et de Simon Maccabée, il est question, à plusieurs reprises, des prêtres (I Macc., XII, 6; XIV, 28, 41, 44). Il s'agit d'une classe de prêtres.

Seraient-ce les Sadocites? C'est peu probable. Onias IV, le dernier fils d'Onias III, était parti en Égypte fonder le temple de Léontopolis. Quant aux supporters de la famille de Sadoq, les *bene Sadoq*, ils s'étaient réfugiés au désert pendant la persécution. A notre avis, ils allèrent ensuite à Damas; là, après une crise à l'intérieur de ce groupe (cf. *Doc. de Damas* XX, 2-6), les tièdes rentrèrent en Palestine, les courageux allèrent retrouver à Qumrân les premiers exilés de la persécution maccabéenne; voir notre article sur *La secte des fils de Sadoq et les Esséniens*, dans la *Revue diocésaine de Tournai*, XIV (1959), p. 257-282.

Les prêtres dont il est question dans I Macc. sont donc des prêtres d'autres familles que celle de Sadoq. Certains de la famille de Sadoq ont pu s'y ajouter, en se ralliant avec eux aux Asmonéens, de plein gré ou plus ou moins forcés par les circonstances (I Macc., XIV, 44 indique clairement la présence, parmi le clergé, de réfractaires envers Simon Maccabée).

Dans ses autres notices sur les Sadducéens, Josèphe les désigne comme étant le parti des prêtres. Nous pouvons donc considérer les prêtres dont parle I Macc. comme étant à l'origine du groupe sadducéen. Bien que séparés des Sadocites, en particulier par leur ralliement aux Asmonéens, ils ont conservé leur doctrine, qui était celle des prêtres en général. Cela explique que l'on retrouve tant d'affinités, surtout dans le domaine de la halakha, entre les Sadducéens et le *Doc. de Damas*. Un certain nombre d'auteurs ont rapproché, par conséquent, le groupe du *Doc. de Damas* et les Sadducéens. On verra une liste très fournie des opinions dans H. H. Rowley, *The Zadokite fragments and the Dead Sea scrolls*, Oxford, 1952, p. 79-80 et notes. Retenons ici en passant, pour l'explication sadducéenne : Israël Lévi, qui intitule le *Doc. de Damas* « un écrit sadducéen » (*Un écrit sadducéen antérieur à la destruction du Temple*, dans la *Revue des études juives*, LXI [1911, I], p. 161-205; LXIII [1912, I], p. 1-19); J. Lauterbach, *The Sadducees and Pharisees...*, article de 1913, Mélanges K. Kohler, Berlin, reproduit dans ses *Rabbinic essays*, Cincinnati, 1951, p. 23-48; R. Leszynsky, *Die Sadduzäer*, Berlin, 1912, p. 142 sq.

Mais d'autres rapprochent des Pharisiens le *Doc. de Damas* et sa communauté; voir dans H. H. Rowley, *op. cit., ibid.*, qui donne également bien d'autres identifications proposées. Retenons ici pour l'explication pharisienne : L. Ginzberg, *Eine unbekannte jüdische Sekte*, I, New York, 1922, p. 375; M. Delcor, *Essai sur le Misdrash d'Habacuc*, Paris, 1951, p. 69 sq.; S. W. Baron, *Histoire d'Israël...*, trad. française, II, Paris, 1957, p. 1067, n. 60; Ch. Rabin, *Qumran Studies*, Oxford, 1957; et peut-être J. T. Milik.

2. *Les Pharisiens.* — Avec les Sadducéens, nous tenons une des sectes indiquées par Josèphe, celle qui, chronologiquement et logiquement, doit venir en tête, car elle représente la continuité de la plus ancienne tradition.

Les Pharisiens sont, en effet, un parti de sécession, tel qu'il apparaîtra sous Jean Hyrkan. Il est impossible de le retrouver (au moins à l'état inchoatif) dans les données de I Macc. A cela rien d'étonnant, car ce livre émane du milieu sadducéen.

Malgré les recherches qui, depuis cent ans, et les premiers travaux de pionnier de Geiger, se poursuivent sur les Pharisiens et les Sadducéens, l'origine et la formation du mouvement pharisien restent encore actuellement très obscures.

On présente ordinairement les Pharisiens comme les continuateurs des *Ḥasidim* (Assidéens) de l'époque maccabéenne. Cette filiation est fort plausible. Mais d'une part, aucun élément précis ne permet d'en délimiter la nature exacte; d'autre part, comme on l'a vu plus haut, ces *Ḥasidim* des temps maccabéens ne devaient pas être un bloc monolithique, et il est possible que leur idéal se soit continué dans d'autres groupements que celui des Pharisiens. Certains, par exemple, mettent un lien entre *Ḥasidim* et Esséniens; quelques-uns pensent même à un rapport entre *Ḥasidim* et Sadducéens.

En ce qui concerne le passage des *Ḥasidim* aux Pharisiens, on peut noter quelques positions ou orientations communes : même zèle pour la Loi; même méfiance, dans certains cas, pour les Asmonéens et auparavant pour les Maccabées (les *Ḥasidim* qui se sont séparés de Judas Maccabée); même rapport organique avec les scribes.

Outre l'existence des *Ḥasidim*, l'apparition des Pharisiens a été favorisée d'une part par le développement de la classe des scribes, d'autre part par l'accroissement de la tradition orale (les deux facteurs sont du reste en liaison l'un avec l'autre).

Enfin, si paradoxal que cela puisse paraître à première vue, l'influence hellénistique ne fut sans doute pas étrangère à l'apparition des Pharisiens. Une chose est certaine : une fois dominée la crise maccabéenne, cette influence se fit sentir très largement en Palestine. Quand on en parle, on pense tout de suite, et surtout, aux Sadducéens. Mais si l'on songe à la confiance que les Pharisiens eurent dans la raison, au grand développement qu'ils donnèrent à l'étude et à l'enseignement, on est conduit à voir là une influence grecque, qui s'est peut-être manifestée dès les débuts du mouvement.

3. *Les Esséniens.* — Voir *infra* l'article QUMRAN; l'article ESSÉNIENS, *supra*, II (1934), col. 1109-1132 ne présente plus guère d'autre intérêt que celui de l'examen des sources non qumraniennes.

Quelles sont les attaches historiques de ce groupement? C'est le grand mystère de l'histoire juive de cette époque.

Josèphe ne fait aucune mention d'un lien entre les Esséniens et les *Ḥasidim* (les deux noms, du reste, semblent différents). Il est impossible d'y trouver des allusions dans I Maccabées.

Josèphe indique qu'ils ont depuis toujours pratiqué les mêmes observances; cela amène peut-être à penser que, dès le début, ils étaient organisés en communauté. Quant à voir dans celle-ci un regroupement des *bene Sadoq*, cela nous paraît invraisemblable. A cette hypothèse s'oppose non seulement la différence des noms, mais surtout des doctrines et des institutions; l'élément sacerdotal domine chez les Sadocites, alors que les Esséniens sont très imprégnés d'esprit laïc.

Dans les textes de Qumrân, il est question, à plusieurs reprises, de ceux « qui recherchent les choses agréables, flatteuses » *(doreše ḥalaqoth)* : *Hymnes* II, 15, 32; IV, 10; *Commentaire de Nahum* (grotte 4) I, 2, 7 (texte dans le *Jour. of Bib. Lit.*, LXXV [1956], p. 89 sq.); II, 2, 4; III, 3, 6-7 (texte dans le *Jour. of semitic studies*, VII [1962], p. 304-305); *3° commentaire d'Isaïe* 10 (grotte 4, texte dans le *J. B. L.*, LXXVII [1958], p. 218 sq.); *Doc. de Damas* I, 18.

Dans tous ces textes, il s'agit d'adversaires de la secte. Il est probable que ce sont les Pharisiens. Et l'on a peut-être, dans cette expression, un jeu de

mots sur l'une des réalités essentielles de la vie des Pharisiens, la halakha, les halakoth (choses flatteuses = *ḥalaqoth*). Sur le *Commentaire de Nahum* voir l'étude d'A. Dupont-Sommer dans le *Journal des savants*, 1963, p. 200-227, reprise de façon plus détaillée dans *Semitica*, XIII (1963), p. 55-88; cf. aussi S. B. Hoenig, *Dorshé ḥalakot...*, dans *J. B. L.*, 83 (1964), p. 119-138.

2° *Les Paires.* — 1. *Généralités.* — On désigne sous ce nom *(zugoth)* les anciennes autorités rabbiniques dont l'activité s'étend depuis la fin (?) de la crise maccabéenne jusqu'aux approches de notre ère; on leur a donné ce nom car elles sont citées par deux, par paires. Il y en a cinq; elles sont énumérées dans *Aboth* I (cf. *A. R. N.* 6-13) avec les sentences attribuées aux sages qui en font partie.

Selon *Hag.* II, 2, dans chaque Paire, l'un est *nasi* (chef), l'autre est *'ab beth din* (président, — litt. père, — du tribunal).

On connaît la fameuse opposition de tendances entre Hillel le progressiste et Shammay le conservateur; il s'agit là de la dernière Paire. Il est possible que cette dualité de tendances aux alentours des débuts de notre ère ne soit pas un phénomène nouveau dans la vie des Pharisiens; il se pourrait qu'elle ait toujours plus ou moins existé. C'est ce qui expliquerait, à chaque génération, la présence de deux autorités en même temps, chacune étant le chef d'une tendance.

Selon L. Finkelstein, *The Pharisees and the Men of the Great Synagogue*, New York, 1950, dans le résumé en anglais, p. IX-XI, c'est selon l'attitude vis-à-vis du sacerdoce que se serait faite la différenciation des deux tendances. Avant la séparation d'avec les grands prêtres, il n'y aurait eu qu'une tendance dans la congrégation des *Ḥasidim*, et par conséquent qu'un seul chef; on connaît deux noms : Siméon le Juste, puis, plus tard, Antigone de Socho.

Après l'époque maccabéenne, toujours selon Finkelstein, la congrégation des *Ḥasidim* se serait scindée en deux pour donner naissance aux Pharisiens et aux Sadducéens (W. Beilner dans son article *Der Ursprung des Pharisäismus*, dans *Biblische Zeitschrift*, Neue Folge, III [1959], p. 235-251, à la page 249, juge favorablement cette idée de Finkelstein d'une origine commune des Pharisiens et des Sadducéens). A l'intérieur du mouvement pharisien, poursuit Finkelstein, il y eut désormais deux tendances : l'une sacerdotale, l'autre antisacerdotale. Chacune aurait eu son *beth din* (conseil) et son président; ce n'est qu'à partir de l'époque d'Hillel que le terme de *nasi* aurait été employé, pour désigner le chef de l'ensemble des Pharisiens. Ce chef général, depuis le début de la période des Paires, était le président de la tendance majoritaire.

Finkelstein distingue nettement d'une part cette organisation de l'ordre pharisien, de l'autre le Grand sanhédrin. S. Hoenig, par contre, dans *The Great Sanhedrin...*, Philadelphie, 1953, p. 44-52, voit la dualité de tendances au sein même du Grand sanhédrin; ces deux tendances ne seraient autres que Pharisiens et Sadducéens, avec chacun leur chef, *nasi* et *'ab beth din*. C'est également l'idée d'H. Mantel, *Studies in the history of the Sanhedrin*, Cambridge (U. S. A.), 1961, ch. 2.

Par contre, J. Spencer Kennard jr, *The jewish provincial assembly* [= le Grand sanhédrin], dans *Zeitschrift für die n. t. Wissenschaft*, LIII (1962), p. 25-51 (p. 35-39; § 3 : *The organised Pharisee curbs*), rejoint Finkelstein quand il dit que les Pharisiens avaient leur assemblée à eux.

La discussion sur l'origine, la nature et la composition du Grand sanhédrin doit être réservée pour l'article SANHÉDRIN. Disons seulement ici que l'opinion courante selon laquelle le Grand sanhédrin était présidé par le grand prêtre semble juste. Par conséquent, si l'on pense que les données rabbiniques sur la présence simultanée de deux chefs laïcs sont historiques (et non une légende rabbinique), il faut songer à une organisation uniquement pharisienne.

Mais par ailleurs, il reste que la lutte entre Pharisiens et Sadducéens, vive dans tous les secteurs de la vie juive, eut lieu en particulier au sein du Sanhédrin (quelles que soient les idées que l'on ait sur la nature de cette assemblée : Hoenig en fait une assemblée de docteurs, légiférant sur la halakha; Mantel [qui reprend l'idée de Büchler de deux sanhédrins] voit dans le Grand sanhédrin une assemblée législative; Kennard en fait une assemblée chargée de célébrer la majesté de l'empereur romain, tout en surveillant la sainteté du Temple).

2. *Première Paire : Yosé ben Yoézer et Yosé ben Yohanan.* — Sur Yosé ben Yoézer, on pourra voir notre *Maître de Justice*, p. 246 et 286. Si la notice qui rapporte le supplice auquel il aurait été condamné par son neveu le grand prêtre Alcime est exacte, il aurait exercé son activité vers 160. Cela pourrait être confirmé par la dénomination de *ḥasid* qui lui est attribuée; et le récit des rabbins n'est peut-être qu'une affabulation de la notice sur le meurtre de 60 *Ḥasidim* (I Macc., VII, 16). D'autre part, ce serait un témoignage précieux sur les relations entre *Ḥasidim* et Pharisiens.

Mais on trouve de temps en temps dans la littérature rabbinique ce terme de *ḥasid*, et il n'est pas sûr du tout qu'il s'agisse d'un emploi au sens spécifique de « membre du groupe des *Ḥasidim* ».

3. *Deuxième Paire : Yosua ben Perahya et Nittay d'Arbel.* — Ils ont dû vivre sous Jean Hyrkan (135-104). Voici la sentence attribuée à Yosua ben Perahya dans *Aboth* I, 6 : « Procure-toi un maître; acquiers-toi un compagnon *(ḥaber)*; juge tout homme du bon côté (litt. sur le plateau du mérite) ». Le deuxième aphorisme fait nettement allusion aux confréries *(ḥaburoth)*, réunions de rabbins ou hommes de même esprit (il y avait des confréries sacerdotales) pour l'étude et les repas en commun, dont il sera question dans l'étude synthétique des Pharisiens. Si notre interprétation du texte est exacte, et si la sentence est authentique, on pourrait dire que ces confréries existaient du temps de Yosua.

3° *Jean Hyrkan (135-104).* — 1. *L'homme.* — Fils de Simon Maccabée, Jean Hyrkan fut grand prêtre et ethnarque après lui pendant 31 ans. Il parvint à assurer l'indépendance complète de la nation juive et à donner à son territoire des dimensions qu'il n'avait jamais connues (Schürer, I, 273). Il gouverna, dit Josèphe (*Ant. Jud.*, XIII, 10, 7, § 299), de la façon la plus illustre (ἄριστον τρόπον).

2. *Rupture avec les Pharisiens.* — Une *baraytha* enseigne : « Ne sois pas sûr de toi avant le jour de ta mort, car Johanan (Jean Hyrkan) le grand prêtre fut en fonction pendant 80 (?) ans, et, à la fin, il devint Sadducéen » (*Ber.* 29 *a*).

Une notice rabbinique est souvent vraie dans son fond, fausse dans les détails : Jean Hyrkan n'exerça le pouvoir que pendant 31 ans. La réalité, d'ailleurs, n'est pas aussi simple que ne l'indique cette sentence.

Au début de son pontificat, Hyrkan dut essayer de maintenir l'équilibre entre les partis. Dans les revers qu'il subit (invasion d'Antiochus VII Sidétès), il avait besoin de sentir derrière lui toute la nation. Mais cette indécision ne pouvait durer; il choisit le parti pharisien, parti du peuple. Le fait nous paraît démontré par les témoignages concordants de Josèphe et des rabbins. Il leur accorda même de grands avantages. Il se laissait guider par leurs

conseils; il leur permettait d'introduire des usages nouveaux (les fameuses traditions pharisiennes). De leur côté, les Pharisiens ne se montraient pas en reste de politesse : il était leur favori, dit Josèphe.

Un jour, la rupture éclata. De celle-ci, nous avons deux récits : l'un provenant de Josèphe qui situe la rupture sous Jean Hyrkan (avec la plupart des historiens, à la suite de Derenbourg, Grätz, J. Cohen, Schürer, nous suivons cette opinion); l'autre, de source rabbinique, qui la place sous Alexandre Jannée. Nous avons mis les deux récits en parallèle dans notre *Maître de Justice*, p. 218-219.

Nous résumons ici celui de Josèphe. La rupture eut lieu après un banquet. Jean Hyrkan demanda aux Pharisiens s'ils n'avaient pas quelque observation à lui faire sur sa conduite, afin qu'il s'amende. Réponse négative des Pharisiens. Alors Éléazar, à l'esprit dépravé et querelleur, dit : « Puisque tu désires connaître la vérité, la voici : Si tu veux être juste, abdique le pontificat et contente-toi de gouverner ». — « Pourquoi dois-je déposer le pontificat? », demanda Hyrkan. — « Nous avons appris que ta mère avait été prisonnière au temps d'Antiochus Épiphane ». La chose était fausse. Hyrkan se mit en colère, et les Pharisiens se sentirent offensés. Alors un certain Jonathas, sadducéen, ami intime du roi, dit qu'Éléazar avait fait cette déclaration avec l'assentiment des Pharisiens; il pouvait d'ailleurs éprouver leurs dispositions en leur demandant de quelle peine ils jugeaient Éléazar passible. Ces derniers estimèrent que l'affront fait au roi valait la flagellation et la prison, mais ne méritait pas la mort, peine à laquelle, d'ailleurs, ils répugnaient. Hyrkan en fut très affecté et, sur les conseils de Jonathas, rompit avec les Pharisiens dont il avait été jusque-là le favori (*Ant. Jud.*, XIII, 10, 5-6, § 289-296).

Ce récit ne va pas sans difficultés. Il y a contradiction, au moins apparente, entre l'attitude extérieure des Pharisiens et les sentiments qui les animent. De même, le reproche d'illégitimité de naissance n'est pas très bien placé dans la bouche des Pharisiens; il l'aurait été certainement mieux dans celle des Sadducéens. Et pourquoi formuler ce reproche qu'ils croyaient bien n'être pas fondé? Quelle est donc la véritable cause de la rupture dont l'événement en question n'est qu'une occasion?

L'alliance entre Jean Hyrkan et les Pharisiens était fondée sur le seul intérêt des parties. Il était anormal qu'un grand prêtre ethnarque soit pharisien. Hyrkan s'était concilié la faveur des Pharisiens pour consolider son pouvoir. Ceux-ci n'eurent garde de négliger cette occasion d'affermir leur position et d'étendre leur action auprès du peuple. En ratifiant les nombreuses coutumes que le peuple introduisait en marge des règlements, ils se conciliaient à bon compte la faveur populaire, pour le plus grand bien, apparemment, de leur allié; au fond de leurs pensées et de leur cœur, ils détestaient Hyrkan, représentant de l'aristocratie.

Certains auteurs ont prétendu que Jean Hyrkan persécuta les Pharisiens. Josèphe ne parle pas de persécution à proprement parler. Tout au plus serait-il question d'exil pour certains membres influents.

3. *Mesures diverses.* — Josèphe dit que Jonathas conseilla à Hyrkan d'abolir les coutumes introduites par les Pharisiens, et de punir ceux qui y restaient fidèles. Cela provoqua la haine des Pharisiens contre Hyrkan et ses fils.

Les historiens ont conjecturé qu'un certain nombre de mesures auraient été prises à la suite de la rupture entre Hyrkan et les Pharisiens. Retenons celles qui paraissent les plus vraisemblables.

D'abord la réorganisation du grand conseil. Les Pharisiens, probablement, en furent exclus. Par ailleurs, les sources rabbiniques parlent assez fréquemment d'un tribunal des Asmonéens; il y avait donc une période où les Pharisiens n'exerçaient plus la justice.

On a pu conclure de *Sota* 48 *a* que Hyrkan aurait aboli la dîme pour les *Ḥaberim* non expressément cités. Cela indiquerait-il qu'il aurait prêté une attention particulière à ces confréries, probablement sadducéennes, pour les opposer aux Pharisiens?

Ce que l'on peut dire avec vraisemblance, c'est que les Sadducéens profitèrent de leur retour au pouvoir pour élaborer et promouvoir leur propre halakha, qui diffère profondément de celle des Pharisiens. On la retrouve partiellement dans les *Jubilés* et dans le *Doc. de Damas*. La confrontation de ces ouvrages avec ce qui nous reste des discussions entre Pharisiens et Sadducéens le montre avec évidence. Nous pensons au temps de Jean Hyrkan, car les *Jubilés* sont encore remplis des souvenirs de la crise maccabéenne (voir, pour certains, dans *Le Maître de Justice*, p. 41-44); cela ne se comprendrait pas s'il fallait placer le livre sous Jannée.

4° *Troisième Paire : Juda ben Tabbay et Siméon ben Shatah.* — Juda ben Tabbay semble avoir joué un rôle insignifiant dans l'ensemble de l'évolution de la tradition pharisienne. Siméon ben Shatah fut le représentant officiel du Pharisaïsme au temps d'Alexandre Jannée et de Salomé. Selon la tradition rabbinique (cf. J. *Keth.* VIII, 8), il prit deux importantes mesures : il institua des écoles pour les enfants et, pour diminuer le nombre des divorces, il prescrivit que le mari se serve du douaire de son épouse dans ses transactions commerciales.

Il y eut, semble-t-il, à cette époque, renversement de la majorité. Alors que, avec les trois premières Paires, la tendance conservatrice (prosacerdotale?) dominait, à ce moment l'autre tendance, progressiste (antisacerdotale?), prit le dessus. Juda ben Tabbay dut céder devant Siméon ben Shatah.

Selon les données rabbiniques, Siméon aurait été un frère de Salomé-Alexandra, femme d'Alexandre Jannée. Les légendes du Talmud le font, du reste, apparaître comme un homme rusé, orgueilleux, dur et sévère, quelque peu sans gêne et ne se souciant pas toujours de la légalité.

1. *Alexandre Jannée (103-76).* — Ce fut le premier Asmonéen à prendre le titre de roi (détails dans notre *Maître de Justice*, p. 214).

Malgré la bienveillance que le roi témoignait au chef des Pharisiens, Siméon ben Shatah, l'inimitié grandissait entre le premier et le parti du second. Jannée supportait difficilement que les Pharisiens prissent une influence de plus en plus considérable sur le peuple. Les Pharisiens, de leur côté, et surtout le peuple, aimant les belles cérémonies, n'avaient pas beaucoup d'estime pour un grand prêtre qui, toujours en campagne, devait omettre les offices ou les accomplir dans un négligé scandaleux, voire sans les purifications préalables. Cela vexait d'autant plus les Pharisiens qu'ils commençaient à réglementer la liturgie dont Jannée n'avait cure de respecter les rites.

Le conflit éclata au grand jour à la fête des Tentes : Jannée n'accomplit pas les cérémonies selon le vœu du peuple; il fut bombardé de citrons et injurié. Le roi réagit brutalement en massacrant, au dire de Josèphe, 6 000 Juifs (*Ant. Jud.*, XIII, 13, 5, § 373; cf. *Suk.* 48 *b*).

Ce fut le prélude de la guerre civile. Pendant six ans, Jannée lutta contre son propre peuple, fit périr des milliers de Juifs, utilisant en particulier contre eux le supplice de la crucifixion.

Dans aucun des récits de Josèphe relatifs aux luttes d'Alexandre Jannée contre les Juifs, il n'est question des Pharisiens. Mais, vu leur emprise sur le peuple, il est probable qu'ils se sont trouvés eux-mêmes en conflit avec le roi.

En tout cas, sur son lit de mort, Alexandre Jannée conseilla à sa femme Salomé de donner quelque pouvoir aux Pharisiens, puissants auprès du peuple; par là, elle s'assurera la jouissance tranquille du royaume. « C'étaient, dit-il [à sa femme], des hommes influents auprès des Juifs, capables de nuire à ceux qu'ils haïssaient et de servir ceux qu'ils aimaient; ils rencontraient grand crédit auprès de la foule, même pour les calomnies que leur dictait l'envie; lui-même, s'il avait été mal avec le peuple, c'était, dit-il, parce que les Pharisiens, outragés par lui, l'avaient noirci... »; et il ajouta : « Promets-leur, enfin, de ne rien faire dans le royaume sans leur demander leur avis » (*Ant. Jud.*, XIII, 15, 4, § 401-403; mêmes recommandations dans *Sota* 22 *b*).

Ces paroles ne tombèrent pas dans l'oreille d'une sourde : Salomé était déjà bien disposée pour les Pharisiens, soit par esprit religieux, soit par esprit de famille (s'il est vrai, comme le dit la tradition rabbinique, que Siméon ben Shatah était son frère).

2. *Salomé-Alexandra (76-67).* — Elle fut reine; par la force des choses, la royauté fut séparée du sacerdoce, dévolu à son fils aîné, Hyrkan II. En fait, le pouvoir appartenait aux Pharisiens; Salomé leur abandonna le gouvernement (*Ant. Jud.*, XIII, 16, 2, § 408-410; *Guerre des Juifs*, I, 5, 2, § 111-112).

Ils rappelèrent ceux qui s'étaient exilés après la crucifixion de 800 Juifs par Jannée. Ils remirent en vigueur les prescriptions qui avaient été abolies depuis Hyrkan; ils en ajoutèrent de nouvelles, qu'ils avaient forgées pendant que leur éloignement du grand conseil leur avait donné tout loisir de discuter dans leurs maisons d'études. Ils chassèrent les Sadducéens de ce conseil supérieur.

Bien plus, abusant de la confiance de la reine, ils se mirent à persécuter les Sadducéens; Salomé dut intervenir pour faire cesser ces représailles pharisiennes.

3. *Emprise grandissante des Pharisiens sur le peuple.* — Les Pharisiens favorisèrent les fêtes populaires et les ajoutes populaires aux fêtes traditionnelles. Les innovations datent, au moins en partie, de cette époque.

A la fête des Tentes, ils introduisirent la procession des eaux, procession aux flambeaux, dont la Mishna dit : « Celui qui ne l'a pas vue n'a vu aucune réjouissance ». Il y avait illumination *a giorno*. On y voyait de véritables numéros de cirque : danses acrobatiques et jongleries avec les flambeaux. Un petit-fils du grand Gamaliel, Siméon ben Gamaliel II, faisait les numéros suivants : il jonglait avec huit torches sans qu'aucune ne se touchât; il exécutait un rétablissement uniquement avec les deux pouces (*Suk.* V, 1 sq.; *Suk.* 53 *a*).

Pour la fête du 15 Ab (fête de l'offrande du bois, la *xylophorie;* cf. *Guerre des Juifs*, II, 17, 6, § 425) étaient organisés ce que nous appelons des goûters matrimoniaux, avec danses dans les vignobles (*Taan.* IV, 8 et *gemara*).

Pour couvrir les frais du sacrifice perpétuel journalier, matin et soir (le *Tamid*), les Pharisiens instituèrent le sicle du Temple; mais, pour le bien de la paix, ils en exemptèrent les prêtres (*Sheq.* I, 4).

Si les Pharisiens réussirent ainsi à inspirer au peuple une désaffection vis-à-vis des prêtres, voire même une haine contre eux, ils ne parvinrent pas à les éliminer du secteur judiciaire. Il est souvent fait mention de tribunaux de prêtres (*Keth.* I, 5; *Yoma* I, 5; *Sanh.* IX, 6; *R. H.* I, 7), ou de tribunaux de lévites (*S. Nb.* 122).

IV. La période romaine. — 1° *Quatrième Paire : Shemaya et Abtalyon.* — Shemaya est presque certainement le Saméas dont parle Josèphe. Plus discutée est l'identité entre Abtalyon et le Pollion de Josèphe; elle est admise par L. Feldmann, *The identity of Pollio, the Pharisee, in Josephus*, dans *The Jewish quartely review*, XLIX (1958-1959), p. 53-62.

Commencée avant l'arrivée d'Hérode au pouvoir, la plus grande partie de l'activité de ces deux sages se déroula pendant son règne.

1. *Aristobule II et Hyrkan II.* — A la mort de Salomé, son fils aîné, déjà grand prêtre, aurait dû hériter de la royauté; mais son cadet, Aristobule II, le battit par les armes. Hyrkan abdiqua. Antipater, le père du futur Hérode, excita les regrets d'Hyrkan II et voulut lui faire prendre sa revanche.

Dans les luttes entre les deux frères ennemis, on présente assez souvent les Pharisiens comme les partisans d'Hyrkan II, et les Sadducéens comme ceux d'Aristobule II. En fait, c'est une simplification inexacte. Il devait y avoir des partisans sadducéens et pharisiens des deux côtés; et, surtout, cette rivalité politique et militaire lassait le peuple, et donc, sans doute, une bonne partie des Pharisiens (détails dans *D. B. S.*, I, 393-394).

Après bien des péripéties, l'intervention de Pompée décida du sort de la Palestine; conquise par les Romains et considérablement réduite, elle échut à Hyrkan II qui la gouverna à titre de grand prêtre.

Josèphe nous a raconté (*Ant. Jud.*, XIV, 3, 2, § 41) l'ambassade des chefs juifs qui allèrent trouver Pompée à Damas : le peuple, qui n'est d'accord ni avec Hyrkan II ni avec Aristobule II, « demanda à ne pas avoir de roi; car la tradition est d'obéir aux prêtres du Dieu qu'ils honoraient, et ces hommes [Hyrkan et Aristobule], descendant des prêtres, avaient voulu amener le peuple à changer de gouvernement pour le réduire en servitude ».

On pense, avec vraisemblance, que cette ambassade à Pompée avait été suggérée, sinon dirigée, par les Pharisiens. Mais cette royauté dont ils demandaient la suppression allait se reconstituer contre eux, dans la personne d'Hérode le Grand.

2. *Hérode le Grand (37-4).* — De ce règne retenons ici ce qui intéresse la vie des partis.

Sitôt installé sur le trône, Hérode, selon Josèphe, fit décapiter tous les membres du Sanhédrin qui l'avaient acquitté par frayeur, lors d'un procès antérieur. Il fit exception pour Shemaya, parce qu'il lui avait prédit sa future royauté, ainsi que pour Pollion, qui avait conseillé, comme Shemaya, la reddition de Jérusalem à Hérode.

Hérode s'attaqua, comme à son principal ennemi, à la noblesse juive, principalement aux membres ou supporters de la famille asmonéenne. Les principales victimes furent Hyrkan II et Aristobule III, dernier descendant mâle de la dynastie des Asmonéens.

Débarrassé de l'élite sadducéenne, il s'efforça de conquérir la faveur des Pharisiens. Il prit une série de mesures bienveillantes à leur égard. En particulier, il les dispensa du serment d'allégeance à son égard (*Ant. Jud.*, XVII, 2, 4, § 42).

Selon Baron, *Histoire d'Israël...*, trad. fr., II, p. 637, un serment de fidélité prêté à titre privé par des particuliers n'est attesté nulle part dans l'Empire hellénistique ou romain; il faut donc supposer, dit-il, que les 6 000 Pharisiens qui furent ainsi dispensés de prêter serment par Hérode « étaient tous, à un titre quelconque, des fonctionnaires ».

C'est à propos de ce récit sur le serment que Josèphe le Pharisien dit des Pharisiens : « Gens capables de

tenir tête aux rois, prévoyants et s'enhardissant ouvertement à les combattre et à leur nuire » (*Ant. Jud.*, XVII, 2-4, § 41).

La grande œuvre du règne d'Hérode fut la reconstruction du Temple de Jérusalem. Cette entreprise lui concilia la faveur du peuple et des rabbins. La légende rapportée dans *Taan.* 23 *a* l'exprime bien : pendant la construction du Temple, il ne pleuvait que la nuit; le matin, un vent dissipait les nuages et le soleil paraissait, alors le peuple se mettait au travail. Pour que ce Temple soit conforme aux prescriptions légales, Hérode observa les règles que lui donnaient les Pharisiens.

Mais l'abîme était trop grand entre eux et le roi pour qu'il puisse y avoir une véritable entente. On ne parle pas de sa polygamie (il eut dix femmes légitimes; les rabbins en permettaient au moins dix-huit pour un roi). Hérode était mieux disposé pour les Grecs que pour les Juifs (*Ant. Jud.*, XIX, 7, 3, § 329); il ne pouvait pas se plier aux exigences religieuses des Pharisiens. D'autre part, il s'inquiétait de leur popularité; elle devait le servir, mais non le desservir. Sans parler de guerre froide, il y eut au moins une méfiance réciproque. Il y eut aussi des coups durs.

Déjà, parmi les sanhédrites exécutés, devaient se trouver des docteurs pharisiens. Le Talmud garde le souvenir d'un massacre de rabbins, sauf de Baba ben Buta qu'il avait épargné, — non sans lui avoir crevé les yeux, — car il avait besoin de ses conseils (*B. B.* 4 *a*).

Le sanhédrin était le lieu le plus fréquent des discussions entre Pharisiens et Sadducéens. Sa déchéance, ainsi que la persécution commune qui s'abattit sur les deux partis, les aurait-elle rapprochés pour un temps? Certains, Derenbourg par exemple, le pensent. Ce qui est clair, c'est que les Sadducéens reprirent de l'importance par le moyen des Boëthusiens, qui sont probablement les Hérodiens de l'Évangile.

3. *Boëthusiens.* — Boëthos, l'ancêtre, était un prêtre important d'Alexandrie. Il avait une fille, qui s'appelait Mariamme, comme l'Asmonéenne, autre épouse d'Hérode. Elle était très belle; Hérode voulut l'épouser. En reconnaissance, il nomma grands prêtres son frère (ou son père; la chose n'est pas claire), un autre frère, Yoézer, et peut-être un troisième frère, du nom de Simon (voir *Maître de Justice*, p. 234).

Cette fonction rapprocha sans doute les Sadducéens, parti de prêtres, de la famille de Boëthos. Entre Sadducéens et Boëthusiens, il y a une parenté de doctrine très étroite. La notice d'*A. R. N.* 5, citée plus haut à propos d'Antigone de Socho, le disait très clairement. Dans les discussions entre Pharisiens et Sadducéens, les Boëthusiens interviennent à côté, ou même à la place des Sadducéens. Certains, comme Grätz, voient en eux l'élite intellectuelle des Sadducéens.

Au temps d'Hérode, la famille de Boëthos et celle de Hanan (Anne, dans les Évangiles) tiennent le premier plan et se partagent le pontificat.

4. « *Bene Bathyra* ». — Deux fois dans le Talmud, il est question des *bene Bathyra*. C'est devant eux qu'Hillel fait sa fameuse démonstration dont il sera question plus loin. Il est probable que ces gens représentaient une autorité du temps, peut-être des favoris d'Hérode qui les mit à la place des Sanhédrites.

Selon L. Finkelstein, *The Pharisees and the Men of the Great Synagogue*, New York, 1950, résumé anglais p. VII-VIII, ces *bene Bathyra* sont l'une des nombreuses commissions du Temple nommées par Hérode; elle aurait été chargée de l'application des lois sur le repos sabbatique.

Ces *bene Bathyra* étaient sans doute en rapport avec les Boëthusiens.

Pour conclure cet aperçu des courants au temps d'Hérode, on pourrait distinguer trois partis : les royalistes : ce sont les Boëthusiens (Hérodiens) et quelques Esséniens. Le parti des écoles : les Pharisiens et les Sadducéens doctrinaires, peut-être momentanément rapprochés, au moins dans leur activité consacrée à l'étude. Les républicains : parti de jeunes, ayant pour chef Judas le Galiléen (*Ant. Jud.*, XVII, 6, 2, § 149), de tendance plutôt pharisienne, et dont l'action était soutenue, sinon excitée par la prédication des haggadistes ambulants (cf. *Yad.* IV, 8).

2° *Cinquième Paire : Shammay et Hillel (ou Hillel et Shammay).* — Les deux noms sont perpétuellement associés, soit personnellement, soit avec leurs écoles.

1. *Menahem.* — D'après *Hag.* II, 2, Hillel et Menahem ne discutèrent pas (sur la question de l'imposition des mains à la victime); Menahem fit défection, et Shammay prit sa place. Faire défection, selon la terminologie des rabbins, signifie : dévier du courant de la tradition pharisienne.

A la suite de Derenbourg, nous pensons que ce Menahem est l'Essénien dont parle Josèphe (*Ant. Jud.*, XV, 10, 5, § 373). A notre avis, Menahem et ses disciples formaient l'état-major de la secte essénienne. Ils rompirent définitivement avec les Pharisiens; auparavant, pas mal d'affinités unissaient les deux groupes. Les sources rabbiniques qui, seules, font mention de ce départ, ne disent pas où cet état-major s'est rendu. Il avait un refuge tout trouvé à Qumrân, abandonné par ses moines, dont le célibat n'assurait pas la descendance, et qui étaient incapables de relever les ruines de leur monastère. Le P. de Vaux a signalé qu'il y eut, à ce moment, de grandes transformations dans les bâtiments. Elles sont, sans doute, le fait des nouveaux occupants. On s'explique pourquoi Josèphe, qui ne sait rien de ce départ, ne sait rien non plus d'un séjour des Esséniens à Qumrân; voir notre article sur *La secte de Qumrân*, dans la *Revue diocésaine de Tournai*, XIV (1959), p. 129-147.

2. *Hillel.* — Il est appelé parfois Hillel l'Ancien.

a) Vie. — Selon *Sab.* 15 *a*, il vivait 100 ans avant la destruction du Temple. Shammay semble avoir été son aîné. De son côté, Hillel paraît être l'aîné de Jésus.

Originaire de Babylone, il avait étudié là-bas, dans l'une des écoles de la diaspora qui étaient florissantes. Il vint en Palestine, où il eut pour maîtres Shemaya et Abtalyon.

Il commença sa carrière par une discussion fameuse avec les *bene Bathyra;* il y inaugura une nouvelle méthode, à la fois pour l'interprétation de l'Écriture et pour l'exposé de la tradition. La question était de savoir si le sacrifice pascal primait le Sabbat, autrement dit si l'on pouvait sacrifier l'agneau pascal pendant le repos sabbatique. Hillel répondit par l'affirmative (*J. Pesaḥ.* VI, 1; plus clair dans *Pesaḥ.* 66 *a*). Les *bene Bathyra* refusèrent les arguments d'Hillel (notons que le Talmud rapporte une réfutation en règle de son argumentation). Il répondit que son opinion était une tradition reçue de ses maîtres; alors ils l'acceptèrent et intronisèrent Hillel *nasi*.

On a vu plus haut l'hypothèse de Finkelstein sur les *bene Bathyra* (ils seraient l'une des commissions du Temple chargée de l'application des lois sur le Sabbat). Il explique ainsi le comportement d'Hillel

(*The Pharisees and the Men...*, rés. anglais, page VII-VIII) : selon les Sadducéens, le Sabbat primait le sacrifice pascal; Hillel, représentant des Pharisiens, soutint le contraire. Pour ne pas avoir à appliquer eux-mêmes cette décision, les *bene Bathyra* nommèrent Hillel *leur* chef (*nasi;* ce terme serait un terme général pour désigner le chef d'un clan, d'une tribu, d'un comité; chacune des commissions du Temple aurait eu son *nasi*).

b) Le théoricien du Pharisaïsme. — C'est par son activité de chef d'école qu'Hillel fut le fondateur, disons le théoricien du Pharisaïsme.

Son souci, ainsi que celui de ses contemporains, était de concilier les textes apparemment différents, sinon contradictoires, de l'Écriture, et de les adapter à la halakha. L'expression consacrée pour cela est la suivante : Hillel scruta *(daraš)* et son interprétation « colla » *(hiskim);* on accepta la halakha (déduite de cette interprétation).

La tradition comme telle (la *šemuaʿ* = l'entendue) paraît avoir une importance secondaire aux yeux d'Hillel. Une veille de Sabbat, on lui demanda ce qu'il fallait faire, car on avait oublié d'apporter le couteau pour immoler l'agneau pascal. Il répondit : « Il y a une tradition à ce sujet mais je l'ai oubliée; laissez les Israélites agir d'eux-mêmes. S'ils ne sont pas prophètes, ils sont fils de prophètes ». Une fois l'action accomplie, Hillel dit : « C'est bien la halakha telle qu'elle m'a été transmise par Shemaya et Abtalyon » (J. *Sab.* XIX, 1; *Pesaḥ.* 66 *a*).

Cette attitude s'explique peut-être par son éducation. Les écoles de Babylone, éloignées de la tradition vivante palestinienne, avaient tendance à en tenir moins compte.

Sept règles d'exégèse sont attribuées à Hillel; sur ces règles on peut voir l'exposé de J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1938, p. 77-115, et le *D. B. S.*, IV, 564-565.

Certaines de ces règles ont été employées avant lui. Mais il a eu du moins le mérite de les systématiser, et peut-être d'en ajouter quelques-unes.

Voici ces sept règles : 1. Raisonnement *a fortiori;* 2. Inférence par analogie; 3. Généralisation à partir d'un passage; 4. Généralisation à partir de deux passages; 5. Le général et le particulier, le particulier et le général; 6. Explication par le sens d'un autre passage similaire; 7. Déduction à partir du contexte.

Selon W. F. Albright, *De l'âge de la pierre à la chrétienté...*, tr. française, Paris, 1951, p. 261, « les principes d'interprétation de Hillel n'ont rien de commun avec l'ancien Proche Orient [ni avec les scribes égyptiens, ajoute Albright un peu plus loin]; ils sont caractéristiques de l'hellénisme par leur conception et par leur forme ».

Malgré l'opposition des traditionalistes, Hillel parvint à imposer ses règles et sa méthode, principalement à ses élèves, c.-à-d. aux rabbins d'après 70. Les treize règles d'Ismaël ne sont que le développement des sept d'Hillel. Cependant le plus hillélite de ces rabbins, Aqiba, s'inspira aussi d'autres règles, empruntées à Nahum de Gimzo, un contemporain, ou presque, d'Hillel.

Ces règles servirent à une double fin pour Hillel : déduire de l'Écriture des prescriptions nouvelles; c'est ce que l'on peut appeler l'exégèse démonstrative. Ou appuyer sur l'Écriture des règles déjà existantes; c'est ce que l'on peut appeler l'exégèse explicative.

Il serait trop long d'entrer ici dans les détails, de montrer en particulier la substitution progressive de l'exégèse explicative à l'exégèse démonstrative. Cette substitution renverse l'ordre des valeurs relatives de l'Écriture et de la Tradition. Dans l'exégèse démonstrative, la Tradition est la servante de l'Écriture, au moins théoriquement; dans l'exégèse explicative, par contre, la Tradition devient maîtresse. On reviendra sur ce point dans l'exposé systématique du Pharisaïsme.

Théoriquement, venons-nous de dire; car l'exégèse démonstrative rend par ailleurs le docteur juge de l'Écriture par son interprétation. C'est ainsi que le comprit Hillel quand il abolit des prescriptions légales qui ne répondaient plus aux nécessités du temps, et, au contraire, pouvaient amener de sérieux inconvénients.

Le cas le plus fameux est l'institution de la *prosbole.* La loi ordonnait la rémission des dettes à la septième année. Lorsque Hillel s'aperçut, dit la Mishna, que personne ne voulait plus prêter, craignant de ne pas être remboursé à la septième année, il introduisit la *prosbole* (litt. document devant le tribunal, προς βουλῆ). Elle était ainsi rédigée : « Moi, un tel, je déclare devant vous, juges de tel endroit, que je puis réclamer la dette qui m'est due au temps qu'il me plaira » (*Shebi.* X, 3-4). En cela, la tradition affirme sa supériorité sur le texte écrit.

Une des conséquences de sa méthode était de réaliser l'unité théorique de la loi écrite et de la loi orale, d'en faire une sorte de synthèse rationnelle. Elle est éminemment œuvre de raison.

Le tempérament d'Hillel se manifeste aussi dans les mesures qui se réclament de son école. Celle-ci, dit-on, allège, tandis que l'école de Shammay aggrave; c.-à-d. que la première décide dans un sens large, humain, rationnel.

La raison est universelle; l'universalisme est encore un trait de la doctrine d'Hillel. Universalisme à l'intérieur, de deux façons. Dans l'étude : chaque Juif, armé des règles d'Hillel, pouvait tirer de l'Écriture ses propres conclusions; dans l'action : le libéralisme d'Hillel rendait l'accomplissement de la Loi plus facile, l'immense fardeau devenait moins lourd à porter, grâce aux adoucissements introduits.

Universalisme aussi à l'extérieur, par l'accueil bienveillant fait aux prosélytes, et par l'extension des devoirs de charité à tout homme. C'est à un païen qu'Hillel apprend la règle de charité : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse à toi-même »; et il ajoute : « Cela est toute la Loi; le reste n'est que son explication » (*Sab.* 31 *a*). Plus tard, Aqiba changera cette formulation négative en commandement positif : « Le grand précepte (litt. le tout grand) de la Loi est l'amour du prochain » (*Sa* sur Lev., XIX, 18).

Un autre trait de la doctrine d'Hillel est son laïcisme. Il lui vient peut-être de son éducation à Babylone, loin du Temple et des prêtres. Ce fut au moins en partie pour prendre des mesures anticléricales qu'il monta de Babylone à Jérusalem.

En tout cas, la première décision qu'il prit l'est nettement. Il voulut enlever aux prêtres le droit de décider si le lépreux était pur. Les prêtres n'ont plus que le droit de le « déclarer », sur l'affirmation d'un docteur ou de tout autre personne compétente (*Neg.* III, 1; J. *Pesaḥ.* VI, 1).

Animé d'un optimisme de bon aloi, Hillel fut résolument progressiste. Dans la théorie, par l'emploi du raisonnement; dans la pratique, par l'allégement systématique dans l'accomplissement de la Loi. Siméon ben Yokkay, un tannaïte du IIe s. de notre ère, exprimait ce trait en termes caractéristiques : les paroles de Shammay valaient pour le temps du sanctuaire; celles d'Hillel valent pour notre temps (J. *Terum.* III, 2).

c) Tempérament. — La haggada qui est attribuée à Hillel est relativement abondante. Elle manifeste

son tempérament personnel. Pénétré de l'idée de la prédestination divine, il avait en même temps un sens très aigu de la liberté humaine. Son opinion sur le concours divin représente ce que sera l'opinion moyenne des rabbins sur ce point. De même pour la rétribution.

Il recommandait l'humilité, la tempérance, l'ardeur dans l'étude. On a vu plus haut le précepte négatif qu'il enseignait à un païen (« Ne fais pas à autrui... »). Il donnait également des conseils positifs : « Sois parmi les disciples d'Aaron, aimant la paix, tendant vers la paix, aimant les créatures et les conduisant à la Loi » (*Aboth* I, 12).

Il manifestait sa charité par beaucoup de bienfaisance, beaucoup de paix (*Aboth* II, 7). Il accomplissait tout cela avec cœur, et une douceur inaltérable, trait caractéristique d'Hillel, qui se montrait particulièrement accueillant envers les prosélytes.

Il était animé d'un large esprit religieux. Selon *Beça* 16 *a*, toutes ses actions étaient accomplies au nom du Ciel, car il est écrit : « Que le Seigneur soit loué chaque jour » (Ps., LXVIII, 20).

La doctrine morale d'Hillel ne manque pas d'une certaine grandeur, et n'est pas sans analogie avec l'enseignement de Jésus.

3. *Shammay.* — Il a dû naître en Palestine. Mais, plus que le pays d'origine, c'est le caractère et le tempérament intellectuel de Shammay qui le différencient d'Hillel. La tradition oppose sa dureté, particulièrement envers les prosélytes, à la douceur d'Hillel. L'aménité que Shammay recommande, selon *Aboth* I, 15, devait sans doute être réservée à ses partisans, à moins qu'il n'ait pas mis en pratique son propre enseignement. Ses exigences pour l'admission des élèves contrastent avec la générosité de l'accueil d'Hillel (*A. R. N.* 3).

Son observance de la Loi est empreinte d'un esprit rigoureux et quelque peu étroit. Par exemple, il impose à son fils en bas âge le jeûne de Kippur (T. *Yoma* 4). Autant Hillel est libéral et progressiste, autant Shammay est conservateur et traditionaliste.

De tout cela découle une question dont on a beaucoup parlé : celle des rapports entre Shammay et les Sadducéens. A notre avis, on ne peut y répondre ni par oui, ni par non; la chose est plus nuancée.

Il semble bien que ses élèves se recrutaient parmi la classe aristocratique. L'école de Shammay disait : on ne doit enseigner (recevoir comme élève) qu'à celui qui est sage (c.-à-d. intelligent) et doux, d'une famille noble et ancienne. L'école d'Hillel, par contre, affirmait : on doit enseigner à tout le monde, car il y eut beaucoup de pécheurs en Israël qui sont venus à l'étude de la Loi, et dont sont descendus des gens droits (*A. R. N.* 3).

D'autre part, la plupart des anciens docteurs d'avant la ruine du Temple sont ou des Shammaïtes déclarés ou de tendance shammaïte; ce sont des conservateurs. Sur certains points, par exemple la question du divorce, l'école de Shammay est dite expressément représenter l'ancienne doctrine des docteurs palestiniens (J. *Git.* IX, 10). Sur d'autres questions, en particulier l'observance du Sabbat (*Sab.* I, 4; T. *Sab.* 1, 8; J. *Sab.* I, 11), elle revient à une pratique plus stricte, en réaction contre un laxisme envahissant.

C'est à l'école de Shammay que l'on doit les « 18 mesures » qui marquent une aggravation de ce qui se faisait (*Sab.* I, 4; voir la *gemara*). Parmi elles, se trouve celle qui déclare que les livres saints souillent les mains. Cette école voulut également exclure du canon le livre d'Ézéchiel; c'est Yohanan ben Hananya qui le sauva, contre sa propre école.

De façon générale, l'école de Shammay représente l'interprétation de la Loi et de la tradition dans un sens plus littéral, plus strict, plus rigoureux que celle d'Hillel. Il s'agit du reste, notons-le bien, de doctrine de communauté. En ce qui concerne la conduite individuelle, la règle était la suivante : il faut s'en tenir à l'avis d'une école, et le suivre, soit dans ses aggravations, soit dans ses allégements. Celui qui suit les aggravations des deux écoles est un fou scrupuleux; celui qui ne prend que les allégements est un impie.

Tous ces caractères peuvent rapprocher l'école de Shammay des Sadducéens doctrinaires. Mais elle n'en a pas, pour autant, abandonné les traditions accumulées par le Pharisaïsme antérieur, traditions qui la séparent des doctrines sadducéennes.

Dans le rapprochement vraisemblable signalé plus haut, sous Hérode le Grand, entre Pharisiens et Sadducéens, Shammay et son école ont pu servir d'intermédiaire entre les extrémistes des deux partis.

Shammay a de commun avec Hillel l'abstention de toute activité politique (cf. *Ant. Jud.*, XV, 10, 4, § 370). Cependant, selon J. Cohen, *Les Pharisiens*, I, Paris, 1877, p. 382, Shammay était ardent à exciter les esprits ; il était l'ami des Zélotes, qui proviennent des Shammaïtes.

Le triomphe d'Hillel et de sa doctrine dans le rabbinisme ultérieur explique qu'il ne reste presque rien, dans les documents rabbiniques, qui émane de Shammay lui-même.

3° *Depuis Hillel et Shammay jusqu'en 70 de notre ère.* — 1. *Les événements.* — Après la mort d'Hérode le Grand et les soubresauts qui s'ensuivirent, son royaume fut finalement divisé par les Romains en quatre tétrarchies pour chacun de ses fils.

En 6 de notre ère, la Judée devint province romaine. Cette nouvelle période est caractérisée par Josèphe comme étant, sous l'autorité du procurateur romain, un gouvernement aristocratique, dans lequel le grand prêtre jouissait de l'autorité (*Ant. Jud.*, XX, 5, 5, § 251). Par ailleurs, le Sanhédrin gardait sa compétence dans les affaires de droit civil et criminel, à l'exclusion du pouvoir d'exécuter le condamné à mort dont les Romains l'avaient privé (à notre avis, contrairement aux affirmations de beaucoup d'auteurs, il faut maintenir que le Sanhédrin pouvait encore prononcer des condamnations à mort, sinon les exécuter).

Sous Coponius (6-9), Judas le Galiléen s'unit à à un pharisien du nom de Sadoq pour exciter le peuple à la résistance ouverte contre Rome, au nom de la religion; leur action donna naissance au parti des Zélotes.

Hérode Agrippa I^er^ (41-44) réussit à obtenir des Romains le titre de roi, et parvint à regrouper sous son autorité à peu près tous les territoires du royaume de son grand-père Hérode le Grand. Il fut très favorable aux Juifs. Ce furent de nouveaux jours de félicité pour les Pharisiens, envers qui il se montra très bienveillant (*Pesaḥ.* 57 *a;* 88 *b* [même fait]; *Bik.* III, 4). Josèphe rapporte sa sollicitude pour le pharisien Simon (*Ant. Jud.*, XIX, 7, 4, § 334).

Mais, sans doute par jeu de bascule, Agrippa I^er^ fut très déférent pour les prêtres; il n'appela que les plus dignes au pontificat.

Pendant la période agitée des derniers procurateurs romains, il y eut une double autorité en Palestine; celle des Romains se conjuguait avec celle d'Agrippa II (50-100). Le roi fut très favorable aux Pharisiens. Le Temple fut l'objet de sa sollicitude; il le fit réparer. Malgré tous ses efforts, il ne put empêcher, en 66, la lutte entre les partisans de la paix et ceux de la guerre. Ces derniers prirent le dessus; la grande guerre commença.

Au début de la révolte, en 66, se constitua à Jérusalem un gouvernement révolutionnaire, présidé ou animé par Éléazar, un fils du grand prêtre Hananya. Dans cette espèce de convention nationale, où les Shammaïtes devaient jouer un rôle important, le parti de la paix était composé principalement des prêtres et des notables pharisiens (probablement des Hillélites, cf. *Git.* 56 *a*). Malgré le secours d'Agrippa II, les Zélotes obligèrent ces partisans de la paix à quitter la ville.

C'est peut-être à ce moment-là qu'il faut placer la discussion particulièrement orageuse entre Hillélites et Shammaïtes, racontée dans J. *Sab.* I, 4 (récit considérablement adouci dans le Babli, *Sab.* 13 *b* sq.). Les coups d'épée et le meurtre remplacèrent la dialectique. Dans cette réunion, les Hillélites faisaient figure de Girondins, qui durent s'incliner devant la Montagne. Les décisions, les « 18 mesures », prises ce jour-là marquent une tendance à la séparation nette d'avec les païens.

Il est probable que, lors de la victoire passagère des Juifs contre Cestius Gallus, il y eut une réconciliation générale des partis, et même des tendances, à l'intérieur du groupe pharisien uni devant le danger commun.

En 70, au moment de la catastrophe finale, échappa au massacre celui qui devait restaurer le Pharisaïsme : Yohanan ben Zakkay, pacifiste décidé, le véritable disciple d'Hillel. Il avait prévu la victoire des Romains. Pendant le siège, il s'était échappé de Jérusalem grâce à l'aide de deux de ses disciples, et s'était rendu au camp de Vespasien. Il lui prédit qu'il serait bientôt nommé empereur, ce qui se réalisa en effet. Il fut donc bien traité par Vespasien, qui lui permit de se rendre à Yabné pour fonder une école. L'avenir du judaïsme était assuré.

2. *Les écoles de Shammay et d'Hillel.* — C'est dans cet ordre que les sources nous les présentent presque toujours, lorsque, à chaque page de la Mishna et du Talmud, sont évoquées les discussions entre les deux écoles. Celles-ci ont peut-être commencé du vivant des deux maîtres; cela expliquerait que, parfois, l'école est citée sous le seul nom du maître.

Ces discussions continuèrent pendant longtemps. Au début, elles étaient sans doute relativement peu nombreuses; elles s'accrurent par la suite de telle façon que l'on pouvait dire : Il y a deux lois en Israël (T. *Hag.* 2, 9; *Sanh.* 88 *b*).

Les deux écoles discutaient en assemblées publiques; celle qui avait la majorité imposait sa décision. Les changements de majorité étaient dus soit aux abstentionnistes, soit au fait que les membres d'une école se ralliaient à l'avis de l'autre, soit à des circonstances politiques. Les Shammaïtes représentaient l'ancienne tradition; elle n'avait accepté les nouveautés d'Hillel qu'avec une certaine réticence. Leurs docteurs devaient, en général, être en grand nombre.

Chaque école suivait la tendance du maître. C'est un axiome courant que l'école de Shammay « aggrave » (décide dans le sens de la tradition la plus stricte), alors que celle d'Hillel « allège » (interprète de façon large). Mais parfois, l'école de Shammay « allège ».

La matière de ces discussions était on ne peut plus variée. Son domaine principal était la halakha; il n'est sans doute pas un point de l'immense domaine de cette halakha rabbinique qui n'ait été controversé dans ces discussions.

Selon *Erub.* 13 *b*, voici l'une des principales discussions qui eut lieu entre les deux écoles : pendant deux ans et demi, elles discutèrent de savoir si la vie valait la peine d'être vécue, s'il était meilleur pour l'homme d'être né ou de ne pas être né. Les Hillélites penchaient pour une réponse positive, les Shammaïtes pour la négative. Finalement, les deux écoles se mirent d'accord sur le compromis suivant : Il eût mieux valu pour l'homme de ne pas être né; mais, puisqu'il venu dans ce monde, il doit peser (scruter) ses actions, c.-à-d. vivre selon la Loi. Il est important de noter qu'il s'agit là d'une discussion dans le domaine de la haggada (autre discussion, dans le même domaine, au sujet du sort des défunts, *R. H.* 16 *b*).

En ce qui concerne les discussions de détail, elles ne constituaient souvent que des exercices d'école, et restaient dans le domaine de la théorie pure. Malgré leurs divergences dans le domaine du mariage, les familles des tenants des deux écoles contractaient des unions entre elles. Tout cela restait entre Pharisiens. On doit du reste noter ici que, parfois, les femmes sadducéennes venaient demander des avis aux Pharisiens sur les questions de pureté légale.

On pressent la passion extraordinaire qui poussait les rabbins du temps de Jésus à la discussion; cela est ratifié par Luc., XI, 53. Toutes les discussions que l'Évangile nous rapporte ne sont donc pas, comme le voudrait R. Bultmann, à refouler aux temps apostoliques; c'est à l'époque même de Jésus qu'elles ont leur meilleur *Sitz im Leben.*

Dans la suite de la tradition, il faut surtout mentionner Gamaliel Ier l'Ancien. Ce maître de Saul (Act., XXII, 3) fut la grande autorité pharisienne de l'époque. Il jouissait de beaucoup de considération. Il fut le premier à recevoir le titre de *Rabban.* Il sut allier une grande compréhension pour les besoins de ses contemporains à une stricte fidélité à la Loi.

C'est lui qui défendit S. Pierre et ses compagnons devant le Sanhédrin (Act., V, 34-39). Cela serait un indice que les Pharisiens auraient occupé quelques places et regagné de l'influence dans ce haut tribunal. Certains pensent que ce regain d'autorité des Pharisiens serait dû à deux faits : la déchéance du haut sacerdoce (voir *infra*, 3), l'influence personnelle d'Agrippa Ier.

Les docteurs qui vécurent depuis la destruction du Temple jusqu'à la fin du IIe s. sont appelés les tannaïtes; leurs successeurs du IIIe s. sont les amoras. Sur les uns et les autres, on consultera *infra* l'art. Rabbinique (Littérature).

3. *Déclin du prestige des prêtres et envahissement des Pharisiens.* — Pendant la dernière période de la vie de Jérusalem et du Temple, les vices étalés au grand jour par les grands prêtres ne manquaient pas de jeter le discrédit sur le sacerdoce, dans le peuple qui était encore attaché au Temple et à ses ministres.

De ce discrédit, ce furent les Pharisiens qui profitèrent. Ils avaient déjà éliminé les prêtres de l'enseignement, et, en partie, des tribunaux. Ils les pourchassèrent jusque dans leur domaine propre, celui du Temple et de sa liturgie. Ils voulurent imposer leurs règles, poursuivre et achever l'œuvre déjà ébauchée sous Alexandre Jannée. La pression des Pharisiens était si grande que les Sadducéens prêtres n'osaient plus accomplir les offices selon leur propre tradition. Hanan, fils du Hanan qui avait fait condamner Jacques, se révolta contre les prétentions pharisiennes (T. *Yoma* 1; J. *Yoma* I, 5); ces réclamations eurent peu d'écho.

II. Étude synthétique. — Préliminaire. — Il n'est pas absolument exact d'identifier Pharisaïsme et rabbinisme, comme semble le faire Herford. En effet, il est resté dans le rabbinisme quelques traces de l'antique tradition sadducéenne, soit en halakha (Éliézer, par ex., maintient la réparation en nature et n'admet pas la compensation pécunaire), soit en

haggada (telle vieille haggada sadducéenne mentionne que Hagar était morte lorsque Abraham épousa Qéturah, afin de laver le patriarche du reproche de polygamie). Dans l'ensemble, cependant, c'est le Pharisaïsme qui survécut dans le rabbinisme. Mais quel Pharisaïsme? L'hillélite ou le shammaïte?

Du temps de Jésus, les Shammaïtes étaient le groupe prépondérant, à la fois par la qualité et le nombre des membres. Si, après la destruction du Temple, l'influence des Shammaïtes alla en décroissant, elle resta néanmoins assez considérable. On comptait parmi eux des rabbins de l'envergure d'Éliézer ben Hyrkanos, et d'autres qui étaient des traditionalistes avérés. Gamaliel II prit telle décision halachique selon l'école de Shammay (il prit surtout des décisions contre le tribunal des prêtres, *R. H.*, I, 9).

Tout cela invite à la prudence dans l'appréciation des faits, et dans l'utilisation des textes rabbiniques.

I. Organisation. — 1° *Le terme « Pharisiens ».* — Que signifie-t-il? Le verbe *paraš*, dont découle le substantif, a deux sens au piel : « expliquer », « séparer ». Le Pharisien est-il « l'interprète » ou le « séparé »?

Le premier sens pourrait se justifier par le fait que les anciens *Soferim*, précurseurs des Pharisiens, étaient des interprètes de l'Écriture. Herford (*Les Pharisiens*, trad. franç., Paris, 1928, p. 36, note 1) objecte que le terme *mephoreš* (participe piel) serait plus adapté pour ce sens. Ajoutons qu'Hillel, pour qualifier ses maîtres Shemaya et Abtalyon d'interprètes par excellence de l'Écriture, emploie le terme *daršanim* (*Pesaḥ.* 70 *b*). D'autre part, l'importance que les Pharisiens accordent à la loi orale ne les qualifie pas tellement pour être appelés interprètes de la loi écrite.

Le sens de « séparé » paraît plus naturel et plus vraisemblable. Les rabbins ne se désignent jamais sous le nom de Pharisiens. Lorsqu'ils emploient ce qualificatif, c'est presque toujours en mauvaise part, par ex. dans la fameuse classification des Pharisiens en sept classes (voir *infra*, au début de la section consacrée au N. T.; dans les deux dernières classes seulement, le nom a un sens favorable); par contre, ils parlent des « plaies des Pharisiens ». Ce sont les Sadducéens qui, dans leurs discussions avec leurs adversaires, les traitent de Pharisiens (*Yad.* IV, 6, 7; etc.); dans leur bouche, le terme a l'air d'un sobriquet, sinon d'une insulte.

Il apparaît pour la première fois, chez Josèphe, dans la fameuse discussion entre les Pharisiens et Jean Hyrkan dont il a été question *supra*, 1043 (on fait abstraction ici de la mention des trois sectes, dans laquelle le nom est sans doute appliqué rétrospectivement). Le terme implique une idée de séparation : les Pharisiens se détournent de la vraie tradition sacerdotale en apportant des nouveautés. On pourrait peut-être ajouter : séparation aussi, parce que les Pharisiens furent exclus des conseils d'Hyrkan et de la conduite des affaires.

Les écrivains chrétiens des premiers siècles sont unanimes pour voir dans « Pharisiens » un synonyme de « séparés » : ἀφωρισμένοι, διῃρημένοι, ἀποδιῃρημένοι, *divisi*, *dividunt seipsum*, *praecisi* (voir les textes dans Schürer, II, p. 467, note 52).

On peut se demander si l'idée de séparation n'est pas également en rapport avec le comportement des Pharisiens vis-à-vis des gens du peuple (*'am ha-'areç*). Un ancien texte dit : « Les vêtements d'un homme du peuple sont considérés comme impurs pour les Pharisiens; ceux du Pharisien le sont pour ceux qui mangent de l'oblation *(teruma)*; les vêtements de ces derniers le sont pour ceux qui mangent des choses saintes » (*Hag.* II, 7). Laissons de côté les deux dernières classes qui demanderaient d'assez longs développements. Le début du texte indique clairement que la séparation des Pharisiens est essentiellement celle d'avec les hommes du peuple. Il y avait entre les deux groupes une haine réciproque. Aqiba raconte que, quand il appartenait à ces gens du peuple, il aurait voulu dévorer à belles dents ceux dont il fut plus tard l'un des plus illustres représentants (cf. *A. R. N.* 21). Cette haine n'était que l'expression de la séparation profonde entre les deux classes. Sur ce *'am ha-'areç*, voir Billerbeck, II, p. 494-519.

Malgré le sens péjoratif du terme « Pharisiens » que l'on trouve dans la littérature rabbinique, on y rencontre cependant quelques passages où ce vocable est employé dans une perspective positive.

Mekh. sur Ex., XIX, 6 (« Vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte ») : « Vous serez saints et sanctifiés, séparés *(perušim)* des nations du monde et de leurs abominations ».

Sa sur Lev., XIX, 2 (« Soyez saints ») exprime les termes de la Bible de cette façon : « Soyez séparés *(perušim)* ».

Dans un autre passage, *Sa* sur Lev., XX, 26 (« Soyez saints, comme moi Yahweh je suis Saint... »), Dieu lui-même est présenté comme le prototype des « Pharisiens », des « séparés » : « Tout comme je suis à part *(paruš)*, vous serez des séparés *(perušim)*. Si vous êtes séparés des nations, dit le Seigneur, vous m'appartenez; sinon, vous appartenez à Nabuchodonosor, le roi de Babylone, et à ses compagnons ».

Enfin, dans *Lév. R.* 24, 4, on retrouve la même idée selon laquelle Dieu est lui-même le premier « Pharisien », le premier « Séparé » : « Mes enfants, de même que je suis séparé *(paruš)*, aussi soyez séparés *(perušim)*; de même que je suis saint, vous aussi soyez saints ».

2° *Les Pharisiens comme parti.* — Selon Josèphe (*Ant. Jud.*, XVII, 2, 4, § 42), il y avait, au temps d'Hérode le Grand, 6 000 Pharisiens. Formaient-ils un parti? La réponse est difficile. Nous n'en voulons pour preuve que l'embarras éprouvé par Herford; dans la mesure où nous avons compris son point de vue, ils étaient un parti sans en être un. Tout dépend du sens que l'on donne à ce mot.

Originairement, il ne semble pas que les Pharisiens aient formé un parti au sens strict du terme, soit religieux, soit politique. On a parfois reproché à Josèphe d'employer le terme αἵρεσις (secte, école), pour désigner les Pharisiens et les autres groupes; il les représentait ainsi sous forme d'écoles philosophiques grecques, transposant par conséquent des conceptions grecques en milieu juif (il a hellénisé pas mal d'autres institutions juives). Mais, sur ce point, Josèphe nous paraît avoir raison; le Pharisaïsme primitif était essentiellement une doctrine.

Ses tenants se flattaient d'être les conducteurs du peuple. Tout le peuple ne les suivait pas; les Sadducéens, adeptes des anciennes doctrines et traditions, devaient avoir certainement leurs partisans. Il y avait donc, dans le peuple juif, des propharisiens et des prosadducéens, donc deux partis. Qu'ils le veuillent ou non, les Pharisiens devenaient chefs de parti.

Le caractère partisan du Pharisaïsme s'aggrava ou s'accentua sous l'effet des persécutions que ses membres subirent de la part d'Alexandre Jannée, et des luttes qu'ils soutinrent contre lui. Le rôle politique qu'ils jouèrent à ce moment-là ajouta au caractère religieux de la secte un trait politique indéniable.

Ce trait persista dans les luttes qui opposèrent Aristobule II et Hyrkan II. Lors du siège de Jéru-

salem en 65 par Arétas, ils étaient probablement du côté d'Hyrkan, avec la masse du peuple. Ce furent eux qui ouvrirent les portes de Jérusalem à Pompée; et peut-être eux qui envoyèrent une délégation à Pompée pour demander la suppression de la royauté. Leur refus du serment d'allégeance à Hérode pouvait avoir des motifs essentiellement religieux; mais cela n'excluait pas des raisons politiques.

Dans la grande guerre de 66-70, ils se tinrent sans doute en dehors des partis proprement politiques, tels les Zélotes qui voulaient secouer le joug romain par la force; par le fait même, ils constituaient le « parti de la paix », celui de la soumission aux Romains. Plus tard, sous la pression des circonstances, lorsque fut réalisée l'union sacrée, ils se fondirent avec les Sadducéens dans le « parti de la résistance » à outrance.

Ce qui apparaît de plus clair dans l'attitude des Pharisiens comme groupe, c'est qu'ils formaient des confréries particulières. Celles-ci devaient avoir des liens entre elles. A tout le moins, elles avaient le même idéal politique et religieux. Les deux questions, chez les Juifs, étaient étroitement mêlées. C'est cette union qui permet de caractériser les Pharisiens comme un parti religieux, et en même temps, quoique secondairement, comme un parti politique.

3° *Les « Ḥaburoth »*. — L'idée de séparation, marquée par le terme « Pharisiens », s'est concrétisée par l'institution des *Ḥaburoth* (confréries).

Ce sont des réunions ou des associations d'hommes qui s'obligent à accomplir strictement les lois traditionnelles, en particulier celles qui concernent la nourriture et la pureté rituelle. Au sein de ces associations, les Pharisiens qui en étaient les membres pouvaient acheter et se mouvoir, sans danger de transgresser les prescriptions qu'ils avaient à cœur d'observer.

La question reste discutée de savoir si tous les Pharisiens faisaient partie des *Ḥaburoth*.

Ces associations sont particulièrement connues au milieu du IIe s. de notre ère; l'on a peu de détails explicites sur celles des temps précédents. Herford (*Les Pharisiens*, trad. franç., p. 36) en fait remonter l'origine aux mesures prises par Jean Hyrkan au sujet des dîmes sur les produits de la terre. Il y eut aussi des *Ḥaburoth* sacerdotales, probablement plus anciennes que les laïques.

Ces confréries pharisiennes exigeaient une initiation, une sorte de noviciat, suivi d'un engagement solennel à suivre les règles de la *ḥaburah;* on en trouvera les détails dans Ch. Rabin (*Qumran studies*, Oxford, 1957, ch. 1). Cette initiation avait sa contrepartie dans l'exclusion, temporaire ou définitive, des membres qui enfreignaient les règles de la confrérie.

Le rite principal de la *ḥaburah* était le repas en commun. Il avait lieu surtout le jour du Sabbat et pour les grandes fêtes, entre autres lors de l'immolation de l'agneau pascal. Ces repas commençaient par des cérémonies de purification avec ablutions. Ensuite, trois gestes rituels étaient accompagnés de prières : le *qiddus̆*, sanctification du pain et du vin; la *minḥa*, offrande du milieu du jour correspondant au sacrifice du soir de l'autel; la prière de *l'abdallah* (séparation), cérémonie de clôture avec allumage des lampes et encensement.

II. Traits spécifiques du Pharisaïsme. — Au milieu des autres courants de la vie du Judaïsme, le Pharisaïsme présente des notes spécifiques que l'on peut ramener à trois : son caractère laïc; une façon spéciale de concevoir la tradition; la vie selon la Loi.

1° *Caractère laïc.* — 1. *Évincement des prêtres.* — A propos des Pharisiens, on peut parler d'anticléricalisme, au sens étymologique du terme. Josèphe répète sur tous les tons que les Sadducéens sont le parti des prêtres, qui s'oppose aux Pharisiens, parti des laïcs, du peuple.

Certes, il y eut des prêtres parmi les docteurs pharisiens (Tarphon, Ismaël, etc.); Josèphe lui-même, pharisien, était prêtre. L'honneur que la Loi prescrivait de rendre aux prêtres n'a pas cessé avec le Temple. Ceux-ci continuèrent à jouir de certaines préséances, à avoir un statut particulier de mariage, à percevoir dîmes et offrandes qui leur étaient attribuées par la Loi; les rabbins ont consacré de nombreux traités à cette question.

Par ailleurs, tant que le Temple de Jérusalem subsista, les Pharisiens furent fidèles à observer les prescriptions qui s'y rapportaient. Sa disparition fut un malheur; avec lui ont disparu une foule de biens (énumération dans *Sota* IX, 15; et ailleurs). Les rabbins en ont espéré la réédification, et ont étudié avec prolixité les passages de la Bible qui y avaient trait.

Mais tout cela n'empêche pas que le principal effort de toute la tradition pharisienne fut d'évincer les prêtres de leurs fonctions ou de les soumettre à la directive des rabbins.

La fonction majeure des prêtres était de proclamer la Loi (cf. Mal., II, 7). Les pharisiens furent d'abord les collègues des prêtres, puis les supplantèrent. Ils avaient pour cela d'excellentes raisons à leurs yeux : la Loi avait été donnée pour tout Israël, et non pas seulement confiée aux prêtres. D'autre part, c'était à qui connaissait la Loi de l'interpréter et la faire appliquer; or Malachie reprochait déjà aux prêtres leur ignorance et leur peu de goût pour l'enseignement.

Non contents d'évincer les prêtres de l'enseignement, les Pharisiens les pourchassèrent jusque dans la sacristie, c.-à-d. le Temple et sa liturgie. Déjà au temps d'Alexandre Jannée, ils excitèrent le peuple contre le roi, car celui-ci n'avait pas accompli les rites de la fête des Tentes selon leurs prescriptions.

Cette fête des Tentes était une cérémonie extérieure au Temple; les Pharisiens voulurent pénétrer dans le sanctuaire lui-même et régler la liturgie. Un prêtre sadducéen, qui se vantait d'avoir accompli un office selon la liturgie sadducéenne, se vit reprendre par son père : « Mon fils, bien que nous soyons Sadducéens, nous devons craindre les Pharisiens » (*Yoma* 19 *b*).

2. *Usage de la raison.* — Pour étudier la Loi, les Pharisiens se sont servis de la raison. Certains ont même pu parler à ce sujet de « rationalisme ». Cette étude leur en a montré l'excellence. Et pour évincer les prêtres qui se fondaient sur la tradition et sur l'autorité, ils ont trouvé dans la raison l'appui nécessaire pour établir leurs prétentions. Par ailleurs, l'usage n'était que de l'expérience brute; cette expérience, ils l'ont élaborée par le raisonnement.

Certes, pour fonder leur doctrine, ils ont souvent fait appel à des facteurs extra-rationnels, préternaturels : la voix du ciel (*bath qol* = la fille de la voix), les anges. Mais, surtout dans la halakha, le rôle de la raison fut déterminant. Il y eut une célèbre discussion entre R. Éliézer et R. Yosua ben Hananya. Le premier faisait appel aux miracles et à la voix du ciel pour appuyer son opinion; le second affirmait : la Loi (halakha) n'est plus dans le ciel (récit dans *B. M.* 59 *b;* plus complet dans J. *B. M.* IV, 10).

C'est la raison qui conçut les règles herméneutiques au moyen desquelles de nouvelles vérités devaient être tirées de l'Écriture, ou des prescriptions traditionnelles y être rattachées. Et, en plus des résultats concrets auxquels elle aboutissait, elle réalisa l'unification du savoir : il n'y avait plus qu'une loi, puisque la loi orale, comme on va le voir bientôt, pouvait être retrouvée dans la loi écrite.

Dans les doctrines particulières, l'office de la raison n'était pas moins important. Lorsque les rabbins discutent les opinions de leurs collègues, ils posent d'abord la question : Sur quelle raison *(ta'am)* s'appuie-t-elle? Ce n'est pas toujours l'opinion la mieux fondée qui prévaut, puisque la halakha est fixée selon la majorité; mais si elle n'a pas l'honneur d'être élevée à la dignité de halakha, — du moins à tel moment de l'histoire, — elle n'en demeure pas moins importante. Et la vraisemblance, la probabilité intrinsèque des opinions *(sebaroth)*, qui coexistent avec les halakoth, lui donnent une chance pour une décision ultérieure. Ces motifs rationnels étaient désignés par l'expression : *yošeb hada'ath* (assise de la science; *Gn. R.* 19). Elle étaient soigneusement conservées pour servir d'arguments et d'appui à des décisions futures (voir *Eduy.* I, 5-6).

Cela nous montre la haute estime que les rabbins avaient pour la raison; à leurs yeux, sans doute, une bonne raison valait bien un texte scripturaire.

La raison a aussi joué un rôle important dans la différenciation de la masse traditionnelle en trois disciplines : le midrash, la halakha et la haggada; et aussi dans l'organisation de la halakha en Mishna.

Dans ce large usage de la raison, on peut se demander s'il n'y a pas une influence de la culture hellénistique.

3. *Les synagogues.* — Voir *infra* l'article consacré à cette institution dans ce *Supplément*.

Le caractère laïc des Pharisiens apparaît de façon très vive dans l'existence des synagogues. Certes leur apparition remonte à une époque bien antérieure aux Pharisiens, sans doute à l'exil de Babylone. Mais la synagogue est devenue une institution essentiellement pharisienne.

Calquée au début sur le Temple, elle alla en se différenciant de plus en plus de lui. Il y avait une synagogue dans le Temple lui-même, installée dans la salle aux pierres carrées; ce fait montre que la synagogue représente autre chose que le service du Temple (Herford, *Les Pharisiens*, trad. franç., p. 115).

La synagogue garda du Temple l'office de prière; mais elle avait en propre l'instruction, donnée sous forme de prédication qui était une explication de la Loi. La synagogue devenait la concrétisation organisée de la religion de la Torah. Elle fut de tout temps une institution essentiellement laïque.

On comprend dès lors que les rabbins aient multiplié en grand nombre les synagogues, soit à Jérusalem (on cite le chiffre de 480), soit dans les autres villes. Ils en ont fortement recommandé la fréquentation, et permis de dépasser la limite sabbatique de la marche (2 000 coudées) pour faciliter l'assistance aux offices synagogaux du Sabbat (il y en avait aussi à d'autres jours, en particulier le lundi, jour de marché).

Il est probable que les Pharisiens avaient la haute main sur les synagogues (voir Joa., IX, 22). Elles constituaient d'ailleurs pour eux un excellent moyen pour conduire le peuple.

2° *La tradition.* — On a remarqué depuis longtemps que le conflit entre les Pharisiens et les Sadducéens avait pour terrain, principalement, la question des traditions, de la tradition. Selon un Pharisien contemporain (J. Lauterbach, *The Sadducees and Pharisees*, article de 1913, réimprimé dans ses *Rabbinic essays* [publication posthume], Cincinnati, 1951, p. 23-48), la querelle portait non pas sur le contenu des traditions, mais sur l'autorité de la tradition. Pour les Sadducéens, seule la Loi écrite avait une autorité divine; pour les Pharisiens par contre, les lois traditionnelles, non contenues dans la Torah, avaient, elles aussi, une autorité divine. On va le voir par l'exposé qui suit.

1. *L'existence de la tradition.* — Elle n'a pas besoin d'être démontrée; il suffit de lire quelques paragraphes de la littérature rabbinique.

Parmi les nombreux termes employés pour la désigner, relevons : *mišnah* (utilisé surtout en opposition ou en corrélation avec *miqra*, l'Écriture) ; *torah* (par là, on l'englobe dans l'Écriture, *Aboth* I, 1); *torah šebe'al peh* (la loi donnée par la bouche; on la distingue ainsi de la *torah še'al kethab*, la loi donnée par écrit = la Bible); *divrey soferim* (paroles des scribes).

Les rabbins distinguent en toute occasion ce qui est de l'Écriture et ce qui appartient à la tradition. Notons, en passant, que la tradition rabbinique est orale (sauf la haggada; on a toléré qu'elle soit parfois rédigée, sans doute à cause de ses relations étroites avec l'Écriture); elle s'oppose ainsi à la tradition sadocite dont un élément important, le livre de l'Hégy, est écrit.

Les rabbins font remonter l'origine de cette tradition à la révélation sinaïtique. Commentant Lev., XXVII, 34, Rabbi enseignait que, depuis ce temps (de la révélation), aucun prophète n'a eu le pouvoir d'enseigner quelque chose de nouveau; tout a été dit au Sinaï (*Sa* sur ce verset du Lév.). Les deux lois, écrite et orale, proviennent du même Dieu, ont été données par le même pasteur, Moïse. Les deux sont donc, selon l'expression de Lauterbach (*Rabbinic essays*, p. 47), deux sœurs jumelles; nous dirions plutôt : deux sœurs siamoises, deux êtres qui n'en font qu'un.

Malgré tout, cet être unique a une double nature. Les deux lois cheminèrent ensemble, pas à pas. La seconde ne fut, au début, que le développement de la première; selon une expression du *Doc. de Damas* et du *Manuel de discipline*, que l'on retrouve, mais rarement, chez les rabbins, elle est le *midraš torah* (*Qid.* 49 *b*). Mais, en grandissant, la loi orale est devenue indépendante; à l'occasion, elle a supplanté la loi écrite. La tradition s'est servie de l'Écriture comme d'une servante qui lui apportait toutes sortes de matériaux; elle en fit, principalement dans le domaine de la haggada, mille et une combinaisons que suggérait aux rabbins leur faculté créatrice (voir, parmi une foule d'autres, la combinaison de Jer., XXIII, 29 et Ps., LXII, 12 dans *Sanh.* 34 *a*).

Selon les rabbins, ainsi qu'on vient de le voir, toute la loi orale a été enseignée par Dieu à Moïse au Sinaï. Cependant, il ne faudrait pas se figurer que tous les rabbins croyaient à l'authenticité mosaïque de la loi orale. Un récit plein d'humour et quelque peu ironique, est révélateur. Il concerne Aqiba : « Lorsque Moïse monta dans les hauteurs (des cieux), il trouva le Saint, Béni soit-il, qui était assis et attachait des couronnes (c.-à-d. de petits crochets) aux lettres (de la Torah). « Maître du monde, lui dit Moïse, qu'est-ce qui t'occupe ainsi? » Dieu lui répondit : « Après bien des générations, il y aura un homme, qui s'appellera Aqiba ben Joseph; sur chaque trait (des lettres), il enseignera des monceaux et des monceaux de halakoth. » — « Maître du monde, dit Moïse, fais-moi voir cet homme. » Dieu lui dit : « Retourne en arrière ». Moïse alla et s'assit au bout de la huitième rangée (pour descendre de sa génération à celle d'Aqiba, Moïse doit reculer fictivement de huit rangées). Mais il ne comprenait pas ce que l'on disait. A ce moment, Aqiba en arriva à un sujet sur lequel ses disciples lui demandèrent : « Maître, d'où tiens-tu cette doctrine? » Il leur répondit : « C'est une halaka qui remonte à Moïse au Sinaï ». (En entendant cela, Moïse) fut tout réconforté. Il retourna devant le Saint, Béni soit-il, et lui dit : « Maître du monde, tu disposes d'un tel homme et tu me confies la Loi ».

« Tais-toi, lui répondit Dieu, tel est mon bon plaisir » (*Men.* 29 *b*, d'après la trad. de P. Benoit, dans *R. B.*, LIV (1947) p. 67-68; réimprimé dans *Exégèse et théologie*, II, Paris, 1961, p. 355-356).

2. *La tradition, interprète de l'Écriture.* — La tradition est l'interprète nécessaire de la loi écrite. La loi a été donnée pour être interprétée, et ses interprètes sont les sages. Lev., XXVI, 14 (« Si vous m'écoutez ») est expliqué de la sorte : « Si vous écoutez le midrash des sages » *(Sa, sub loco)*.

Cette interprétation ne consiste pas seulement à fixer le vrai sens du texte; elle exige des développements qui appliquent les prescriptions bibliques aux circonstances toujours nouvelles. Et pour que la Loi soit mieux appliquée, les rabbins ont établi autour d'elle une haie (*Aboth* I, 1), c.-à-d. imposé des préceptes supplémentaires dont l'observance garantissait celle des préceptes bibliques.

Parmi les précisions apportées à la Loi on peut citer : la liste de travaux interdits au Sabbat; quelles étaient la quantité et la qualité de l'eau nécessaire à la purification. Parmi les préceptes ajoutés comme haie à la Loi : le degré d'inceste supplémentaire ajouté à ceux de l'Écriture.

En procédant de la sorte, la tradition affirme son autonomie, presque son indépendance vis-à-vis de l'Écriture. Les rabbins font à tout instant la distinction entre précepte biblique et précepte rabbinique. L'Écriture a ses paroles (prescriptions), les sages ont les leurs (*Hul.* 137 *b*). Parmi la foule d'exemples que l'on pourrait citer, relevons-en deux : celui qui est majeur est tenu à la visite du Temple par l'Écriture, le mineur par précepte rabbinique (*Hag.* 6 *a*); il y a un mariage biblique et un mariage rabbinique (*Yeb.* 12 *a*).

Ces développements étaient en soi légitimes. Les rabbins avaient conscience que les prescriptions scripturaires n'étaient, dans nombre de cas, qu'un sommaire; les développements se firent conformément, sinon à la lettre, — du moins à l'esprit de l'Écriture. Un amora disait : « Dieu prescrit de garder ses préceptes, c.-à-d. d'ajouter à ses préceptes » (Asi, *M. Q.* 5 *a*).

En dehors d'une foule de compléments légitimes à l'Écriture, la tradition rabbinique a recueilli un grand nombre d'usages transformés en halakoth par l'autorité, et n'ayant que peu ou pas de rapports avec les prescriptions de la Bible. Nous avons sur ce point un aveu de poids, l'affirmation des rabbins eux-mêmes. « L'annulation des vœux vole en l'air, et n'a rien (dans l'Écriture) sur quoi s'appuyer; les lois sur les Sabbats, les sacrifices et les profanations (des choses saintes) sont comme des montagnes suspendues à un cheveu : il y a peu de chose à ce sujet dans l'Écriture; le droit civil, les lois sur le service du Temple, sur la pureté et sur les unions défendues ont de quoi s'appuyer : elles sont l'essentiel de la Torah » (*Hag.* I, 8).

Un ancien auteur disait : « Si l'on arrive à la crainte de Dieu en observant la Loi, à fortiori y arrive-t-on en l'interprétant » (*S. Dt.* sur Deut., XVII, 19). S'il faut interpréter la Loi, c'est en fonction de la halakha qu'il faut le faire (*Sanh.* 99 *a*). Certains développements se firent dans le sens de l'Écriture; mais d'autres s'opérèrent contre elle. La tradition n'était pas seulement autonome et indépendante, elle se posait en rivale de l'Écriture. Elle lui fit violence (litt. : saisit par le talon, *ʿaqab*), la supplanta (R. Ismaël, *Sota* 16 a).

3. *La tradition viole et supplante l'Écriture.* — Il faut distinguer les cas où l'Écriture est changée, et ceux où elle est annulée *(baṭul)*.

Comme exemple de changement, on peut citer le remplacement de la peine du talion par une compensation pécuniaire. Cas d'annulation : Yohanan ben Zakkay supprima l'épreuve de l'eau pour la femme soupçonnée d'adultère; il y en avait trop, la loi devenait inapplicable et inopérante (*Sota* IX, 9; voir aussi *Mekh.* de Siméon ben Yokkay sur Ex., XVIII, 2). Avant lui, Hillel avait, par l'institution de la *prosbole*, supprimé la loi ordonnant la rémission des dettes à la septième année (cf. *supra*, 1050). C'est pourquoi Lauterbach se permet d'intituler l'un de ses paragraphes : « Halakah does not hesitate to abolish biblical Laws » (*Rabbinic essays*, p. 287).

Il est donc permis de violer la loi scripturaire. Cela nous indique déjà comment les rabbins résoudront la question de la valeur relative de l'Écriture et de la tradition. On peut considérer le problème du point de vue théorique et du point de vue pratique.

a) Au point de vue théorique. — Deux opinions se font jour. — α. L'une met l'Écriture et la tradition sur le même pied. Les paroles des rabbins valent celles de la Loi, disait Rabbi; les deux sont également vraies (*Nb. R.* 14). L'une et l'autre sont les paroles de Dieu; les préceptes des sages, comme ceux donnés au Sinaï, sont ceux de Dieu (*Sa, Beḥoqqatay* II).

Comment des sentences contradictoires peuvent-elles émaner de Dieu? Éléazar ben Azarya répond dans cette exégèse de Qoh., XII, 11 (« Les paroles des sages sont comme un aiguillon ») : « De même que celui-ci oblige l'animal à se tenir dans le sillon, ainsi les paroles des sages détournent ceux qui les entendent du chemin de la mort et les conduisent dans celui de la vie. Par contre, elles ne sont pas flexibles comme l'aiguillon, mais dures comme le clou. D'autre part, cependant, tandis que les clous ne changent pas, elles, semblables aux plantes, croissent et se multiplient. Les hommes réunis en assemblée, ce sont les rabbins qui, assemblés dans les écoles, siègent et discutent sur l'impur et le pur, le permis et le défendu. Personne ne doit dire : « Comment est-il possible d'apprendre la loi parmi tant d'opinions opposées? » Mais elles ont été données par un seul pasteur; un seul pasteur (Moïse) les a reçues, et c'est Dieu qui les a créées » (T. *Sota* 7, 11; *Hag.* 3 *b*; *A. R. N.* 18).

Une autre considération venait aussi renforcer l'importance de la loi orale. Elle contenait en grande partie le développement des prescriptions particulières aux Juifs, les *Ḥuqqim*. Exclusivement orale, la tradition avait un caractère ésotérique marqué, tandis que la loi écrite était abordable à tous. Au moment où les Sadducéens, à l'intérieur du Judaïsme, les Samaritains et la jeune communauté chrétienne, à l'extérieur, poussaient leurs attaques contre les Pharisiens en s'appuyant sur l'Écriture (voir en particulier le cas de S. Paul), il fallait renforcer l'autorité de la tradition.

β. Les sentences que l'on vient de voir mettent la tradition sur un pied d'égalité par rapport à la loi écrite. D'autres subordonnent nettement la loi écrite à la tradition.

Le midrash tannaïtique interprète ainsi Deut., XVII, 11 : « Graves sont les paroles des sages; les transgresser, c'est comme si on transgressait les paroles de l'Écriture. Elles sont même plus graves que celles de l'Écriture » *(S. Dt., sub loco)*. Selon *Sanh.* XI, 3, il est plus grave de désobéir aux paroles des sages qu'à celles de la loi (écrite). S'occuper seulement de l'Écriture, c'est une étude (litt. règle, *middah*) qui n'en est pas une, c.-à-d. incomplète (J. *Ber.* I, 2 et par.). L'Écriture, c'est de l'eau; la Mishna, c'est du vin; le Talmud, c'est du vin épicé. Ou encore, les trois disciplines sont comparées au sel, au poivre et aux épices (J. *Hor.* III, fin; *Sof.* 15, 7).

Cette tendance amena naturellement des excès.

Alors qu'Hillel appelait les anciens sages les interprètes par excellence de l'Écriture (*Pesaḥ.* 70 *b*), on en arriva à considérer ces derniers comme des raisins desséchés. Shesheth détournait son visage du rouleau de la Loi en disant : « Nous nous occupons de ce qui est nôtre (la Mishna et le Talmud), et ils (le peuple, et, peut-être, les chrétiens) s'occupent de ce qui est leur Écriture » (*Ber.* 8 *a*). G. F. Moore (*Judaism...*, I, 34) dit avec raison : « A more serious matter is made of the words of the scribes than of the words of the (written) Law ».

Il faut obéir au tribunal, même lorsqu'il ordonne de transgresser un précepte de la loi (*Yeb.* 90 *b*). Il est intéressant de comparer deux interprétations de Deut., XVII, 11 : « Tu te conformeras à la sentence des prêtres lévitiques et du juge, sans te détourner ni à droite ni à gauche ». Selon J. *Hor.* I, 1, il faut écouter les prêtres (= juges, rabbins) quand ils disent que la droite est la droite, et que la gauche est la gauche; selon le midrash (*S. Dt.* 154), il faut les écouter même quand ils disent que la droite est la gauche, et inversement. La version du Talmud est très probablement une correction; celle du midrash paraît la plus ancienne : il faut se soumettre à l'autorité de façon inconditionnelle.

b) Au point de vue pratique. — Dans les discussions dont il vient d'être question, il n'est jamais fait état d'une supériorité de la loi écrite par rapport à la loi orale. Il arrive cependant qu'elle soit affirmée dans le domaine pratique. Trois tendances se font jour à propos d'un conflit possible entre les préceptes bibliques et les préceptes rabbiniques.

α. Selon une tendance, largement représentée, le précepte biblique l'emporte. Ainsi la sonnerie du Nouvel an, qui est biblique, prime les prières qui sont rabbiniques (*R. H.* 34 *b*). On aggrave pour les préceptes bibliques, et on allège pour les préceptes rabbiniques (*Ab. Zar.* 7 *a*); dans le doute sur l'existence d'un précepte, il faut suivre le parti le plus sévère pour les premiers, le plus doux pour les seconds (*Beça* 3 *b; Sab.* 24 *a; B. M.* 27 *b*).

β. Pour d'autres, le précepte rabbinique prime le précepte biblique (cf. *Beça* 4 *b; Taan.* 12 *a*). Les sages, dit-on, donnèrent à leurs préceptes plus de force qu'à ceux de la Loi (*Yeb.* 36 *b*). Ces derniers n'ont pas besoin de renforcement *(ḥizzuq)*; mais il en faut à ceux des scribes, c.-à-d. que leur transgression est sanctionnée plus sévèrement (voir les exemples de *Yeb.* 85 *b;* 118 *b*).

γ. On trouve une position moyenne qui admet l'égalité des deux. C'est une tradition, disait Abbayé, que les prescriptions sur les jours de demi-fêtes valent celles sur le Sabbat.

Au fond, il devait y avoir deux tendances extrêmes : l'une progressiste, qui attachait plus d'importance aux préceptes rabbiniques; l'autre plus conservatrice, selon laquelle les préceptes scripturaires avaient la supériorité. L'ensemble de la tradition estimait que les deux avaient la même force obligatoire; c'était l'avis de Méïr *(B. M.* 55 *b)*.

3° *La vie selon la Loi.* — 1. *Primauté de la vie.* — Schürer donne à l'un de ses chapitres sur le Judaïsme au temps de Jésus (II, 545) le titre suivant : « Das Leben unter dem Gesetz ». Cela semble bien exprimer l'idéal pharisien.

Car le Pharisaïsme est avant tout une vie. Les Pharisiens ont voulu organiser leur vie et celle du peuple qui les suivait. Leur préoccupation essentielle fut de régler tous les détails de la vie quotidienne, individuelle et collective, selon un ensemble de règles minutieuses qui prévoyaient les moindres circonstances. Leur discipline principale fut donc la halakha.

On vient de voir ce qu'il faut entendre par le terme « Loi » dans la bouche des rabbins. Elle est avant tout un enseignement qui s'est transmis sans interruption depuis Moïse. Une partie de cet enseignement a été consignée par écrit; une autre, plus considérable, a été transmise oralement par Moïse, par ses successeurs les prophètes, qui ont transmis le flambeau aux sages (rabbins).

Ceux-ci discutaient des rapports entre eux et les prophètes. Certains prétendaient que la prophétie leur avait été transmise. De toute façon, bien que les rabbins aient conservé et développé des idées prophétiques, surtout dans le domaine moral, le Pharisaïsme est surtout une prophétie appliquée aux détails de la vie.

Les rabbins ont retenu et commenté le passage d'Ex., XIX, 8 : nous ferons et nous entendrons. Pour eux, l'action est la chose première, principale. Si on décida que l'étude lui était supérieure, c'est parce que celle-ci conduisait à l'action (selon notre logique moderne, nous dirions : l'étude est le moyen de parvenir à une fin qui devrait lui être supérieure).

Mais l'étude n'est pas pour cela négligée. Elle est du reste une compréhension totale, une assimilation par l'être tout entier. La loi saisit vraiment tout l'homme, prend possession de toutes ses facultés. Cette notion est très vivement exprimée dans les Psaumes XIX et CXIX, qui sont probablement post-exiliens et d'inspiration pharisienne. La Loi, dans ces deux textes, ne se réduit pas à une nomenclature de préceptes et de défenses. Elle est presque une hypostase, un état intermédiaire entre Dieu et l'homme; la Sagesse jouait ce rôle dans les Proverbes et, en partie, dans le Siracide (ce dernier, du reste, identifie Sagesse et Loi).

Les rabbins ont renchéri, si possible : la Loi est la fille chérie, unique, de Dieu; elle est la lumière et la vie, la source de tous les biens pour l'homme. La posséder, c'est posséder Dieu lui-même. De plus, c'est la certitude d'obtenir tous les biens matériels et spirituels que l'homme peut désirer en ce monde; dans le monde futur, la principale affaire sera de s'occuper de la Loi, que Dieu lui-même enseignera. Un rabbin nous disait : « La Loi est pour nous ce qu'est pour vous la Sainte Vierge ».

2. *Légalisme.* — Nous proposerions volontiers cette définition du légalisme : une conception qui fait résider l'essentiel de la religion dans l'observance des préceptes imposés par la Loi et développés par la tradition.

Nous le distinguerions de ce que l'on a appelé le rabbinisme : ce dernier consiste à esquiver, par le moyen de la casuistique, et particulièrement de l'épikie, la pratique de préceptes jugés incommodes ou trop encombrants.

Après avoir dessiné les traits principaux du légalisme, nous y apporterons les corrections nécessaires pour ne pas avoir une vue unilatérale des choses.

a) La sainteté, but suprême de la religion et de la morale, est obtenue par l'accomplissement des préceptes. « Dieu sanctifie par les préceptes »; cette formule revient à tout moment dans la bouche des rabbins.

b) Plus l'homme accomplira de préceptes, plus sa sainteté sera grande. Dieu a voulu accorder de nombreux mérites à Israël (c.-à-d. le rendre très saint); c'est pourquoi il lui a donné la Loi et de nombreux préceptes (*Aboth* VI, 11; cf. Is., XLII, 21).

Il s'agit autant de défenses que de préceptes. Les rabbins ont compté 613 commandements, dont 248 préceptes (correspondant aux 248 parties du corps), et 365 défenses (autant que de jours dans

l'année); l'ensemble, 613, représente la valeur numérique du mot Torah.

Un seul acte peut comporter plusieurs transgressions, comme nos procès-verbaux de gendarmerie relèvent plusieurs contraventions dans un délit.

c) Il y a des commandements graves et des commandements légers; et, par suite, des péchés graves et des péchés légers. On peut transgresser un précepte, transgresser une ou plusieurs défenses; transgresser à la fois précepte et défense (*S. Dt.* 222 et *Mekh.* sur Ex., XXIII, 4). Toutes ces distinctions sont anciennes; elles sont rappelées à chaque commentaire d'une prescription de l'Écriture.

d) L'accomplissement d'un précepte entraîne l'acquisition d'un mérite *(zekuth)* qui est un droit à la récompense; la transgression entraîne celle d'un démérite qui amène un châtiment correspondant. Cela est mécanique, on dirait presque : mathématique. L'impie qui jouit de quelque bonheur dans ce monde le doit à quelque mérite acquis par lui (ou par un ancêtre); le juste qui est puni ici-bas le doit à quelque péché auquel il s'est laissé aller.

Le mérite, comme le démérite, sont pour ainsi dire une quantité : le mérite d'une bonne action laissée inachevée passe à celui qui l'achève. C'est la balance entre le nombre des mérites et celui des démérites qui donne l'état religieux de l'homme et détermine le verdict porté sur lui. Ce verdict est donné soit à l'instant même, soit au Kippur, soit à la nouvelle année (selon les opinions), soit surtout au jugement particulier. On note cependant que toute une vie de mérite peut être anéantie par un péché final; inversement, toute une vie de démérite peut être effacée par une pénitence finale (*Qid.* 40 *b*). Nous verrons plus loin l'histoire d'Éléazar ben Dordio qui racheta par ses pleurs, au moment de sa mort, toute une vie de débauche (*infra*, 1088).

e) Toutes les actions de la vie doivent être réglées par la pratique des commandements. L'action n'a de valeur que si elle est accomplie sous forme de préceptes. Certes, on discute pour savoir s'il y a plus de mérite à faire quelque chose qui n'est pas commandé; mais cette discussion ne change rien au principe fondamental : la moralité est fonction du légalisme.

f) La vie morale s'épanouit dans l'autre monde. Vont en enfer ceux qui ont plus de fautes que de mérites; au paradis, après une purification préalable, ceux qui ont plus de mérites que de démérites. Au paradis, ils jouissent de la véritable récompense. Celle-ci est comparée à un trésor, à un capital; ici-bas, on ne touche que des intérêts.

g) Ainsi donc, la vie morale est, et n'est que l'accomplissement de préceptes. La prière est un précepte, soigneusement précisé; le repas est un précepte (*Yoma* 75 *b*); la joie même est un précepte. Ce légalisme se manifeste surtout dans le domaine de la pureté rituelle et celui du repos sabbatique; sur ces points, les rabbins ont eu d'abondants développements.

3. *Au-delà du légalisme.* — Le tableau que l'on vient d'esquisser ne représente que le recto de la réalité, l'aspect prédominant. Il convient d'examiner le verso, en reprenant point par point l'exposé précédent.

a) Si l'homme doit se sanctifier par l'observation des préceptes, son premier soin doit être de sanctifier Dieu lui-même (voir les prières du *Qadiš*, dans J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens...*, Rome, 1955, p. 3).

b) Les 613 préceptes ne sont que des succédanés, des applications d'un seul précepte : soit celui de l'amour de Dieu (voir les prières du *Shéma'*); soit celui de l'amour du prochain, sous sa forme négative (Hillel : « Ne fais pas à autrui... »), ou sous sa forme positive (Aqiba : « Fais à autrui... »); soit celui de la foi.

Ce rôle de la foi est mis en lumière dans un beau texte de la *Mekhilta* sur Ex., XIV, 31 (il fait penser au chapitre XI de l'*Épître aux Hébreux*) : « Néhémie disait : « Quiconque reçoit (accomplit) un seul précepte avec foi mérite que repose sur lui l'Esprit saint ». Son effusion sur nos pères fut la récompense de leur foi (Ex., XIV, 31); ils ne chantèrent le cantique (Ex., XV, 1) que par l'Esprit saint. De même Abraham n'hérita du monde futur qu'en récompense de sa foi (Gen., XV, 6) ... Israël ne fut racheté d'Égypte que par le mérite de la foi (Ex., IV, 31); et il est écrit : « Dieu garde les croyants » (Ps., XXXI, 24). C'est aussi la foi qui introduit dans la demeure de Dieu (= le monde futur) ». Après plusieurs autres citations bibliques, le texte continue dans le même sens l'éloge de la foi; il termine par la citation d'Habacuc, II, 4 : « Le juste vit de la foi ».

c) S'il y a des commandements graves et des commandements légers, il faut, dit Ben Azzay, courir aussi vite pour accomplir les uns que les autres (*Aboth* IV, 2). Il ajoute : « La récompense de l'accomplissement d'un précepte est qu'on en accomplit un autre; la sanction d'une transgression est une autre transgression ».

Du reste, la récompense, comme la sanction, visent aussi les péchés d'intention, les fautes intérieures. Ce sont les principales, car elles conduisent aux péchés extérieurs; le péché commence par le désir (*S. Dt.* 52). La haine est grave car elle conduit à la calomnie (*S. Dt.* 235); celui qui transgresse le précepte d'aimer son prochain, transgresse à la fois la défense de tuer (*S. Dt.* 235). Celui qui désire le bien d'autrui le convoitera, et à la fin, ne craindra pas de le ravir (Rabbi, *Mekh.* sur Ex., XX, 17). Les pensées du péché sont plus graves que le péché lui-même; si une femme accomplit ses devoirs conjugaux, tout en pensant à un autre homme, y a-t-il adultère plus grave que celui-là? (*Nb. R.* 9).

Aussi bien, la récompense n'est pas seulement un salaire; elle est aussi un don *(mattan)*, car elle dépasse souvent ce qui serait dû en stricte justice. C'est le cas de rappeler le fameux principe de Méïr (en réalité, il est plus ancien que lui; Méïr l'a déduit de l'Écriture) : « La mesure du bien est plus grande que celle du mal » (cf. S. Paul).

d) Si l'action de Dieu est parfois strictement proportionnée à celle de l'homme, elle la dépasse souvent. Prenons un exemple dans la question des rapports entre la prédestination et la liberté. Selon certains, Dieu laisse faire; selon d'autres, l'action de Dieu se calque sur celle de l'homme. D'autres, enfin, disent que Dieu fait davantage; si l'homme accomplit un commandement, Dieu lui en fera accomplir beaucoup (*Mekh.* sur Ex., XV, 25; *Yoma* 39 *a*).

Une comparaison illustre cette idée que Dieu fait plus que l'homme. L'union de Dieu et d'Israël est souvent comparée au mariage; le fiancé (Dieu) doit apporter un douaire double de la dot de la fiancée (Hanina, *Shir. R.* 4, 13). Et ce texte du midrash se termine par une exégèse de Cant., II, 3 : « Lorsque Dieu me pénètre de ses regards, je fleuris dans les bonnes œuvres comme le lys ».

e) L'ensemble des devoirs imposés à l'Israélite se ramène à trois : la Loi (son étude), les préceptes et les bonnes œuvres. Celles-ci ne sont pas surérogatoires, car on sera jugé sur elles (ou sur leur omission) aussi bien que sur la Loi et les préceptes. Or l'étude de la Loi et les bonnes œuvres n'ont pas de mesure (*Pea* I, 1). L'aumône, en particulier, n'a

pas de tarif fixe. On en a parfois fixé un, mais c'était pour empêcher les gens trop généreux de dilapider leurs biens en aumônes au détriment de leur famille.

Au-delà des prescriptions légales, il y a ce que les rabbins appellent « les choses confiées au cœur » (*B. M.* 58 *b*); elles constituent, selon notre langage moderne, l'éthique proprement dite, par opposition au droit. On peut y faire rentrer les bonnes œuvres et ce que nous appelons l'équité. Pour désigner cette dernière réalité, les rabbins emploient une expression célèbre : « Se tenir en deçà des limites du droit » (*B. M.* 30 *b*; *B. Q.* 99 *b*); elle s'applique aussi bien au domaine du droit qu'à celui de la prière par exemple. Il y a des formules, des temps de prières; mais la prière est surtout une effusion du cœur (*Aboth* II, 13; *Ber.* IV, 4).

f) Le destin futur de l'homme est fixé par ses mérites et ses fautes, mais il peut échapper à un sort funeste par la pénitence. Celle-ci doit accompagner tous les moyens d'expier le péché; à elle seule, elle suffit pour obtenir le pardon. « On demande à la Sagesse : « Qu'en est-il du pécheur? » et elle répond : « Le malheur poursuit les pécheurs » (Prov., XIII, 21). A la même question, la prophétie répond : « L'âme qui pèche, mourra » (Ez., XVIII, 20). A cette question, la Sainteté (= Dieu) répond : « Qu'il fasse pénitence, et il lui sera pardonné » (J. *Mak.* II, 7).

g) On a souligné l'importance des prescriptions de pureté légale; elles semblent agir *ex opere operato*. Interrogé à ce sujet par ses disciples, Yohanan ben Zakkay leur répondit : « Ce n'est pas le cadavre qui contamine, ni l'eau qui purifie; mais (ces rites) sont une prescription du Roi des rois; le Saint, Béni soit-il, a prescrit ces ordonnances, et il n'est pas au pouvoir de l'homme de les transgresser » (*Pesik.* 40 *a* et par.). Yohanan donc, tout en recommandant l'observance, ne paraît pas attacher à ces lois une valeur intrinsèque.

Conclusion. — Cette conception de la vie dans et par la Loi n'allait pas sans inconvénients. Herford en relève trois principaux : la contrainte, qui refrénait toute initiative individuelle; le lourd fardeau que représentait cette multitude de préceptes enserrant étroitement la vie; et, par voie de conséquence, une propension à l'hypocrisie, soit en ne retenant que le côté extérieur de la pratique, soit en s'abstenant d'accomplir les ordonnances impossibles.

Ce n'était pas cela que voulaient les rabbins; l'essentiel, pour eux, était que toute la vie soit vécue sous le signe de l'accomplissement de la volonté de Dieu.

On trouve des sentences telles que celle-ci : il vaut mieux transgresser un précepte, tout en croyant faire la volonté de Dieu, que d'en accomplir un, sans avoir l'intention de se soumettre à cette volonté. D'autre part, ils sont loin d'avoir négligé la part du cœur et de la volonté spontanée de l'homme. Dans l'observance des préceptes, il faut tenir compte de la « garde du cœur » (*Sa* sur Lev., XXV, 3); le véritable deuil est celui du cœur (*Sanh.* VI, 6). Hillel disait qu'il fallait tout faire au nom du Ciel.

Mais à ces textes on peut en opposer d'autres, en sens contraire. Ils montrent que les inconvénients signalés à l'instant n'étaient pas une chimère. L'ensemble de la tradition pharisienne et rabbinique se trouve reflété plus exactement dans cette sentence de Hananya ben Akashya : « Le Saint, Béni soit-il, a voulu assurer à Israël une grande justice; c'est pourquoi il lui a donné beaucoup de Lois et beaucoup de préceptes » (*Mak.* III, 16).

Sur la doctrine pharisienne, on trouvera les éléments essentiels dans ce *Supplément* à l'article JUDAÏSME (IV, 1143-1285), de J. Bonsirven, qui exploite largement les sources rabbiniques les plus anciennes.

III. Jésus et les Pharisiens. — I. ÉTUDE ANALYTIQUE : LES DIFFÉRENTES CLASSES. — Lorsque Jésus annonçait le Royaume de Dieu, il se mouvait dans un monde assez composite. Son auditoire comprenait essentiellement ses disciples et la foule juive, le *vulgum pecus* (ὄχλος ou ὄχλοι). En dehors et au-dessus de cet auditoire, se trouvait une élite, tout au moins elle prétendait l'être; elle ne formait pas une classe homogène.

Il y avait des administrateurs locaux. Certaines communautés juives avaient à leur tête un groupe de 7 hommes (voir Billerbeck, sur Act., VI, 3); Josèphe parle d'un tribunal de 7 juges dans les localités de moyenne importance. Dans les lieux moins peuplés et où l'élément juif dominait, le chef de la synagogue était à la fois le chef religieux et l'administrateur des affaires publiques; il était probablement assisté des anciens. Chaque communauté formait un tout relativement indépendant : la *qehilla;* elle avait ses biens, ses coutumes, etc. Cependant, elle était soumise à un certain contrôle, par ex. inspection des écoles, des marchés (J. *Ab. Zar.* IV, 1; J. *Hag.* III, 9).

Au sommet, on trouve plusieurs éléments. Le grand prêtre, avec son entourage d'ἀρχιερεῖς (anciens grands prêtres qui ne sont plus en fonction et leurs « fils » : soit leurs enfants, soit les membres des plus illustres familles sacerdotales). Le Sanhédrin, composé, pour une part, des précédents, appelés aussi ἄρχοντες (la synonymie des deux termes semble résulter d'Act., IV, 5 et 23). Parmi ces ἄρχοντες se détachent les στρατηγοί (le στρατηγός en chef devait être l'équivalent du *segan ha-kohanim* de la Mishna), et le conseil des anciens, ou presbytérat. A notre avis, ce conseil n'est pas identique au Sanhédrin. Celui-ci avait une fonction judiciaire nettement déterminée; les anciens, par contre, jouaient plutôt le rôle de conseillers, tels qu'on les rencontre mentionnés explicitement chez les Syriens (I Macc., III, 38 etc.).

Il faut voir maintenant les groupements particuliers. Dans cette section, on ne tiendra pas compte des textes sur la Passion.

1° *Les données des Évangiles.* — 1. *Les prêtres.* — Ce sont les moins souvent cités, et ils ne le sont jamais seuls. Ils sont associés :

a) Avec les scribes : à l'entrée de Jésus à Jérusalem (Matth., XXI, 15; dans Luc., XIX, 39 « certains des Pharisiens »; rien dans Marc); dans la purification du Temple (Marc., XI, 18; dans Luc., XIX, 47 : en plus « les premiers du peuple »; rien dans Matth., mais voir peut-être Matth., XXI, 15); dans l'une des annonces de la Passion (Matth., XX, 18 = Marc., X, 33).

b) Avec les anciens : Matth., XXI, 23 (Marc., XI, 27 = Luc., XX, 1 : prêtres, scribes et anciens).

c) Avec les Pharisiens : ils cherchent à s'emparer de Jésus (Matth., XXI, 45); Luc., XX, 19 : scribes et prêtres; rien dans Marc.

d) Prêtres et lévites envoyés par les juifs vers Jean-Baptiste (Joa., I, 19; cf. I, 24 : mention des Pharisiens).

2. *Les Sadducéens.* — Ils se présentent :

a) Seuls, dans la question du lévirat (Matth., XXII, 23 et par.; Luc : certains des Sadducéens).

b) Associés aux Pharisiens : dans la demande d'un signe (Matth., XVI, 1; dans Marc., VIII, 11 seulement les Pharisiens; rien dans Luc); dans la mise en défiance contre leur levain (= doctrine) (Matth., XVI, 6; dans Marc., VIII, 15 : Pharisiens et Hérode = Hérodiens = Boëthusiens, frères en doctrine des Sadducéens; Luc., XII, 1 : seulement les Pharisiens); dans

le baptême de Jean-Baptiste (Matth., III, 7; dans Luc., III, 7 : les foules).

3. *Les scribes.* — On les trouve :

a) Associés aux grands prêtres (voir *supra*, 1068) ou aux Pharisiens (voir *infra*, 1070).

b) Seuls, soit au singulier, soit, plus souvent, au pluriel.

α. Au singulier. Matth., XIII, 52 en donne comme une définition. — Un scribe veut suivre Jésus (Matth., VIII, 19; dans Luc., IX, 57 : « quelqu'un »). — Un autre demande quel est le plus grand commandement (Marc., XII, 28); il n'est pas loin du royaume des cieux; Matth., XXII, 35 : un νομικός des Pharisiens pour tenter Jésus; Luc., X, 25 : un νομικός formule lui-même le grand commandement.

β. Au pluriel. Ils sont souvent confondus avec les Pharisiens.

Les Pharisiens de Matth., XXI, 45 sont les scribes de Luc., XX, 19 (associés aux prêtres, voir *supra*). Les Pharisiens de Matth., XXII, 41 sont les scribes de Marc., XII, 35 (Luc., XX, 41 : « eux »). Les scribes de Marc., XII, 38 (= Luc., XX, 46) sont les scribes et Pharisiens de Matth., XXIII, 2.

Dans les *Vae :* les scribes et Pharisiens de Matth., XXIII sont, dans Luc., XI, soit des νομικοί (℣. 46, 52), soit des Pharisiens (℣. 39, 42, 43).

Noter que Jean ne fait jamais mention des scribes.

4. *Les Pharisiens.* — Deux remarques : dans Joa., les « Juifs » sont, suivant les cas, les Pharisiens (peut-être associés aux scribes), ou la nation juive en bloc, qui a rejeté Jésus. Dans les Synoptiques, surtout Matthieu, le terme « Hypocrites », employé seul, peut désigner les Pharisiens (et les scribes), auxquels il est souvent accolé.

Les Pharisiens se présentent seuls ou associés.

a) Seuls. — Le terme est employé au singulier ou au pluriel.

Des Synoptiques, Luc est le seul à parler d'un Pharisien en particulier (si on laisse de côté Matth., XXIII, 26, puisque Luc., XI, 40 porte le pluriel). Il mentionne trois repas de Jésus chez un Pharisien : dans deux cas (Luc., VII, 36; XI, 37), Jésus est expressément invité; dans le troisième, il paraît s'inviter lui-même (chez l'un des ἄρχοντες des Pharisiens, Luc., XIV, 1).

Dans Joa., Nicodème est Pharisien et διδάσκαλος (III, 1 et 10); à ce Nicodème, se joint Joseph d'Arimathie (XIX, 38), peut-être lui aussi Pharisien.

Un seul texte parle d'une action de bienveillance des Pharisiens vis-à-vis de Jésus : certains d'entre eux l'avertissent des dangers dont Hérode le menace (Luc., XIII, 31). Mais cet avertissement avait peut-être pour but d'éloigner Jésus de la Galilée; auquel cas, il changerait de signification.

Les rapports entre Jésus et les Pharisiens se présentent le plus souvent sous forme de discussions *(Streitgespräche)*. On peut distinguer ce qui concerne la pratique et ce qui regarde la doctrine.

α. Questions de *pratique.*

Les Pharisiens reprochent :

— aux disciples de Jésus de ne pas jeûner (s'unissent aux disciples de Jean-Baptiste dans ce reproche : Matth., IX, 14 et par.; dans Marc et Luc : disciples des Pharisiens);

— la violation du Sabbat (Matth., XII, 2 et Marc., II, 24; dans Luc., VI, 2 : certains des Pharisiens);

— la guérison au Sabbat (Matth., XII, 9-14; dans Marc., III, 6 : avec les Hérodiens; à la suite de cette guérison, décision de perdre Jésus). A rapprocher sans doute de Joa., V, 1 sq. : ici, les Juifs sont certainement des Pharisiens; ils persécutent Jésus à cause d'une guérison au Sabbat. En IX, 16 et 40, Jean dit : certains Pharisiens (la guérison de l'aveugle-né a eu lieu au Sabbat). Jean, semble-t-il, distingue les Pharisiens en général, et « certains » d'entre eux qui accusent Jésus de violer le Sabbat.

Reproches de Jésus aux Pharisiens :

— aiment l'argent (Luc., XVI, 14);

— fils du diable (Joa., VIII, 44);

— on pourrait ajouter le reproche d'hypocrisie dans l'aumône, la prière et le jeûne (Matth., VI, 2-16); mais cela doit sans doute rentrer dans le reproche général de justice imparfaite, qui s'adresse aussi bien aux scribes qu'aux Pharisiens (Matth., V, 20).

En ce qui concerne les *Vae* (7 dans Matth., 5 dans Luc), Matth. les adresse explicitement aux scribes et aux Pharisiens; Luc les partage équitablement entre les deux classes (scribes : Luc., XI, 46, faire porter de lourds fardeaux; XX, 46 : porter de beaux habits et aimer les premières places; XI, 52 : enlever les clés de la science; XX, 47 = Marc., XII, 40 : manger les maisons des veuves. — Pharisiens : Luc., XI, 42 : prélever la dîme; XI, 39 : laver l'extérieur des plats; XI, 44, 47 : sépulcres blanchis et bâtisseurs de tombeaux pour les prophètes).

β. Points de *doctrine.*

Reproches des Pharisiens (ou questions adressées à Jésus) :

— accusation de chasser les démons au nom de Beelzébub (Matth., XII, 24; dans Luc., XI, 15 : quelques-uns; Marc., III, 22 : scribes de Jérusalem. Matth., IX, 34 est probablement une interpolation à partir de XII, 24);

— question sur la date de la Parousie (Luc., XVII, 20);

— sur le divorce (Matth., XIX, 3 = Marc., X, 2);

— sur le grand commandement (Matth., XXII, 34; dans Marc., XII, 28 : un scribe de bonne foi; Luc., X, 25 : un scribe qui le tente);

— combattent la divinité de Jésus (Joa., VII, 32);

— récusent son témoignage (Joa., VIII, 13).

Reproches (ou questions) de Jésus :

— aveugles ou insensés (voir *infra*, 1072);

— se garder du levain des Pharisiens et des Sadducéens (Matth., XVI, 6; dans Marc., VIII, 15 : Pharisiens et Hérode = Hérodiens = Boëthusiens-Sadducéens; Luc., XII, 1 : Pharisiens = hypocrisie).

Noter que la doctrine est attribuée aux Pharisiens, alors qu'elle devrait l'être plutôt aux scribes. La différence de doctrine serait donc l'un des premiers points qui sépare Jésus des Pharisiens.

— question sur le fils de David (Matth., XXII, 41; dans Marc., XII, 35 : « les scribes disent »; Luc., XX, 41 : « on dit »).

b) Les Pharisiens sont *associés :*

α. Aux Sadducéens (voir *supra*, 1068). En ce qui concerne la demande d'un signe, on ne voit pas bien ce que viennent faire ici les Sadducéens; on pourrait donc attribuer cela aux Pharisiens seuls.

β. Aux Hérodiens pour perdre Jésus (Marc., III, 6; Marc., XII, 13 = Matth., XXII, 16).

γ. Ils le sont surtout avec les scribes, dans les questions de pratique ou les questions de doctrine.

Dans les questions de *pratique :*

— Pharisiens et νομοδιδάσκαλοι, provenant de tout village de Galilée, Judée et Jérusalem, présents à la guérison du paralytique, accusent Jésus de blasphème (Luc., V, 17; dans Matth., IX, 3 = Marc., II, 6 : certains des scribes);

— scribes *des* Pharisiens reprochent à Jésus de manger avec les pécheurs (Marc., II, 16; dans Matth., IX, 11 : Pharisiens; Luc., V, 30 : Pharisiens et leurs scribes se moquent);

— scribes et Pharisiens épient Jésus pour voir s'il guérira au Sabbat (Luc., VI, 6-11; dans Matth., XII, 10 = Marc., III, 2 : « ils »);

— certains des scribes et Pharisiens demandent

un signe (Matth., XII, 38; rien dans Luc., XI, 29);

— scribes et Pharisiens viennent de Jérusalem pour reprocher le manquement aux règles de pureté des mains (Matth., XV, 1; dans Marc., VII, 1 : Pharisiens et certains des scribes; dans la suite de Matth., ℣. 12, il n'est question que de Pharisiens);

— associés dans les *Vae* par Matth., XXIII (voir *supra*, 1069);

— la femme adultère est amenée par les scribes et les Pharisiens (Joa., VIII, 3).

Dans les questions de *doctrine :*

— en général : justice des scribes et des Pharisiens (Matth., V, 20);

— en particulier : dans les *Vae* (union de la théorie et de la pratique).

Il y avait des scribes sadducéens, surtout avant 70. L'union constante, chez Matth., des scribes et des Pharisiens semble être un élément rédactionnel peut-être postérieur à 70.

Les Pharisiens ne sont pas eux-mêmes des scribes, bien qu'il y en ait dans leurs rangs; ils composent une masse de non-clercs, qui se laissent conduire par les règles des scribes pharisiens. L'ensemble « scribes et Pharisiens » représenterait, lorsqu'il correspond aux faits, les « sages » : c'est ainsi que l'on appelait les rabbins de ce temps; ils forgeaient et enseignaient la théorie. Les Pharisiens *simpliciter* sont ceux qui organisent leur vie selon les principes et les règles des scribes pharisiens.

2° *Critique des sources.* — Nous allons comparer les données des différents évangiles. Ensuite, nous examinerons l'objection de Bultmann sur l'historicité de ces données évangéliques.

1. *Comparaison des quatre évangiles.* — La revue des textes qui précèdent a montré que les Pharisiens (et les scribes) sont traités de façon différente par chacun des évangiles. Une chose est claire : c'est Matthieu qui les maltraite le plus; il charge en particulier les Pharisiens de toutes les fautes, y compris celles que Luc réserve aux scribes de façon spéciale. Des deux autres Synoptiques, on peut discuter pour savoir lequel serait le moins antipharisien. Commençons par Luc.

a) Luc. — α. Éléments qui paraissent *défavorables* aux Pharisiens :

— à propos du « levain » des Pharisiens et Sadducéens (Matth., XVI, 6 = Marc., VIII, 15), Luc., XII, 1, n'adresse ce reproche qu'aux Pharisiens, et spécifie qu'il s'agit d'hypocrisie;

— il insiste sur les moqueries des scribes et Pharisiens (repas de Jésus) (Luc., XV, 2);

— dans la guérison du paralytique, il cite Pharisiens et scribes; Matth. et Marc : quelques scribes seulement (Luc., V, 21; Matth., IX, 3; Marc., II, 6);

— il met en évidence scribes et Pharisiens au début du récit de la guérison de la main desséchée (VI, 7). Matth., XII, 9 cite les Pharisiens (cf. ℣. 14); Marc., III, 1 sq. y ajoute les Hérodiens, mais à la fin du récit (℣. 6);

— il cite les Pharisiens et les νομοδιδάσκαλοι à propos de la guérison du paralytique (Luc., V, 17; rien dans Matth., IX, 1, ni dans Marc., II, 1);

— reproche d'aimer l'argent (Luc., XVI, 14-15), mais sans *Vae*. Propre à Luc;

— il est le seul à raconter l'épisode du Pharisien et du publicain;

— il met les Pharisiens à la place des prêtres et des scribes, lors de l'Hosanna des Rameaux (Luc., XIX, 39; Matth., XXI, 15; Marc n'a pas l'épisode);

— trait défavorable ou favorable? Dans l'épisode du cens, Luc ne mentionne ni les Pharisiens ni les Hérodiens (Matth., XXII, 15-16; Marc., XII, 13); mais il indique que la question posée avait pour but de fournir une dénonciation à l'autorité (Luc., XX, 20).

β. En regard, nombre de traits sont *favorables.* On peut les classer en trois groupes : omissions; adoucissements; éléments positifs.

Omissions :

— il omet Matth., XX, 18 = Marc., X, 33 : Jésus sera livré aux prêtres et aux scribes;

— trait favorable ou défavorable? l'omission des Pharisiens et des Sadducéens au baptême de Jean-Baptiste (III, 7; cf. Matth., III, 7);

— il omet la controverse sur le lavement des mains (Luc., XI, 38; comp. Matth., XV, 1 et Marc., VII, 1 : scribes et Pharisiens);

— dans la question sur le fils de David, il ne mentionne pas les scribes ni les Pharisiens (Luc., XX, 41; Matth., XXII, 41 : Pharisiens; Marc., XII, 35 : scribes);

— il remplace le Pharisien de Matth., XXI, 45 par des scribes (Luc., XX, 19).

Adoucissements :

— il emploie fréquemment τινές, pour ne pas accabler les Pharisiens (ou les scribes) dans leur ensemble (voir par ex., VI, 2; XI, 15);

— il a une certaine indulgence pour le scribe (Luc., X, 25-28) : il met dans sa bouche le grand commandement, et lui fait adresser par Jésus un compliment (« Tu as bien répondu »). Mais cependant, ce scribe était venu tenter Jésus. Luc se trouve à mi-chemin entre Matth., XXII, 34 et Marc., XII, 28;

— par contre, on ne voit pas comment apprécier Luc., IX, 57-62 (comp. Matth., VIII, 19-22) : le scribe de Matth. est remplacé par τίς; mais la suite du récit montre que l'homme en question ne suit pas Jésus;

— Jésus demande aux νομοδιδάσκαλοι et aux Pharisiens *si* une guérison au Sabbat est permise (Luc., XIV, 3); mais voir un cas semblable : Matth., XII, 11 et par.;

— dans la sentence sur le bœuf (Luc., XIV, 5), il ne mentionne pas explicitement les Pharisiens;

— lors de la guérison de la femme courbée (Luc., XIII, 14), c'est le chef de la synagogue qui reproche à Jésus de guérir au Sabbat;

— dans l'avertissement de ne pas prendre les premières places (Luc., XIV, 7-11), pas de mention des Pharisiens; cela est mis sur le compte des scribes dans Luc., XX, 46 = Marc., XII, 39;

— dans la parabole des vignerons homicides, Luc remplace les Pharisiens de Matth. par les scribes (Luc., XX, 19);

— on peut discuter si « sans intelligence » (Luc., XI, 40) est un adoucissement de « aveugle » (Matth., XXIII, 26).

Traits positifs favorables :

Ce sont surtout les trois repas de Jésus chez des Pharisiens; avec, deux fois, une invitation expresse (voir *supra*, 1069). Dans un seul, il est question du lavement des mains; mais c'est un étonnement de la part de l'hôte, et non un reproche (Luc., XI, 38).

b) Marc. — α. On n'y trouve guère que des éléments plus doux, par rapport à Matth., et même dans certains cas par rapport à Luc.

Le plus typique est le récit relatif au grand commandement (Marc., XII, 28-34) : un scribe est dans l'admiration; il questionne Jésus (sans le tenter, à la différence de Matth. et Luc). Comme dans Luc, c'est lui-même qui prononce le grand commandement. Mais c'est surtout la fin de l'épisode qui, dans Marc, est remarquable : ce scribe n'est pas loin du royaume des cieux. A notre avis, nous avons là le passage *test.*

β. Souvent, Marc ne comporte pas des éléments défavorables de Matth. ou de Luc :

— dans la parabole des mauvais vignerons (Marc., XII,1-12), il ne cite ni les Pharisiens et prêtres (Matth.), ni les scribes et prêtres (Luc);

— il n'a pas la parabole du banquet, nettement dirigée contre les Pharisiens (et scribes);

— il ne contient aucun *Vae* contre les Pharisiens et les scribes; il ne reproche à ces derniers que des soins de toilette exagérés, et le désir des premières places.

c) Jean. — La position du quatrième évangile est différente de celle des Synoptiques. Pour lui, qui écrit longtemps après que l'Église s'est séparée du Judaïsme, les opposants à Jésus sont les Juifs *simpliciter :* toute la nation incarnée dans ses chefs (Lagrange); le judaïsme et ses grands chefs (Barrett).

Il cite cependant les Pharisiens (voir *supra*, 1069). Notons quelques cas où les Juifs remplacent les Pharisiens (ou scribes, ou prêtres) : lors de la purification du Temple (II, 18); sur la question de purification adressée aux disciples (III, 25); sur l'interrogatoire du paralytique (V, 10); sur la tentative de mettre Jésus à mort (VII, 11).

Ce sont les Juifs qui défendent la lettre de la Loi (V, 16); refusent d'accepter l'autorité de Jésus et son caractère messianique (IX, 22); renient Jésus comme leur roi (XIX, 15).

Par contre, des Juifs croient en Jésus (VIII, 30-31).

2. *La question d'authenticité.* — *a) Différentes objections.* — α. Avant que n'apparaisse la théorie de la *Formgeschichte*, des auteurs, israélites en particulier, avaient mis en doute l'authenticité des controverses entre Jésus et les Pharisiens; pour cela, ils en considéraient la *matière*. Entre autres autorités, fort nombreuses, citons G. Friedländer (*The Jewish sources of the Sermon on the Mount*, Londres, 1911). Pour cet auteur, le tableau que les Synoptiques présentent des Pharisiens est une caricature. Il y avait bien, ici et là, des Pharisiens aimant l'ostentation (*op. cit.*, p. 98), un « occasional pharisaical almsgiving » (*op. cit.*, p. 99). Mais l'ensemble des reproches de Jésus ne vaut pas pour la majorité des Pharisiens.

Cela est vrai en particulier de l'accusation d'aimer l'argent. La section de Luc qui la rapporte n'est pas authentique; c'est une simple tradition de cet évangéliste, provenant de son antipathie bien connue contre les richesses. Luc le reconnaît lui-même : ce sont les Gentils qui s'inquiètent du lendemain (Luc., XII, 30; cf. Matth., VI, 32). Ceux qui aiment l'argent sont les Sadducéens, ainsi que les Hérodiens; Luc n'en parle pas, car ses lecteurs grecs ne pouvaient se faire une idée de ces autres personnes.

β. Parmi les auteurs chrétiens, citons en passant A. Edersheim (*La société juive à l'époque de Jésus-Christ*, trad. franç., Paris, 1896, p. 263 sq.); il trouve vraiment outré le tableau que les évangiles donnent des Pharisiens. Mais c'est surtout D. Chwolson (*Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes...*, S.-Pétersbourg, 1892 [réimpression anastatique, Leipzig, 1908]) qui a tenté de réconcilier Jésus avec les Pharisiens. Il insiste sur l'identité morale entre eux et Jésus dans de nombreux domaines, et sur les relations postérieures entre Juifs et Chrétiens : souvent, les deux groupes furent confondus.

γ. C'est à un tout autre point de vue que se place R. Bultmann (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gœttingue, 1921 [3e éd., 1958], p. 20-28). Sa thèse n'est qu'une application de sa théorie sur la formation des évangiles. Dans leur ensemble, les discussions *(Streitgespräche)* sont des constructions fictives; elles n'ont qu'un but : exprimer une idée par une mise en scène. Elles n'émanent pas de Jésus, et Jésus n'y a pris aucune part réelle; elles sont l'œuvre de la communauté chrétienne. A ses adversaires qui lui reprochent de majorer l'activité créatrice de la communauté, Bultmann concède que celle-ci a son origine dans l'activité même de Jésus; maintes de ses sentences peuvent avoir été conservées dans ce que la communauté nous livre. Il appuie sa thèse sur les nombreuses controverses ou entretiens de tous genres que la littérature rabbinique nous a conservés. La communauté discutait soit à l'intérieur d'elle-même, soit avec des adversaires; tel est le *Sitz im Leben* des *Streitgespräche*.

b) Mais ces discussions, Jésus n'a-t-il pas pu les avoir lui-même avec ses propres adversaires? Bultmann commet une pétition de principe en les accordant à la communauté et en les refusant à Jésus lui-même. Les exemples qu'il rapporte montrent une chose : la discussion a lieu entre des rabbins, à titre individuel, et non pas entre la communauté et les païens ou à l'intérieur de la communauté (sauf dans le cas de controverses entre les écoles d'Hillel et de Shammay). A chaque page du Talmud, nous assistons à des frictions entre rabbins, soit sur la doctrine, soit sur la pratique. Pourquoi Jésus n'aurait-il pas eu l'occasion d'affronter sa propre doctrine avec celle des scribes et des Pharisiens?

Cependant, il reste à déterminer quelle part la tradition a prise dans la présentation de ces discussions. Chaque évangéliste a sa présentation propre, selon son point de vue, c.-à-d. celui de la communauté pour laquelle il écrivait. Dans chaque cas particulier, notre premier soin sera un effort de décantation pour dégager de l'apport ultérieur ce qui revient à Jésus.

Par ailleurs, ce sont les faits, c.-à-d. les données rabbiniques elles-mêmes, qui pourront nous aider à déterminer si les traits attribués par Jésus aux Pharisiens sont, oui ou non, une caricature. Dans l'ensemble, on peut accorder crédit à ces données rabbiniques. Elles ont, sans doute, été déformées ou embellies par la tradition. Mais il n'est pas difficile, pour qui a quelque expérience de la littérature des rabbins, de démêler le fonds de vérité dans les récits ou légendes. Il y a quelque chose de remarquable dans ces données, surtout celles qui portent sur des événements ou des rabbins : la franchise, parfois mêlée d'astuce, il est vrai, dont les rabbins usent soit pour se louer, soit pour se condamner; on pourrait parler d'une certaine naïveté.

3° *Les sept classes de Pharisiens.* — Par le témoignage de Luc, principalement, nous savons que certains reproches ne sont faits, ou ne conviennent qu'à quelques-uns (τίνες). Il y avait donc Pharisiens et Pharisiens.

Quatre sources nous les présentent : J. *Ber.*, IX, 4; *Sota* 22 *b; A.R.N.* première version, ch. 37; *A.R.N.* seconde version, ch. 45. Les deux notices talmudiques donnent une interprétation des termes; *A.R.N.* n'en donne pas.

Voici les sept classes :

— Pharisien *šikmy* (litt. de l'épaule). J. *Ber. :* celui qui porte ses préceptes sur l'épaule ou qui marche courbé sous leur poids; Pharisien d'ostentation, qui donne sa piété en spectacle à tout le monde. *Sota :* Pharisien de Sichem; qui agit, comme les gens de Sichem, par intérêt.

— Pharisien *niqphy*. J. *Ber. :* Pharisien gagnant du temps, qui dit : « Prête-moi un instant, que j'aille accomplir un précepte » (un exemple topique, celui du rabbin qui tarde de donner leur nourriture à ses ouvriers, en prétextant qu'il a un précepte à accomplir, *Taan.* 24 *a*). *Sota :* Pharisien de la blessure (au pied). Selon L. Baeck, celui qui veut toujours accomplir un précepte.

— Pharisien *qiz'ay*. J. *Ber. :* le calculateur, le comptable; celui qui commet une transgression ou accomplit un précepte, et calcule le gain et la perte provenant de l'un et de l'autre. Ou bien qui se dit : comme j'ai à mon actif beaucoup de mérites, je puis me payer un délit. *Sota :* Pharisien de la saignée (qui émet le

sang). Celui qui, selon Nahman ben Isaac, salit le mur de son sang; selon Raschi, celui qui marche les yeux baissés, pour ne pas voir une femme, et qui se cogne au mur.

— Pharisien *mah ha-nekyyah* (J. *Ber.*), *medoukyyah* (*Sota*, *A. R. N.* seconde vers.), *mela'ka* (de travail, *A. R. N.* 1re vers.). J. *Ber.* : le Pharisien de l'épargne (économe), qui se dit : « Quelle petite chose vais-je mettre de côté pour accomplir une bonne action? ». Selon J. Bonsirven : « Qu'y a-t-il à perdre ou à gagner en faisant tel précepte? ». Selon L. Baeck, c'est un Pharisien qui se vante de se détacher de tout pour accomplir un précepte. *Sota* : Pharisien du pilon; qui marche courbé comme un pilon de mortier.

— Pharisien qui dit : « Quelle obligation *(ḥôbathi)* connais-je pour la faire? ». J. *Ber.* : Que je puisse savoir quelle transgression j'ai commise afin de l'expier ou de la contrebalancer par quelque mérite ou action vertueuse. Selon Bonsirven : voici une obligation que j'ai accomplie afin que je puisse violer un commandement de pareille valeur. Selon Baeck, c'est un Pharisien qui demande aux gens de lui pardonner les péchés qu'il a commis. *Sota* : Quelle obligation m'est imposée pour que j'aille l'accomplir?

— Pharisien de la crainte, qui agit comme Job.

— Pharisien de l'amour, qui agit comme Abraham.

Quelques remarques sur ce texte célèbre. Il doit être assez ancien, car les différentes versions ont des divergences d'interprétation; au temps du Talmud, on ne comprenait peut-être plus le sens des formules anciennes.

On dit généralement que ces appellations, sauf les deux dernières, doivent être prises dans un sens péjoratif, comme désignant les « mauvais » Pharisiens. Elles sont mises en relation, dans *Sota*, avec les plaies des Pharisiens. De toute façon, il y avait parmi les Pharisiens des « types » correspondant aux classes signalées ci-dessus. On peut dire, dans un sens large, que la théorie rabbinique de la rétribution est fondée sur la balance entre fautes et mérites; et l'on pourrait affirmer, en poussant quelque peu les choses, que tous les rabbins sont des calculateurs.

Dans les deux dernières classes, on trouve l'écho d'une controverse entre Sadducéens et Pharisiens. Pour les premiers, conformément à la tendance générale de l'Écriture, l'idéal de la vie religieuse était la crainte de Dieu. Les Pharisiens, tout en conservant une haute estime pour cette vertu, mirent au-dessus d'elle l'amour de Dieu. Cela se produisit vers le milieu du IIe s. (voir *Sota* v, 5). Pour triompher de leurs adversaires, les Pharisiens rebaptisèrent Job, en enseignant que, lui aussi, avait servi Dieu par amour.

II. Étude synthétique. — *Préliminaire : originalité de l'enseignement de Jésus.* — « Les foules étaient dans l'admiration pour l'enseignement de Jésus, car il les enseignait comme ayant autorité et non comme leurs scribes » (Matth., VII, 28-29; cf. Marc., I, 22; Luc., IV, 32). L'opposition de Jésus aux Pharisiens est essentiellement une opposition de doctrine. Il serait donc intéressant de déceler leur contraste d'abord dans la façon d'exposer leurs idées. Mais cela relève plutôt d'une étude comparative générale de la doctrine de Jésus et de celle des rabbins.

Les scribes tirent leur doctrine de l'Écriture, soit par explication simple (en particulier les *soferim*), soit au moyen de règles exégétiques comme le fit Hillel; ou bien ils s'appuient sur une tradition, ce à quoi Hillel dut recourir devant l'opposition des *bene Bathyra*.

Or, un simple coup d'œil sur l'évangile montre que la méthode de Jésus était tout autre. Il connaît à fond l'Écriture, dont il extrait non pas des sentences isolées, mais la « substantifique moelle ». Cependant, sauf dans des cas très rares, il enseigne de sa propre autorité : « Moi, je vous dis ».

Jésus parle donc comme ayant puissance (ἐξουσία). Quelle puissance? On peut sous-entendre : « de Dieu ». Et sur ce point, il ne manquerait pas de parallèles chez les rabbins. Dans ce cas, Jésus enseignerait comme un prophète qui parle de la bouche de Dieu, et en particulier comme Moïse (*S. Dt.* 5; *Sanh.* 99 *a*). On distingue d'ailleurs entre ce que Moïse a dit de son propre chef et ce qu'il a dit de la bouche de Dieu (*Megil.* 31 *b*; *A. R. N.* 1); de même pour les prophètes, dont certains ont prophétisé de la bouche d'un autre, tandis que d'autres l'on fait de la bouche même de Dieu (par ex. Isaïe, *Pesik.* 125 *b*). Hillel a entendu les paroles du Dieu vivant de la bouche de Shemaya et d'Abtalyon; les paroles des écoles de Shammay et d'Hillel sont les paroles du Dieu vivant.

Mais de telles affirmations ne doivent pas faire illusion. Ces paroles proviennent d'hommes. Ils les déduisent de l'Écriture, ou les reçoivent de leurs pères, ou les empruntent à l'usage. Dans le cas de nouvelles décisions, c'est à la majorité des voix qu'elles sont prises; une autre assemblée peut changer celles qui viennent d'être acquises, pourvu que ses membres soient plus instruits et plus compétents (*Eduy.* I, 5).

Ce n'est pas le cas pour Jésus. Il se présente comme législateur supérieur à Moïse, dont il est venu parfaire la loi. Jean-Baptiste était tenu pour un prophète (Marc., XI, 32); son baptême venait du ciel (Marc., XI, 30). Or, Jésus est supérieur à Jean. Si la puissance de ce dernier vient du ciel, d'où vient celle de Jésus? Il ne veut pas révéler la nature de sa puissance (ἐξουσία) d'action (Marc., XI, 33); de même il n'a pas dévoilé celle de son enseignement. L'évangile de Jean nous dit qu'elle vient du Père, mais que le Fils est tellement uni au Père qu'ils ne font qu'un. C'est en cela que réside, en dernière analyse, la source de l'autorité de l'enseignement de Jésus.

1° *Les reproches mineurs.* — Dans le degré de gravité des reproches, c'est nous qui faisons la distinction de façon explicite. Elle nous paraît fondée dans les paroles mêmes de Jésus; il ne voue pas tous les Pharisiens et scribes à la géhenne, ni toujours pour les mêmes motifs. Lui qui connaît la distinction entre grands et petits commandements, l'a certainement dans la pensée quand il fait ses reproches aux Pharisiens.

1. *Le reproche d'ostentation.* — Il se trouve dans Matth., XXIII, 5-7 (8-12 est probablement une ajoute); Marc., XII, 38-39; Luc., XX, 46; avec des parallèles partiels dans d'autres passages.

Le texte fondamental est celui de Marc, suivi assez fidèlement par Luc. Dans ces deux évangiles, le reproche est adressé explicitement aux scribes; mais il doit valoir aussi pour les Pharisiens, et pour eux tous. Il n'est pas assorti du *vae*, même pas dans Matth. Ce dernier insère le reproche dans son grand discours contre les Pharisiens, et le fait commencer par une sentence générale sur l'hypocrisie foncière des scribes et des Pharisiens. Cette sentence n'est pas en situation; ce n'est qu'un rappel du discours sur la montagne; le P. Lagrange (commentaire sur Marc., XII, 40) note avec raison que ces reproches ne visent pas toute la classe des scribes.

a) Vêtements. — α. Le *talith*. Marc et Luc parlent des « robes »; Matth., des phylactères et des houppes. Ici, στολή semble bien désigner le fameux *talith* (voir Billerbeck). Tout le monde pouvait le porter; mais c'était le manteau spécialement utilisé par les rabbins. Il devait être traînant et assez large pour flotter. Les rabbins faisaient grand cas de leurs vêtements, spécialement du *talith;* c'était un signe d'honneur.

β. La Loi prescrivait aux Juifs de porter sur eux des phylactères (Ex., XIII, 9, 16; Deut., VI, 8; XI, 18), et d'attacher des houppes à leurs vêtements (Num., XV, 37-38; cf. Jésus : Marc., VI, 56 = Matth., XIV, 36).

Le port des phylactères et des houppes était un précepte léger; on l'oppose, par exemple, à la loi du repos sabbatique et à celle sur les impuretés, qui sont des préceptes graves.

Les phylactères *(thephilim)*. Voir l'article du *D. B.*, V-1 (1909), col. 349-353. C'étaient de petites boîtes dans lesquelles se trouvaient des morceaux de parchemin où étaient écrits quatre passages de l'Écriture : Ex., XIII, 1-10; 11-16; Deut., VI, 4-9; XI, 13-21. Le P. Lagrange note qu'il ne faut pas les confondre avec les amulettes.

On a trouvé des phylactères à Qumrân (*Discoveries in the judean Desert*, I, 1955, p. 72-76; III, 1962, p. 149-157) et à Murabbaat (*ibid.*, II, 1961, p. 80-85).

Le phylactère de la tête doit être placé au-dessus du front, avec une courroie qui entoure la partie supérieure de la tête. Le mettre entre les yeux, comme le prescrit Deut., VI, 8, est une coutume hérétique pour les Pharisiens; il s'agit probablement de la façon de faire des Sadducéens qui le portaient entre les yeux, comme, actuellement encore, leurs fils spirituels, les Qaraïtes. Il était permis d'en mettre deux sur le front; mais Matth. suppose qu'on n'en porte qu'un.

Pour la main, c'est en principe sur la gauche que le phylactère doit être porté. Il doit être placé sur le haut de la main, ou sur la partie supérieure du bras. C'est une coutume hérétique de le porter sur le plat de la main.

Les femmes sont exemptes du port des phylactères, parce que ce précepte est associé à celui de l'étude de la Loi qui ne les concerne pas (*Mekh.* sur Ex., XIII, 9; *Tanḥ. Bo* 14).

Noter qu'aucun texte ne parle de leurs dimensions.

Les règles très nombreuses et minutieuses relatives à ces phylactères indiquent quelle importance ils avaient aux yeux des rabbins. Ils sont saints, principalement parce qu'ils contiennent la Loi sainte. C'est un signe d'honneur pour Israël, et en même temps une protection contre les démons.

γ. Les houppes *(çiçith)*. On devait en porter aux quatre coins des habits, composées de laine bleue *(tekeleth)* et de laine blanche. Tout le monde, y compris femmes, esclaves, prosélytes, devaient se soumettre à ce précepte.

Il n'y a pas de mesure fixée pour leur longueur.

Elles sont un signe de sainteté pour Israël, parce qu'elles rappellent la sortie d'Égypte (*S. Nb.*, 115). Pour expliquer ce rattachement à l'Exode, on a recours à l'étymologie; le bleu *(tekeleth)* veut dire destruction *(kalla)*; *çiç* (lu *ziz*) indique la lumière qui resplendit sur Israël.

A celui qui accomplit ce précepte des houppes, cela lui est compté comme s'il recevait la face de la Shékina, c.-à-d. était admis en présence de Dieu. Celui qui les voit se rappelle qu'il est la possession de Dieu.

Les rabbins insistent beaucoup sur les récompenses qui en découlent dès ici-bas, en particulier la protection contre le péché et les démons.

b) Salutations et embrassements sur les places. — C'est une autre marque d'orgueil, ou peut-être simplement de vanité excessive. Le terme ἀσπασμοί signifie aussi bien salutations qu'embrassements; ceux-ci ne sont qu'un renforcement des premiers, ajoutant une note d'amour au respect témoigné. Le P. Lagrange (commentaire de Marc) semble indiquer que le baiser était la suite naturelle du salut.

Chez les rabbins, on saluait selon l'usage du lieu (J. *Ber.* II, 7). Cet usage pouvait comporter le baiser. Certains rabbins étaient prodigues de baisers, tel celui qui embrassait ses sœurs même sur la poitrine. Entre maîtres et disciples, c'était le maître qui donnait le baiser à son élève, pour saluer en lui une valeur. Envers les rabbins, c'était une marque de respect, et aussi d'affection. On embrassait généralement la tête, mais parfois la main, la bouche, les genoux.

C'était un devoir particulier de saluer les rabbins. Les élèves naturellement s'en acquittaient. Mais on voit également les rabbins salués par la foule, dans leur déplacement ou au moment de leur installation dans une ville.

c) Le désir des honneurs. — Il est naturel que des honneurs soient rendus à ceux que les Juifs considéraient comme leurs guides, leurs pères spirituels. Mais ce que Jésus leur reproche, c'est qu'ils « en voulaient ». On rencontre des cas où les rabbins renonçaient aux honneurs qui leur étaient dus ou accordés. Mais, dans l'ensemble, le reproche de Jésus est fondé.

Jésus aussi recommande à ses disciples de rechercher l'honneur des hommes (voir aussi S. Paul); mais cet honneur doit rejaillir sur le Père céleste. Ce point apparaît chez les rabbins; souvent, par contre, c'est leur propre honneur qu'ils recherchent.

Cela se manifeste déjà dans les jugements qu'ils portent sur eux-mêmes. Siméon ben Yokkay disait : « S'il faut deux hommes pour que le monde subsiste, ce sont moi et mon fils; s'il n'en faut qu'un, ce sera moi » (*Sab.* 33 *b*; plus développé dans *Gn. R.* 35, 2).

Voici une forme plus subtile d'orgueil. A un disciple qui faisait une leçon, un rabbin disait : « Ne parle pas de l'humilité, car je suis là » (voulant dire qu'il était humble); un autre fait la même observation à propos de la crainte de Dieu (*Sota* 49 *b*). Éliézer, sur son lit de mort, vantait son immense science, et déplorait que l'on n'ait pas voulu l'utiliser (il avait été mis au ban) (*A. R. N.* 25).

Il ne manquait pas, d'ailleurs, de moyens de pourvoir à cet honneur. Une foule de prescriptions sont relatives à la « tenue » des rabbins.

Il n'est jamais permis d'agir contre l'honneur dû au rabbin. On ne doit pas le soupçonner. Il est mentionné en 24 endroits, dans le Talmud, que le tribunal a prononcé le ban contre ceux qui ont blessé un rabbin dans son honneur. Malheur donc à ceux qui le méprisent ou se moquent de lui : c'est la mort qui les attend.

Ce mépris était souvent occasionné par les fautes dans lesquelles tombaient les rabbins. Mais, dans son péché, un rabbin gardait ses privilèges. Il pouvait être mis au ban, mais après une enquête sérieuse (sauf pour le cas d'hérésie ou d'enseignement contraire à la halakha).

Les rabbins eux-mêmes avaient des armes pour se défendre. Une sentence, provenant de Siméon ben Gamaliel, est souvent répétée dans le Talmud : « Partout où les rabbins ont dirigé leurs regards, c'est la pauvreté ou la mort ». La pauvreté : cela arriva à des gens qui gaspillaient leur pain; le rabbin jeta les yeux sur eux, et la famine survint (*Taan.* 24 *b*). La mort : cela arriva à un rabbin qui faisait un éloge trop flatteur de ses collègues.

Les avantages matériels accordés aux rabbins sont aussi des signes de l'honneur qu'on leur témoignait : exemption des charges qui pesaient sur la communauté, et particulièrement des impôts, qu'on acquittait à leur place (*B. B.* 8 *a*). De façon positive, par prélèvement sur les dîmes et offrandes réservées aux prêtres (J. *M. S.* V, 3; autre forme de sécularisation), par l'accomplissement des travaux nécessaires à leur subsistance.

Il était bien difficile, dans ces conditions, que les rabbins n'aient pas eu beaucoup d'attachement pour leur charge. Loin de nous la pensée que ces avantages humains (honneurs et profits matériels) comptaient avant tout; mais ils avaient leur place.

Juda ben Tabbay menaçait d'une marmite d'eau bouillante celui qui lui conseillait de démissionner. Sans aller jusqu'à cette extrémité, d'autres rabbins témoignent par leur attitude du même sentiment.

Certes, ils blâment ceux qui étudient pour obtenir le titre de rabbin et siéger dans les synagogues et les maisons d'études (*A. R. N.* 40). Hillel disait : « Celui qui se sert de la Loi pour en faire un profit périra » (*Aboth* I, 13). On pourrait multiplier les sentences de ce genre. D'autre part, l'étude de la loi requiert tant de sacrifices (voir *Aboth* VI, 2-3) que l'on y regardait à deux fois pour prendre profession de rabbin. Enfin, certains rabbins ont payé ces avantages par le martyre et la mort dans les temps de persécution.

Mais tout cela ne peut faire oublier d'autres faits, racontés d'ailleurs avec candeur par les rabbins. Ce qui frappe surtout, c'est leur extrême susceptibilité, accompagnée de jalousie entre collègues.

Les rabbins de Palestine disaient de ceux de Babylonie qu'ils se détestaient entre eux (*Pesaḥ.* 113 *b*). Les Palestiniens, semble-t-il, s'aimaient davantage. Entre eux, ils s'appelaient volontiers « frères » (*Ab. Zar.* II, 5; J. *Ber.* I, 3; etc.). Mais il y avait des ombres au tableau. Une sentence curieuse pose cette question : Pourquoi les rabbins meurent-ils dans leur jeunesse? — Ce n'est pas parce qu'ils sont voleurs ou adultères, mais parce qu'ils se méprisent les uns les autres (*A. R. N.* 26). Mépris est peut-être un bien gros mot, mais susceptibilité n'est certainement pas trop fort.

Siméon ben Gamaliel était très susceptible sur ses droits de *nasi* (son père, Gamaliel II, l'était déjà; c'est ce qui le fit abdiquer, au moins partiellement, *Ber.* 28 *a*). Il décida que, à l'entrée du *nasi* dans une assemblée, celle-ci se lèverait tout entière; pour l'entrée du « maître en chef », on se lèverait seulement les uns après les autres, au fur et à mesure qu'il passerait devant chacun. Cela déplut souverainement à Méïr, qui était « maître en chef » et conscient de sa supériorité intellectuelle. Il voulut se venger en interrogeant le *nasi* sur le traité *Uqçin* (le dernier de la Mishna); il supposait qu'il ne le connaissait pas, et voulait lui infliger une humiliation publique. Mais, prévenu, le *nasi* étudia son traité et Méïr en fut pour ses frais (*Hor.* 13 *b*).

« Ce n'est pas la place qui honore l'homme, mais l'homme qui honore la place », dit une sentence souvent répétée (*Taan.* 21 *b* et paral.), comme nous disons : « L'habit ne fait pas le moine ». Mais, remarquait Pascal, cet habit est une force. Et la place, pour les rabbins, était aussi une force. Cette sentence, d'ailleurs, les consolait peut-être de n'avoir pas la place qu'ils méritaient ou qu'ils convoitaient.

Il reste que la parole de Jésus s'inspire de l'expérience qu'il vivait quotidiennement; car, dans les grandes lignes, le caractère des scribes contemporains de Jésus, on peut le présumer, se retrouve dans ceux des temps postérieurs sur lesquels nous avons des renseignements.

d) Les sièges d'honneur dans les synagogues. — Nous avons tenté une esquisse de la mentalité des scribes sur le chapitre des honneurs. Ce qui suit n'est qu'une affaire de détails. On n'y insistera pas. La question des synagogues et celle des repas ont été traitées par Billerbeck : sur ces points, on peut s'y fier.

Dans les synagogues, les rabbins avaient une place spéciale : ils étaient tournés vers le peuple, le dos vers le Saint (l'armoire contenant la Loi). Cet usage a pu commencer à s'établir au temps de Jésus.

On retrouve chez Ben Azzay comme chez Jésus de Nazareth la même mise en garde contre la ruée vers les places d'honneur lorsqu'il dit : « Descends d'où tu es assis de deux ou trois rangs, et là, choisis ta place; car il vaut mieux qu'on te dise : Monte, plutôt que : Descends » (*A. R. N.* 25; cf. *Lév. R.* 1). Cela peut valoir des repas, de la maison d'études ou de la synagogue.

e) Les lits d'honneur dans les repas. — D'après la Tosefta *Ber.* 5, 5, l'ordre des places était le suivant. Lorsqu'il y avait deux divans, le plus honorable des assistants se couchait sur le premier, et le second immédiatement après lui, en sorte que sa tête se trouvait à la hauteur de la poitrine du premier. Lorsqu'il y en avait trois, le plus honorable s'installait à la tête du divan du milieu; le deuxième, derrière lui, de façon que la tête de ce dernier se trouvât à la hauteur de la poitrine du deuxième; le troisième, en dessous du plus honorable. Et ainsi de suite (J. *Taan.* IV, 2; *Ber.* 46 *b*). Tout donc se réglait sur le plus honorable.

f) Vouloir être appelé « rabbi ». — Le maître portait différents titres. Anciennement, il s'appelait *rab* (*Aboth* I, 6). C'est sans doute vers la fin du Ier s. de notre ère que le titre de *rabbi* (mon maître; cf. le français « monsieur ») entra dans l'usage courant. Mais déjà Hillel était appelé de ce terme (*Lév. R.* 34). C'est un titre de charge et d'honneur. Plus honorifique est celui de *rabban* (notre maître; cf. Joa., XX, 16 : ῥαββουνί). Il est attribué à Gamaliel Ier l'Ancien, à Yohanan ben Zakkay, à Gamaliel II et à son fils, et au fils de Rabbi.

Au début, les rabbins ordonnaient leurs propres élèves en leur imposant les mains. Plus tard, un double changement se produisit : le *nasi* se réserva l'ordination; et celle-ci ne se fit plus par imposition des mains (qu'avaient adoptée les Chrétiens), mais par simple nomination.

L'honneur d'être rabbin était recherché. Celui qui, pour une raison ou une autre, n'était pas nommé rabbin, restait un « sage » (*ḥakam* ou *ḥakim*); il était souvent déçu de ce rôle subalterne.

g) Conclusion. — « Si quelqu'un désire la charge d'épiscope, il désire une noble fonction » (I Tim., III, 1). Si Jésus a prévu la constitution d'une Église, il a eu la même pensée. Or l'épiscopat chrétien est, en gros, l'équivalent du rabbinat. Ce que blâme Jésus, c'est la recherche excessive des honneurs et profits attachés à cette charge. Hananya ben Gamaliel disait : « Malheur à moi parce que je me suis servi de la couronne de la Loi » (*Ned.* 62 *a*).

Les rabbins ont prémuni leurs élèves contre une recherche excessive des honneurs; ils rappelaient qu'il ne faut pas étudier pour être appelé *rabbi* (*S. Dt.* 48) ni pour devenir riche (*S. Dt.* 41). Et, comme on le verra plus loin, ils sont d'accord avec Jésus pour parler des châtiments des orgueilleux.

2. *Les Pharisiens qui aiment l'argent.* — Cette notice est propre à Luc (XVI, 14-16). C'est l'un des reproches qui a le plus ému certains auteurs israélites, G. Friedländer par exemple.

On discute pour savoir si le mauvais riche de Luc., XVI, 19-31 était un Pharisien ou un Sadducéen. Luc parle encore moins que les autres synoptiques des Sadducéens (comp. Matth., III, 7 et Luc., III, 7); d'autre part, ceux-ci ne croyaient pas à la résurrection. Il est donc peu probable qu'il s'agisse d'eux dans ce texte de Luc où cette doctrine est explicitement affirmée. Par conséquent, selon toute probabilité, le mauvais riche est un Pharisien.

L'Assomption de Moïse, à notre avis, critique les Pharisiens : ils disent qu'ils sont justes; ne me touchez pas, afin que je ne sois pas contaminé, etc.; tous traits que l'Évangile attribue aux Pharisiens. Parmi

les péchés dont on les accable, figure celui de dévorer les biens des pauvres (VII, 6).

La question n'est pas tant de savoir si les Pharisiens sont riches ou pauvres. Jésus leur adresse un reproche précis : ils aiment l'argent. L'expression de l'évangile (φιλάργυροι) se retrouve dans la *Mekh.*, version de Siméon ben Yokkay, sur Ex., XXII, 26 : Ceux qui aiment l'argent s'aiment mutuellement, mais se volent réciproquement.

La plupart des sentences rabbiniques sur la richesse tendent à corriger des abus existants. Il ne faut pas rechercher la richesse; si on le fait, on ne l'obtient pas (*Gn. R.* 82). La richesse peut être bonne ou mauvaise. Elle a conduit les Israélites au péché (école de Jannée, *Sanh.* 102 *a*), mais elle peut les racheter de l'enfer que méritent ces fautes. Si elle a quelque utilité dans ce monde, elle n'en a aucune devant le Juge qui ne reçoit pas de présent (Yohanan ben Zakkay, *A. R. N.* 25). De toute façon, elle ne soustrait pas au précepte fondamental d'étudier la Loi et de la pratiquer (*Yoma* 35 *b*).

Le reproche de Jésus peut être fondé sur quelques abus précis. Mais sa parole paraît être en opposition avec l'idéal pharisien. Les Pharisiens étaient des observateurs scrupuleux de la Loi; les scribes étaient des docteurs. Or, les paroles de la Loi ne demeurent que chez celui qui devient nu à cause d'elle, qui se considère comme nu (*Sota* 21 *b*) (voir surtout le chapitre *qineyan ha-torah, de l'acquisition de la Loi*, ch. VI d'*Aboth*). Si on y voyait une condamnation générale, le reproche de Jésus se heurterait aussi au fait significatif d'un courant d'ascétisme avant 70, dans certains milieux : le thaumaturge Hanina ben Dosa, Nahum de Gimzo, Sadoq.

Billerbeck (II, 222) attire l'attention sur le fait que les Pharisiens payaient l'impôt de la capitation à la place des autres; en retour, ils exigeaient de ceux-ci des services disproportionnés (*B. M.* 73 *b*).

C'est surtout à propos de l'usure et du prêt à intérêt que les rabbins ont su pratiquer l'épikie. Certes, nous savons quelles mesures strictes ils ont prises pour tenter d'éviter ce fléau des pauvres (voir le traité *Baba Meçia, passim*). Mais on n'est pas peu étonné d'entendre ses propres disciples reprocher à Raba de pratiquer l'usure (*B. M.* 73 *b*). On dit que les *Ḥaberim* ne doivent pas pratiquer l'usure; c'est donc qu'ils en étaient tentés (*B. M.* 75 *a*).

Il est une autre source de revenus que les scribes et les Pharisiens ne manquaient pas d'exploiter. Les premiers étaient des maîtres. Or il est probable que, au temps de Jésus, l'enseignement n'était pas gratuit. La plupart des docteurs de ce temps étaient shammaïtes; et Shammay voulait que les élèves soient riches. Plus tard, on décida que l'enseignement serait gratuit; mais cette règle ne devait pas être observée.

Quand ils n'étaient pas scribes, les Pharisiens exerçaient plutôt les fonctions d'administrateurs; elles étaient lucratives.

3. *Les Pharisiens dévorent les maisons des veuves.* — Marc., XII, 40 = Luc., XX, 47. Ce reproche ne figure pas dans Matth. Les deux évangiles ajoutent : ils font semblant de dire de longues prières, ce qui leur vaudra un jugement plus sévère. Ce reproche de manque de sincérité dans la prière n'est peut-être pas en place ici; on en parlera à propos de l'hypocrisie. On peut discuter pour savoir si la condamnation (jugement plus sévère) s'applique aux deux reproches (voler les veuves; faire semblant dans la prière) ou seulement au second. S'il vise les deux, voler les veuves serait un péché plus grave que de désirer l'argent. Les rabbins ont longuement discuté de la gravité relative des péchés d'intention et d'exécution. Puisque le texte de l'évangile n'est pas clair, on ne s'attardera pas à ce point.

S. Paul recommandait d'honorer les veuves, au moins celles qui se comportaient en veuves. Il semble qu'il y ait là quelque trace d'influence romaine. A Rome, en effet, les veuves jouissaient d'une grande considération. Les rabbins n'ont pas ces sentiments; ils n'auraient jamais eu l'idée de constituer un « ordre de veuves ». Ils les poussaient plutôt à contracter un nouveau mariage; dans les temps de pénurie de maris, comme après la catastrophe de 70 et après la guerre d'Adrien, ils abaissèrent les rigueurs du droit pour faciliter leur remariage.

Le principe qui domine toute la législation est que la veuve n'hérite pas de son mari. Théoriquement, ce sont les héritiers qui doivent subvenir à ses besoins : nourriture et logement (les veuves sont plus défavorisées sur le logement que sur la nourriture). Il est possible que la parole de Jésus, « dévorer les maisons », soit à prendre au sens strict.

Les Pharisiens ont encore aggravé la situation de la fille au point de vue de l'héritage. Contre les Sadducéens, ils ont décidé qu'en l'absence de fils, ce ne sont pas les filles qui héritent, mais les fils de la fille (*B. B.* VIII, 2).

Jésus n'a fait que constater une réalité de son temps, quand il parlait du tort fait aux veuves, dans leur nourriture et surtout dans leur logement.

Il n'est que juste de reconnaître que les rabbins ont pris quelques mesures pour remédier à cet état d'infériorité de la femme en matière économique (l'alimentation de la veuve passera avant celle des héritiers; elle ne peut être frustrée de sa nourriture; elle peut vendre l'héritage pour se nourrir).

4. *L'orgueil.* — Le reproche d'orgueil adressé aux Pharisiens est formulé explicitement en deux passages de Luc.

Luc., XVI, 15. Les ℣. 14-15 se rattachent à ce qui précède : Vous ne pouvez servir Dieu et l'argent. Les Pharisiens le prennent de haut. S'appuyant peut-être, en eux-mêmes, sur les passages de l'A. T. qui promettent la richesse temporelle à ceux qui sont fidèles aux préceptes, ils narguent Jésus (℣. 14 : ἐξεμυκτήριζον. Le terme marque le dédain; voir le P. Lagrange). La réponse de Jésus, selon Bultmann, est un des logions des plus authentiques.

Luc., XVIII, 9-14. Les premiers termes de la parabole correspondent presque mot à mot à Luc., XVI, 15. Il s'agit donc essentiellement du même thème, mais appliqué à un cas particulier, celui de la prière.

De cette prière du Pharisien, on peut trouver un parallèle frappant chez Nehunya ben Haqqana. Ce rabbin avait l'habitude de dire, en quittant la maison d'études : « Je te remercie, mon Dieu et le Dieu de mes pères, de ce que tu m'as donné d'avoir part avec ceux qui siègent dans la maison d'études et non avec ceux qui se tiennent aux coins des rues, etc. » (*Ber.* 28 *b;* texte complet dans Billerbeck, II, 240, avec le parallèle de J. *Ber.* IV, 2).

La communauté d'Israël loue Dieu de n'être pas comme les habitants des grandes villes (étrangères) où règnent le mal, l'impudicité, le serment vain et inutile (Rabh, *Erub.* 21 *b*).

Le publicain est justifié, c.-à-d. pardonné (℣. 14). Il est plus difficile de déterminer la position du Pharisien. Le plus clair, comme le dit le P. Lagrange, est qu'il n'a pas avancé son cas. Si la sentence suivante (« Quiconque s'élève... ») s'applique directement à lui, on pourrait estimer qu'il serait abaissé, donc condamné. Mais Jésus a dû souvent prononcer cette sentence (Luc., XIV, 11; Matth., XXIII, 12); elle vise donc bien d'autres cas que celui du Pharisien en question.

Les rabbins ont souvent parlé du châtiment des orgueilleux. Parmi la foule de sentences qui expriment

cette vérité dans toutes ses nuances, citons les plus significatives.

« Si tu t'humilies, Dieu t'élèvera; si tu t'élèves, Dieu t'abaissera » (*D. E. Z.* 9). — « L'orgueil de l'homme l'abaissera; l'humble obtiendra l'honneur »; cf. Prov., XXIX, 23 (*Tanh. Wayyqra* 133 *a*). — Yosé dit en termes concis : « Descends pour monter, et monte pour descendre. Quiconque s'exalte au-dessus des paroles de la Loi sera à la fin dégradé; celui qui s'abaisse pour les paroles de la Loi sera finalement exalté » (*A. R. N.* 11). — Un rabbin était tombé en léthargie et avait fait un court voyage dans l'autre monde. « Tout y est renversé, dit-il. Ceux qui étaient élevés sont en bas, et ceux qui étaient en bas sont en haut » (*Pesaḥ.* 50 *a;* cf. *B. B.* 10 *b; Ruth R.* 3, 1).

Si les rabbins mettaient souvent en garde contre les dangers et les conséquences néfastes de l'orgueil, il serait facile de montrer qu'ils n'ont pas toujours su, eux-mêmes, éviter cet écueil. Bien plus, l'orgueil, pourrait-on dire, est quelque peu l'apanage de ces rabbins, qui ont la manie de comparer non seulement la valeur des choses, mais celle de leurs propres qualités ou mérites.

Un exemple entre mille. A la mort d'Éléazar ben Simon, Rabbi, qui avait déjà eu maille à partir avec lui, demanda sa veuve en mariage. Celle-ci répondit : « Un objet qui a servi à un saint ne peut servir à un profane ». Piqué au vif, Rabbi rétorqua : « A supposer qu'il ait été plus important que moi dans la Loi, l'était-il dans les bonnes œuvres? » (*B. M.* 84 *b;* cf. Luc., XXII, 24 et par.).

Il faut souligner l'importance que les rabbins attachaient à l'humilité. Ils se plaisaient à parler de l'humilité de Dieu. Chez l'homme, cette vertu consiste à ne mépriser personne, à ne pas juger quelqu'un avant de s'être demandé si, placé dans la même situation, l'on n'aurait pas agi plus mal que lui (*Aboth* IV, 3).

Le fondement de l'humilité est la considération que nous deviendrons vermine (Lévitas de Yabné, *Aboth* IV, 4); et aussi que ce que nous sommes et ce que nous avons nous vient uniquement de Dieu (Éléazar ben Berthota, *Aboth* III, 7). Pour certains, l'humilité est la première des vertus (*Arak.* 16 *b; Ab. Zar.* 20 *b; Sota* 5 *b*).

Les rabbins ont aussi (surtout ?) considéré l'humilité en fonction de la Loi et de son acquisition. Deux idées, semble-t-il, dominent leurs sentences sur ce point : l'humilité est nécessaire pour acquérir la Loi; elle est le fruit de cette acquisition.

L'humilité consacrée à la connaissance de la Loi devient une source d'honneur; l'humiliation atteint ceux qui s'en passent ou s'en enorgueillissent. Aqiba emploie une image réaliste pour exprimer cette idée : les orgueilleux seront semblables à une charogne abandonnée sur la grand-route; tous les passants s'en détournent et vont leur chemin (*A. R. N.* 11).

Après avoir lu ces belles sentences, comment concevoir que Jésus ait pu accuser les scribes d'orgueil? Il l'a fait parce qu'ils n'ont pas conformé leur action à leur doctrine. Sur son lit de mort, Éliézer croisa ses deux bras sur sa poitrine et s'exclama : « Malheur à moi ! Car ces deux bras, qui sont comme deux rouleaux de la Loi, quittent ce monde. Si toutes les mers étaient de l'encre, si tous les roseaux étaient des calames, si tous les hommes étaient des scribes, ils ne pourraient suffire à écrire tout ce que j'ai étudié de l'Écriture et de la Mishna (tradition), ni ce que j'ai appris aux pieds des sages à l'Académie » (*A. R. N.* 25).

2° *Justice insuffisante.* — Nous avons voulu mettre un certain ordre dans l'exposé d'une matière abondante et quelque peu dispersée dans les évangiles.

Elle comprend d'abord des éléments particuliers, ensuite des attitudes plus générales (de celles-ci, il sera question au paragraphe 4°). Parmi les éléments particuliers, on peut distinguer deux sortes, selon qu'ils impliquent une insuffisance relative ou absolue. Les premiers sont marqués par l'importance exagérée accordée à certains préceptes de la Loi; les seconds, par une déformation de la Loi. Aux premiers correspond l'attitude générale de légalisme, c.-à-d. d'observance stricte de la Loi (nous allons en parler dans ce paragraphe 2°); aux seconds, celle de l'hypocrisie, c.-à-d. le fait de ne pas observer la loi en se masquant d'un manteau de piété (nous l'examinerons au paragraphe 3°).

La justice relativement insuffisante concerne les domaines suivants : le sabbat, les dîmes, le lavement des mains, la purification des ustensiles; l'examen des données évangéliques sur ce dernier point conduira à traiter la question de l'intempérance et de la fornication.

1. *Le Sabbat.* — Le heurt de Jésus et de ses adversaires se produisit à propos des guérisons et dans l'épisode du froissement des épis.

a) Les guérisons. — Jésus a opéré de nombreuses guérisons. Certains, d'ailleurs, en ont conclu qu'il appartenait à la secte des Esséniens, experts, selon Josèphe, dans l'art de guérir. Parmi ces guérisons, une seule, d'après les trois synoptiques, a été faite le jour du Sabbat : celle de l'homme à la main desséchée (Marc., III, 1-6 et par.). Luc en ajoute deux autres : celle de la femme courbée (Luc., XIII, 10-16) et celle de l'hydropique (Luc., XIV, 1-6). Dans Jean, on en trouve deux également : le paralytique (Joa., V, 1-15) et l'aveugle-né (IX, 1-41), guéris le jour du Sabbat.

Pour la première (Marc., III, 1-6 et par.), les objecteurs sont les Pharisiens d'après Matth.; les Pharisiens et Hérodiens d'après Marc, au moins si l'on en juge par la suite de la guérison : décider la perte de Jésus (Matth. et Marc); dans Luc, les ennemis sont les Pharisiens et les scribes et, une fois la guérison réalisée, ils se demandent seulement quoi faire à Jésus.

Dans la deuxième (Luc., XIII, 10 sq.), l'objecteur est le chef de la synagogue qui s'en prend surtout à la foule; dans la troisième (Luc., XIV, 1 sq.), qui est peut-être une variante de Marc., III, 1-6, les objecteurs sont des scribes et des Pharisiens.

En Joa., V, 10, il s'agit des Juifs, c.-à-d. des Pharisiens. En Joa., IX, 1 sq., ce sont certains Pharisiens (*v.* 16, 40), ou les Pharisiens *simpliciter* (*v.* 13).

Les adversaires de Jésus, Pharisiens et scribes, sont persuadés qu'il est défendu de guérir au Sabbat. Ils formulent leur thèse de façon interrogative dans Matth., afin d'accuser Jésus qui soutient la thèse contraire, au moins en action. Dans Marc et Luc, ils se contentent d'observer Jésus; c'est lui qui pose la question, mais d'une façon générale : « Est-il permis de faire du mal ou du bien, de sauver la vie ou de la (laisser) perdre? » Luc., XIV, 3 porte la question précise : « Est-il permis de guérir au Sabbat? »

Dans Matth., Jésus répond en rappelant un fait d'expérience quotidienne : celui dont le bétail tombe dans un puits le Sabbat n'hésite pas à l'en tirer; de combien l'homme ne diffère-t-il pas du bétail?

La formule de cette sentence rappelle celle d'une parole de Siméon ben Gamaliel : « La Loi recommande de faire du bien aux animaux le Sabbat et les jours de fête ». Jésus applique l'idée aux hommes.

Selon le *Doc. de Damas* XI, 13-14, il est défendu d'aider le bétail à mettre bas le jour du Sabbat; s'il tombe dans un puits ou dans une fosse, on ne doit pas l'en retirer (Ch. Rabin pense que la dernière sentence vise le jeûne; cela nous paraît improbable).

Les rabbins sont plus compatissants. Ils main-

tiennent le principe qu'on ne peut retirer directement le bétail d'une fosse; mais ils y apportent des adoucissements (l'aider à remonter de lui-même, ou lui donner de la nourriture pour qu'il ne meure pas de faim).

Dans l'exemple qu'il cite, Jésus ne fait que constater une chose : les gens n'observent pas les prescriptions rabbiniques. Ce n'est pas un cas unique; on peut lire, dans *Sab.* 147 *a* sq., les démêlés épiques des rabbins avec leurs administrés et les maîtres baigneurs pour l'observance des règles rabbiniques au sujet du bain.

La question cruciale était la suivante : peut-on guérir au Sabbat? La réponse la plus authentique paraît celle de Luc., XIV, 4 : « Ils se turent ». Et, en effet, la question était discutée.

Selon les rabbins, il n'était pas permis de violer le Sabbat pour guérir directement (préparer les remèdes; les appliquer); mais on pouvait prendre les remèdes comme aliments ou parfums (*Sab.* XIV, 2-4; *Sab.* 108 sq.). L'usage alla en s'adoucissant. Mais la question de Jésus manifeste bien l'incertitude de la tradition rabbinique. Les Pharisiens qui, selon Matth., interdisent la guérison au Sabbat, seraient des Shammaïtes; les autres, qui posent la question théorique, appartiendraient plutôt à l'école d'Hillel.

Aussi bien faut-il distinguer maladie et maladie. Autant les rabbins sont stricts pour la maladie soi-disant bénigne (et c'était bien le cas de la main desséchée), autant ils étaient larges pour celle qui pouvait mettre la vie de l'homme en danger. Il faut, dit le Talmud, sauver la vie au Sabbat, et le plus vite possible (*Yoma* 84 *b*). Pour de plus amples détails, on consultera *infra* l'article SABBAT.

Selon les rabbins, la chose est claire : la vie humaine prime le Sabbat. Mais en l'absence de toute donnée scripturaire sur ce point, ce n'était qu'une tradition. On ne saurait donc dire quand cette doctrine a été reçue dans le Judaïsme. Elle devait être courante au temps de Jésus (voir Luc., XIV, 5 qui associe le fils au bétail).

b) Le froissement des épis. — Il est raconté dans Matth., XII, 1-8 et par. Les objecteurs sont ici simplement les Pharisiens; selon Luc, certains des Pharisiens.

Il est étonnant de voir Jésus se promener à travers les champs; on ne pouvait s'éloigner de son domicile, au Sabbat, que de la distance de 2 000 coudées; les rabbins augmentaient cette mesure en employant l'*Erub* (on rattache ordinairement ce mot à la racine *'arab* = mélanger : mélange de choses défendues et permises. C'était un ensemble d'actes ou d'installations permettant de tourner des prescriptions pénibles relatives au repos sabbatique). Il est peu probable que Jésus ait eu recours à ce stratagème. Il faut donc admettre que le fait se passait non loin du domicile de Jésus, car on ne lui reproche pas sa promenade dans les champs.

Il est à noter que Marc ne mentionne pas la faim des disciples; on dirait presque un jeu de gamins qui s'amusent à grappiller les récoltes rencontrées sur le chemin.

Le grappillage est défendu, comme étant un succédané de la récolte; celle-ci est le troisième des 39 travaux défendus au Sabbat (*Sab.* VII, 2; J. *Sab.* VII, 2). Constatons que le délit existe, et que Jésus le reconnaît, au moins dans une première démarche.

Il affirme que le soulagement de la faim, nécessité vitale, prime les préceptes positifs. Le point de vue est donc essentiellement le même que dans le cas de guérison; il s'exprime excellemment dans la sentence que Marc seul a conservée : « Le Sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le Sabbat ».

Siméon ben Menasya disait, pour prouver que le sauvetage de la vie humaine primait le Sabbat : « Le Sabbat vous est transmis (*masorah*, c.-à-d. livré), et non vous au Sabbat » (*Mekh.* sur Ex., XXXI, 13 = *Mekh.* de Siméon ben Yokkay; dans *Yoma* 85 *b*, Jonathan ben Joseph). Dans le même sens, un autre rabbin dira : « Il faut violer un Sabbat (pour sauver la vie), afin que l'homme puisse observer encore de nombreux Sabbats »; de même : « Les commandements sont faits pour donner la vie et non pour apporter la mort » (*Mekh. ibid.*).

Jésus applique la sentence aux cas non urgents, peut-être même à une faim qui n'était pas pressante. Il n'a pas voulu supprimer le Sabbat; ses prédications dans les synagogues les jours de Sabbat laissent supposer qu'il l'observait lui-même. Ce qu'il n'admet pas, ce sont les observances minutieuses et nombreuses que les scribes avaient formulées déjà de son temps, et que les Pharisiens mettaient en pratique, quitte à les violer quand c'était leur intérêt.

On ne s'attardera pas à commenter les ajoutes. La première est propre à Matth. (« Il y a ici plus grand que le Temple », Matth., XII, 6); elle ne cadre que très artificiellement avec le contexte, amenée peut-être par une association d'idées avec le ℣. 4, où il est question d'un sanctuaire. La seconde ajoute est commune aux trois Synoptiques : « Le Fils de l'homme est maître du Sabbat » (la suite logique de Marc., II, 27 serait : « L'homme est maître du Sabbat »; mais cela manifesterait une tendance au libre examen qui n'est guère dans les habitudes de Jésus); cette seconde ajoute postérieure est cependant trop caractéristique de l'ἐξουσία de Jésus pour ne pas être authentique.

2. *La dîme.* — Le texte le plus important est celui de Matth., XXIII, 23-24.

Luc., XI, 42 a un texte quelque peu différent; entre autres, il fait mention de l'amour de Dieu (que les Pharisiens ne pratiquent pas), et il évite l'apostrophe « Guides aveugles ». Selon le récit de Luc., XI, 37 sq., Jésus mange chez un Pharisien qui l'a invité. On peut s'étonner que Jésus ait jeté des malédictions (avec *vae*) à la figure de son hôte et de ses commensaux. Mais, il ne faut pas oublier que les Juifs de ce temps ne mâchaient pas leurs mots (voir par ailleurs les reproches au Pharisien Simon, Luc., VII, 40-46). Cela n'est pas sans exemple dans la littérature rabbinique, bien que les traits en soient moins accusés.

Jésus ne reproche pas aux Pharisiens de prélever la dîme (obligation formulée dans la Loi), mais de négliger des devoirs plus importants. Ces devoirs graves sont, selon Matth. : la justice, la compassion et la fidélité; selon Luc : la justice et l'amour de Dieu.

L'association de ces devoirs avec la mention des dîmes repose peut-être sur une ancienne tradition des scribes; on la retrouve dans *Aboth* V, 8-10 : il y est question des dîmes qui ne sont pas acquittées, de la violation du droit et de l'aumône.

Le P. Lagrange, dans son commentaire sur Matth., note avec raison que la Loi ne parlait que de la dîme des récoltes, et non de celle des plantes cultivées dans les jardins (utilité ou agrément). La casuistique du temps avait dépassé les données de la Loi. Et il remarque que les produits cités le sont à titre d'exemples, pris parmi les moindres. Il n'est donc pas étonnant que l'un ou l'autre ne soit pas attesté dans la littérature rabbinique.

3. *Le lavement des mains.* — La discussion entre Jésus et les scribes et Pharisiens sur ce point se trouve dans Matth., XV, 1-20 et Marc., VII, 1-23; Luc n'a rien.

Les disciples sont directement attaqués : ils ne se lavent pas les mains avant les repas; ainsi, ils transgressent la tradition des anciens, se conduisent sur ce point comme des hommes du peuple (*'am ha-'areç*). Dans Matth., Jésus contre-attaque par une contre-

question; dans Marc, il exprime sa pensée par une sentence affirmative.

Sur la manière de se laver les mains avant les repas, voir Billerbeck (I, 698-699). Cette façon de se laver les mains, disent les évangiles, repose sur une tradition des anciens; elle appartient à la loi orale. En réalité, cette institution est relativement récente; elle doit remonter aux 18 décisions prises par l'école de Shammay (*Sab.* 13 *b*), peut-être à Hillel et Shammay (*J. Sab.* I, 4; *Sab.* 14 *a*). Elle ne devait pas être reçue par les Sadducéens. Les scribes ont tenté de la raccrocher au texte de la Loi, en particulier à Lev., XV, 11 (Éléazar ben Arak, dans *Sa* sur ce verset du Lev.). Quoique n'étant pas d'origine biblique, cette institution avait, aux yeux des scribes, autant d'autorité, puisqu'il fallait obéir à leurs paroles aussi bien, sinon plus, qu'à celles de la Loi.

4. *La purification des ustensiles.* — Marc en avait dit un mot en VII, 4. Matth., qui n'en avait pas parlé, traite le sujet dans l'ensemble des *vae*, XXIII, 25-26. Luc., XI, 39-41 insère cette question dans les aménités décochées par Jésus au Pharisien qui l'a invité à sa table; avant ce repas, Jésus ne s'était pas lavé les mains (Luc., XI, 38). Il est probable qu'il parla de cette question du lavement des mains; il enchaîna avec celle concernant la purification des ustensiles (*ꝟ*. 39 sq.).

Le texte de Luc (Pharisiens seulement) présente quelques différences par rapport à celui de Matth. (scribes et Pharisiens hypocrites).

Le *Doc. de Damas* XII, 16-18 considère que certains objets en bois, terre, pierre, fer (métal) sont contaminables. Les rabbins y ont ajouté les objets en verre. La contamination peut provenir de ce qu'ils ont été en contact avec un homme ou une femme en état d'impureté, ou se sont trouvés dans le même local qu'un cadavre humain, source première de contamination. Cette contamination est réversible. Des objets, une fois contaminés, peuvent contaminer à leur tour ce qui vient en contact avec eux, aliments ou personnes. D'où la nécessité de les purifier.

Certains, L. Ginzberg par ex., pensent que cette purification des ustensiles est déjà traitée dans le *Doc. de Damas* X, 10-13; à notre avis, il s'agit là de la purification de l'homme. Les rabbins ont prévu un certain nombre de règles pour la purification des ustensiles, de leur extérieur et de leur intérieur, selon la distinction qui figure aussi dans les évangiles.

Après avoir évoqué cette purification des ustensiles, Jésus passe brusquement de l'objet à l'homme.

5. *L'intempérance.* — Ce qu'il faut purifier, ce n'est pas l'extérieur de l'homme, mais son intérieur, car il est rempli d'avarice et d'intempérance (ou de perversité, selon Luc) (Matth., XXIII, 25; Luc., XI, 39).

Le reproche d'avarice a été examiné plus haut, à propos de ceux qui aiment l'argent. Disons quelques mots de l'intempérance et de la fornication. Il est possible, d'ailleurs, que le terme ἀκρασία, que nous avons traduit par intempérance, ait le sens d'incontinence, et, par suite, de fornication. C'est probablement en réplique à ces mots que l'un des scribes, dans Luc, dit à Jésus : « Tu nous outrages » (Luc., XI, 45).

Les rabbins, dans leur enseignement, insistaient tout à la fois sur les avantages du vin et sur les méfaits causés par son abus.

Les cas d'ivresse n'étaient pas rares. Les rabbins ont distingué entre une ivresse légère (celle dans laquelle il est encore possible de parler au roi) et la véritable ivresse (qui ne le permet plus) (*Erub.* 64 *a*). La seconde arrivait souvent le jour de la fête des Purim; en cet état, on ne distinguait plus entre les expressions « Qu'Aman soit pendu » et « Que Mardochée soit loué ». Cette ivresse dégénérait en disputes conduisant à l'homicide. C'est ainsi qu'un rabbin tua l'un de ses collègues. Le lendemain, cependant, il le ressuscita par sa prière; comme il l'invitait à recommencer pour la fête prochaine, le ressuscité répondit : « Ce n'est pas tous les jours qu'il arrive un miracle » (*Megil.* 7 *b*).

Pour éviter de tels excès, les rabbins conseillaient la modération dans l'usage du vin, voire même son abstention complète (les partisans de la tendance ascétique).

6. *Fornication.* — Les Pharisiens ont accusé Jésus d'être un glouton et un ivrogne (Matth., XI, 19); ils ne l'ont jamais accusé de pécher par la chair. C'est peut-être à ce dernier point que Jésus ferait allusion en leur lançant ce défi : « Qui de vous me convaincra de péché? » (Joa., VIII, 46).

En lisant les rabbins, on trouve d'admirables sentences, parfois un peu sophistiquées il est vrai, pour mettre en garde contre le péché de fornication. Ils recommandent de ne pas fréquenter les femmes. Ils s'étonnent, par ex., de ce que Gamaliel ait pu regarder une païenne qui était belle, et louer Dieu à ce sujet. Ils ont prescrit des règles pour séparer les femmes et les hommes. Dans le Temple, les femmes avaient leur parvis spécial; dans les synagogues, un emplacement leur était réservé; pour le repas de la Pâque, elles faisaient table à part, etc.

Par ailleurs, ils ont étendu les prescriptions de la Bible concernant les relations sexuelles : elles sont défendues avant le mariage (au moins sous forme de conseil). Ils ont condamné l'onanisme (sauf dans le cas où la conception serait fatale à la mère); la masturbation (elle retarde la venue du Messie; il faut couper la main de celui qui s'y livre, J. *Nid.* II, 1; *Nid.* 13 *a;* cf. Matth., V, 30); la prostitution et la sodomie (*Sa* sur Lev., XVIII, 3 et XX, 24; *S. Nb.* 115; *S. Dt.* 260; etc.).

Si l'on considère les faits, on voit que les rabbins se sont souvent tirés, avec honneur, des situations difficiles dans lesquelles il leur arrivait de se trouver.

Mais une chose est frappante : dans l'interprétation de passages relativement nombreux de l'Écriture, on pourrait presque parler d'obsession, si l'expression n'est pas trop forte. Un seul exemple suffira ici. La Bible fait mention de la courtisane Rahab (Jos., II, 1 sq.). Selon les rabbins, elle était d'une beauté célèbre (*Megil.* 15 *a*); il suffisait de prononcer son nom, en pensant à elle, pour provoquer une pollution (*Taan.* 5 *b*).

Nombre d'histoires d'alcôve nous ont été transmises. Et il est question des courtisanes de profession; certains succombèrent à leurs embûches.

Citons l'histoire d'Éléazar ben Dordio; elle rappelle les plus belles pages de la vie des Pères du désert. Il n'y avait pas de courtisane avec laquelle Éléazar n'eût de commerce. Ayant entendu dire qu'il en existait une au-delà des mers qui se donnait seulement pour une bourse pleine d'or, il en prit une et passa sept fleuves pour la joindre. Après leur rencontre, elle lui dit : « Tu ne pourras jamais faire pénitence ». Notre homme demanda aux montagnes, aux collines, au ciel et à la lune d'intercéder pour lui. Les créatures refusèrent. Alors il se mit la tête sur les genoux; il pleura à haute voix jusqu'à ce que son âme s'exhalât. A ce moment, une voix retentit du ciel : « Éléazar ben Dordio est destiné au monde futur ». Ce qu'apprenant, Rabbi dit en pleurant : « Il en est qui acquièrent le monde futur en beaucoup d'années, tandis que d'autres le font en une heure; et on (Dieu) n'accepte pas seulement les pénitents, mais il les appelle encore *rabbi* » (*Ab. Zar.* 17 *a*).

Il est dit de Yohanan ben Zakkay qu'il abolit la

procédure sur la femme soupçonnée d'adultère, tellement les adultères s'étaient multipliés (*Sota* IX, 9). Certes, cette multiplication s'explique par suite de la guerre de 66-70 et la mort d'un grand nombre d'hommes. Mais il n'est pas certain que ce péché n'existait pas auparavant. L'Évangile rapporte un cas de ce genre, et il parle de femmes pécheresses. Ceux qui accusaient la femme adultère ne devaient pas avoir la conscience tranquille (Joa., VIII, 9).

Les faits rapportés dans la littérature rabbinique indiquent que certains Pharisiens méritaient le reproche d'impudicité cachée adressé par Jésus.

Conclusion : le légalisme. — C'est l'un des points principaux sur lesquels se sont affrontés partisans et adversaires du judaïsme. M. Lazarus, *Die Ethik des Judenthums*, 2 vol., Francfort-sur-le-Main, 1898 et 1911, le considérait comme une haute forme de moralité : *Heiligung ist Versittlichung; Versittlichung ist Gesetzlichkeit.* Il est vrai qu'il a vu la morale juive à travers le prisme de la morale formelle de Kant; on le lui a reproché. Par contre, Schürer, dans son chapitre « Das Leben unter dem Gesetz », a consacré plus de trente pages (II, 545-579) à faire le procès de la casuistique rabbinique. Il la compare à celle des Jésuites, et même à la pire (*schlüpfrig*, p. 577); il l'accuse d'étouffer tout vrai sentiment religieux. En cela on reconnaît la tendance du protestantisme libéral.

Dans l'examen synthétique du pharisaïsme, on a examiné ce légalisme, ainsi que les éléments qui sont au-delà de ce légalisme. Le reproche de Jésus était-il justifié? Jésus vise ceux qui observent les règles de la Loi sans y mettre l'esprit requis. C'était là une tendance mauvaise de son époque, surtout parmi les scribes et les Pharisiens.

Nous sommes en pleine période d'ébullition des doctrines hillélites et shammaïtes. Les scribes ne pouvaient tolérer le mépris des lois qu'ils avaient tant de peine à élaborer; et ils trouvaient des gens zélés pour les accomplir, des gens empressés de courir à l'action quand il s'agissait de pratiquer la Loi et les lois. Comme dira plus tard S. Paul, ils couraient, animés d'un beau zèle, mais ils couraient en dehors de la voie.

Cependant les évangiles vont plus loin que Paul. Celui-ci ne reprochait aux Juifs qu'une erreur objective, et supposait qu'ils étaient de bonne foi. Les évangiles admettent ce point de vue, sur quelques détails que nous venons de voir, et sur le fond que nous verrons plus loin (priorité donnée à la tradition par rapport à la Loi); mais ils les accusent de plus de ce que l'on peut appeler une erreur subjective, c.-à-d. d'hypocrisie.

3° *Le reproche d'hypocrisie : fausse justice subjective.* — Matth. est véritablement prodigue de ce terme d'hypocrisie (voir *infra*, 1094). Il en assortit tous ses *vae*, alors que Luc n'en fait pas mention, et encore moins Marc. Ce que Luc considère comme justice insuffisante (prélever la dîme et ne pas s'acquitter des devoirs de justice et de charité) est, pour Matth., de l'hypocrisie. Avec plus de justesse, ce reproche est mérité par l'affectation de piété que montrent les Pharisiens, surtout lorsqu'elle tend à dissimuler une malice intérieure.

1. *Les apparences de piété.* — Elles concernent principalement les actes qui composent la trilogie célèbre depuis Tobie : prière, jeûne, aumône. Matth. change quelque peu l'ordre : aumône, prière, jeûne.

a) L'aumône. — Jésus nous apprend comment il ne faut pas la faire et comment il faut la faire (Matth., VI, 1-4).

α. Il ne faut pas la faire pour être vu des hommes. Cela est le principe (peut-être la rédaction primitive). L'application du principe (peut-être la seconde rédaction) est : « Ne pas sonner de la trompette... » On notera que Ben Sira disait, au contraire, qu'il fallait proclamer l'aumône dans l'assemblée (Sir., XXXI, 11).

Le fait de sonner de la trompette pour proclamer l'aumône n'est attesté nulle part dans les textes rabbiniques. Il s'agit d'une sentence proverbiale, ou bien le texte repose sur une confusion.

En effet, dans la cérémonie du jeûne public, organisé à l'occasion d'une grande sécheresse, on apportait l'arche sur la place, en la sortant de la synagogue. On mettait de la cendre sur cette arche de la Loi; le *nasi* et le *'ab beth din* se jetaient des cendres sur la tête, et on sonnait de la trompette (*Taan.* II, 1-5). Cette cérémonie était occasion de recueillir des aumônes.

Le reproche de Jésus n'en est pas moins justifié. La caisse des pauvres était alimentée par un impôt et par des dons volontaires. Ceux-ci étaient publiés dans les synagogues, dans les salles d'études et dans les services organisés sur la place publique à l'occasion du jeûne. D'où la tendance naturelle à donner de grosses sommes pour être loué. D'autre part, les gens généreux avaient une place d'honneur dans les synagogues et dans les réunions publiques.

Mais il y avait des hypocrites qui promettaient de donner et ne donnaient pas, ou qui faisaient des aumônes uniquement pour que leur nom soit affiché dans les lieux publics. C'est à eux que s'adresse le reproche de Jésus.

β. Jésus recommande de faire l'aumône en secret. Il se sert là d'une locution proverbiale (« que ta main gauche ne sache pas ce que fait ta main droite »). Le parallélisme entre les deux mains était souvent évoqué : repousser de la main gauche, attirer de la main droite (les enfants, le mauvais penchant, etc.). Les rabbins recommandaient cela de façon pressante dans la pratique de l'aumône, afin de ne pas blesser l'amour-propre du pauvre et éviter au donateur des pensées d'orgueil (voir de très nombreux textes dans Billerbeck, I, 391).

Il y avait dans le Temple une chambre spéciale, appelée chambre des *ḥassa'im* (certains ont voulu y voir les Esséniens). Les gens qui ne voulaient pas être connus y déposaient leurs aumônes en secret; elles servaient à entretenir discrètement les pauvres de condition honorable (*Sheq.* V, 6).

Mus par le même sentiment, les rabbins préféraient fournir du travail ou faire un prêt que de donner en nature ou en espèces *(ibid.)*.

γ. Jésus affirme que l'aumône sera récompensée par le Père qui voit dans le secret. Pour les rabbins, l'aumône porte déjà ses fruits sur terre (c'est le meilleur moyen d'acquérir et de conserver ses richesses); mais cela n'exclut pas la possession du capital dans l'autre monde. Jésus ne s'attache pas aux récompenses terrestres (voir aussi Luc., XVI, 9).

Dans Luc., XI, 41 *b* apparaît un autre point de vue, celui du pardon des péchés grâce à l'aumône. Il se retrouve chez les rabbins. Selon Yohanan ben Zakkay, l'aumône est un mode d'expiation pour les païens, privés des moyens que le Temple fournissait aux Juifs (*B. B.* 10 *b*); elle l'est aussi pour les Juifs, surtout depuis la destruction du Temple (*B. B.* 10 *a*).

b) La prière. — Le passage relatif à la prière (Matth., VI, 5-9) est calqué exactement sur celui relatif à l'aumône, sauf évidemment le changement de quelques circonstances qui diffèrent selon le sujet en question.

Jésus ne fait pas une critique de la prière publique au profit de la prière privée. Ce qu'il condamne, c'est l'ostentation et l'hypocrisie dans la prière.

Il recommande de prier « dans sa chambre ». L'expression est rabbinique. Tout ce que les rabbins ont défendu à cause de l'apparence (défendu de faire en public) est aussi défendu dans les appartements les plus secrets (*Sab.* 64 *b;* cf. 146 *b; Beça* 9 *a; Ab. Zar.* 12 *a*). Il est question de la prière dans un lieu retiré (le patriarche Joseph, T. *Yoma* 3, 3; un grand de Palestine, *Taan.* 23 *b;* voir déjà Dan., VI, 11).

En Marc., XII, 40 = Luc., XX, 47, les scribes font semblant de prier longuement (Matth. n'en parle pas dans le passage parallèle, celui des *vae*, sans doute parce qu'il a déjà touché le sujet dans le Sermon sur la montagne); cela suggérerait que ces prières ostentatoires sont de longues prières. En Matth., VI, 7-8, Jésus recommande de courtes prières; ce sont les païens qui prient longuement, dit-il. Cependant, en Luc., XI, 5-8, il demande que la prière soit insistante, répétée, ce qui implique une certaine durée.

Les prières des Juifs étaient de longues méditations qui précédaient ou suivaient les formules de prières, officielles ou privées. Ces dernières étaient relativement brèves (voir les exemples dans *Ber.* 55 *a* sq.); c'étaient de simples bénédictions, en forme d'oraisons jaculatoires.

Dans l'ensemble, les rabbins demandent que les prières privées soient brèves (*Ber.* 61 *a*, Méïr et autres). Mais un amora enseigne : « Si quelqu'un allonge sa prière, il ne se retirera pas sans que sa prière ne soit exaucée » (*Ber.* 32 *b;* c'est le fait de Luc., XI, 5-8). Aqiba illustre cela d'une belle comparaison : avec un ami qui lui est cher, Dieu cherche à s'entretenir longuement; mais d'un importun, il se débarrasse avec rapidité, en lui accordant ce qu'il demande.

On notera, pour terminer, un point qui sépare la doctrine de Jésus de celle de certains rabbins : la prière, pour être exaucée, peut parfois s'appuyer sur les mérites des Pères (voir *Tanḥ. B., Wayyéra* 9; et ailleurs); pour Jésus, elle est essentiellement affaire personnelle de l'homme avec son Père céleste.

c) Le jeûne. — Le troisième élément de la trilogie (Matth., VI, 16-18) est présenté sous la même forme que les deux premiers, en ce qui concerne l'essentiel. La question du jeûne a été traitée ailleurs par les Synoptiques (Marc., II, 18 et par.; Luc., XVIII, 12).

En Matth., VI, Jésus met en garde contre les mauvaises façons de jeûner. Le mauvais jeûne est décrit en fonction du bon.

Exterminer sa figure, prendre une mine défaite, c'est surtout ne pas la soigner, et principalement ni l'oindre ni la laver. On penserait que l'ordre des termes devrait être inversé. Mais par « laver », il faut entendre ici, principalement, « prendre un bain ». Et les rabbins discutaient de savoir si l'onction doit être faite avant ou après le bain.

Il était défendu de se laver et de faire des onctions le jour de l'Expiation (Kippur), au 9 Ab (anniversaire de la destruction du Temple, J. *Taan.* IV, 6; cf. *Yoma* VIII, 1), pendant un deuil (*M. Q.* 15 *b;* 21 *a;* cf. II Sam., XIV, 2), dans les grands jeûnes publics (*Taan.* I, 6). Dans les jeûnes privés, la défense était facultative; se priver de toilette était la marque d'un jeûne sévère.

Le vrai jeûneur, selon Jésus, doit se laver et s'oindre pour avoir une bonne mine, en faisant de surcroît un effort pour présenter un air agréable. Lorsque Joseph eut jeûné pendant sept ans, il apparut aux Égyptiens comme un homme ayant bien vécu, car ceux qui jeûnent pour Dieu obtiennent la beauté du visage (T. *Yoma* 3, 3; voir déjà Dan., I, 15).

Quand il parle du jeûne, Jésus ne mentionne pas explicitement ce qui est l'essentiel : l'abstention de nourriture et de boisson. Il ne parle que des manifestations extérieures; cela prouve qu'il blâme avant tout l'ostentation, ou comme le dit Matth. l'hypocrisie. De cette hypocrisie, nous allons rencontrer une manifestation bien plus grave. Pour cela, il faut reprendre la section des *vae.*

2. « *Ils disent (enseignent) et ne font pas* ». — « Ils disent et ne font pas; ils lient de lourdes charges et les mettent sur les épaules des hommes, mais eux ne consentent pas à les remuer du doigt » (Matth., XXIII, 3-4; cf. Luc., XI, 46).

Nous ne conservons ici de la péricope que ce passage. La sentence qui précède (Matth., XXIII, 2-3 *a*) sera étudiée plus loin; quant à celle qui suit (*v.* 5 : « Ils font toutes leurs actions pour être vus des hommes »), elle ne fait que généraliser la remarque faite à propos de la trilogie aumône, prière, jeûne.

Dans Luc., XI, 46, le reproche est assorti d'un *vae;* pour une fois, Matth. l'épargne aux Pharisiens.

Deux points sont à considérer : les scribes imposaient-ils de lourdes charges sur les épaules des hommes (on réunit le fait de lier et celui d'imposer)? Est-ce vrai qu'ils ne les touchaient pas du doigt?

a) Les fardeaux imposés. — α. Une des formes de l'obligation morale, à côté de la notion d'alliance et d'autres, est exprimée par l'image du joug. Les rabbins l'ont empruntée à l'Écriture (joug de Yahweh ou de la Loi, Jer., V, 5; joug de l'instruction ou de la Loi, Sir., LI, 26, cf. XXVIII, 19-20).

Cette image se retrouve dans différentes expressions : le joug du Royaume des cieux (*S. Dt.* 323) ou le joug des cieux (*Ber.* II, 2); le joug de la Loi, opposé à celui du gouvernement ou des affaires séculières (*Aboth* III, 5; *S. Dt.* 344; *Nb. R.* 18; etc.); le joug des préceptes (*Ber.* II, 2 : accepter d'abord le joug de la Loi, et ensuite celui des préceptes). Pécher, c'est briser le joug (*Aboth* III, 5; *Sa Qid.* 9; etc.).

Ces expressions indiquent que Dieu impose une obligation à Israël; elle fait du peuple le sujet de Dieu. L'idée de lourdeur, de peine, est quelque peu reléguée à l'arrière-plan.

L'ensemble des préceptes imposés à tout Israélite comprend deux sortes de commandements : ceux de la Loi et ceux des rabbins. La distinction revient presque à chaque page du Talmud. Les préceptes des rabbins comportent deux catégories : ceux qui sont déduits plus ou moins directement de la Loi et forment une haie autour d'elle (*Ber.* 4 *b*); ceux qui sont constitués par les coutumes traditionnelles érigées en halakoth par les rabbins.

Cette haie autour de la Loi devait, en principe, être plus sévère que la Loi elle-même. Par ex., si on ajoutait un degré d'empêchement de mariage, les alliances matrimoniales s'en trouvaient gênées d'autant. En fait, cependant, nombre de préceptes constituaient un allégement soit aux prescriptions légales, soit à celles des anciens *Soferim.* Par ex., pour le Sabbat : la Loi défendait tout travail, les rabbins interdisent 39 travaux; la Loi interdit théoriquement tout déplacement, les rabbins ont tracé une limite aux déplacements.

Néanmoins, les lois bibliques et rabbiniques formaient par leur masse un ensemble considérable; elles enserraient toute la vie.

Il était difficile de bien les connaître. On a vu plus haut le bon tour que Méïr voulut jouer au *nasi* en lui posant une colle sur le traité *Uqçin.* Si le *nasi* n'était pas compétent sur ce point, que dire des simples fidèles?

A la difficulté de bien connaître les innombrables halakoth s'ajoute l'incertitude sur ce qu'il y a à faire. La plus grande incertitude était celle qui concernait la nature des préceptes : sont-ils d'ordre biblique ou d'ordre rabbinique?

Parfois, les préceptes se contredisaient. On rappelle, pour mémoire, les discussions entre les écoles

d'Hillel et de Shammay : sur un nombre infini de cas, une solution contraire est donnée à chaque règle d'action (tuer une puce au Sabbat, *Sab.* 12 *a;* si l'œuf pondu au Sabbat est permis, *Beça* I, 1; s'il est permis, aux jours de fête, de porter un enfant, un bouquet, un rouleau de la Loi, *Beça* 37 *a*). C'étaient des minuties; mais elles pouvaient cependant troubler la vie quotidienne. D'autres dissentiments étaient plus graves : Yosua s'opposa à Gamaliel sur la question de savoir s'il était permis d'affranchir un esclave (*B. Q.* 74 *b*).

Ces divergences s'accentuaient parfois jusqu'à la contradiction. Le shammaïte Yohanan ben Hananya, contre sa propre école, sauva le livre d'Ézéchiel.

A tout cela, il faudrait ajouter les changements intervenus dans la halakha. La Mîshna est remplie de formules de ce genre : au début, on faisait ceci; puis on a changé une, deux fois.

β. Dans la pratique, cependant, il y avait moyen de résoudre les cas difficiles.

Nombre de lois n'avaient qu'une valeur théorique. Il arrivait, par ailleurs, que l'on rejetait purement et simplement l'opinion d'un docteur, si éminent fût-il. Du reste, on distinguait entre les opinions *(sebaroth)* et les halakoth; celles-ci étaient seules obligatoires.

Une restriction fondamentale était celle-ci : il fallait que la communauté puisse supporter les halakoth et veuille bien les accepter (*B. Q.* 79 *b*). Un jour, Abbayé voulut interdire les œufs achetés à des païens; la communauté se révolta contre lui et lui entonna un litre de vinaigre dont il mourut.

Les rabbins n'ont parlé que de ce qui est usuel (*Sab.* VI, 6); pour les cas rares, ils n'ont rien ordonné (*Erub.* 63 *b*). Cela laissait une liberté d'action assez grande. Il y avait enfin des tolérances, dont les rabbins eux-mêmes donnaient parfois l'exemple.

γ. Malgré tout, il restait beaucoup de lois à observer. Comment se conduisaient les particuliers vis-à-vis d'elles, dans la mesure où ils les connaissaient?

Les pieux les observaient à la lettre. Comme il se doit, le rabbin était tenu à payer d'exemple; le vrai rabbin est celui qui, pour lui-même, décide en aggravant (*Hul.* 44 *b*). Les tièdes devaient s'y résigner, attirés par les récompenses, et effrayés par les châtiments, en particulier celui du ban. Quant aux mauvais fidèles, ils s'arrangeaient pour ne suivre que les allégements des rabbins. Les hommes du peuple, enfin, ne tenaient aucun compte de ce qu'ils considéraient comme des subtilités.

b) Les Scribes n'agissent pas comme ils enseignent. — Ils ne touchent pas du doigt les fardeaux qu'ils imposent. Parallèlement au reproche de Jésus, on pourrait citer la sentence qui énumère les quatre classes de gens qui causent du tort à la richesse des bourgeois; la troisième comprend ceux qui retirent le joug de leur cou et l'imposent aux autres (Rabh, *Suk.* 29 *b*).

Il y avait tout d'abord les exceptions pour les rabbins; eux-mêmes pouvaient s'exempter. Gamaliel était renommé pour user de ce privilège. Les rabbins pouvaient se mettre au ban et se délier eux-mêmes (*Ned.* 7 *b; M. Q.* 15 *a*); ils avaient la possibilité de se délier eux-mêmes de leurs propres vœux (*Ned.* 22 *b*-23 *a*). Si la communauté avait besoin d'eux aux jours de fête, on pouvait les porter en litière (*Beça* 25 *b*).

Le Talmud fait souvent mention des hommes « importants », ceux qui jouissaient d'une considération particulière. Ils étaient exempts de certaines obligations (*M. Q.* 16 *a*).

Le rabbin pouvait décider sévèrement pour soi et largement pour les autres (ainsi Méïr, *Ber.*, 22 *a;* J. *Ber.* I, 2). Mais le contraire aussi était vrai (*Sota* 21 *b*).

Dans la pratique, on pouvait tourner les défenses, en particulier par épikie. Et la ruse, reconnue officiellement, était un autre moyen d'esquiver l'accomplissement de préceptes jugés trop lourds.

3. *L'hypocrisie.* — Sur le sens de ὑποκριτής, cf. la note de P. Joüon, dans *Rech. sc. relig.*, XX (1930), p. 312-316, et M. Gertner, dans *Bull. School Or. and Afric. Studies*, XXVI (1963), p. 245-268. Le terme grec correspond à l'hébreu *ḥanef*. Dans la Bible hébraïque, ce mot n'a pas le sens d' « hypocrite », même pas dans Ben Sira; il a toujours une signification générale : « pervers », « dépravé ». A Qumrân, dans la *Règle de la communauté*, IV, 10, on trouve le substantif (*rob ḥonef*, « abondante scélératesse ») qui est un *hapax* dans la Bible (Is., XXXII, 6). Ce n'est que dans la littérature rabbinique que *ḥanef* a, entre autres sens, celui d' « hypocrite », comme on va le voir dans un instant. Les Septante traduisent ordinairement ἀσεβής, ἄνομος, παράνομος. Dans la langue grecque profane, ὑποκριτής désignait l'acteur, le comédien. Dans les Septante, le terme ne se trouve que deux fois (Job, XXXIV, 30; XXXVI, 13), comme traduction de *ḥanef*.

Dans la Didachè, II, 6, ὑποκριτής apparaît à côté de κακοήθης et de ὑπερήφανος; J.-P. Audet, *La Didachè* (Études bibliques), 1958, p. 293, le traduit par « perfide ». En *Did.*, VIII, 2, il traduit « hypocrites »; mais, p. 170, il remarque que cette traduction ne doit pas être prise dans un sens exclusivement moral. Il cherche à établir un lien entre la qualification d'hypocrites donnée aux Pharisiens et leur fonction sociale d'interprètes et de docteurs de la Loi. Il note que, dans le grec profane, ὑποκριτής désigne parfois l' « interprète » d'un songe, d'un oracle; et il pense que les Pharisiens sont dits ὑποκριταί en partie parce qu'ils sont interprètes et docteurs de la Loi.

Dans les textes rabbiniques, *ḥanef* veut aussi bien dire « hypocrite » que « flatteur ». Pour ce dernier sens, on peut citer le texte fameux dans lequel les rabbins reprochent à leurs collègues d'avoir flatté Agrippa en lui disant : Tu es notre frère (cf. *Sota* 41 *b*). Mais le sens prépondérant est « hypocrite ». Les hypocrites de la Loi sont ceux qui font semblant de connaître la Loi et ne la pratiquent pas (*Lév. R.* 16). Dans *Midr. Tehil.* 52, 1, on trouve deux interprétations de Qoh., V, 5. Ce texte biblique s'applique aux *ḥanaphim :* pourquoi Dieu s'en prend-il à son mot? Parce que, dans sa bouche, il est hypocrite (il commet l'hypocrisie) (R. Benjamin). Autre interprétation du même texte de la Bible : Celui qui dit donner l'aumône et ne la donne pas (R. Yosua ben Lévi). Nous allons trouver d'autres textes un peu plus loin.

Le terme « hypocrites », généreusement prodigué par Matth., a un sens polyvalent; il y a, du reste, chez lui un phénomène de blocage, qui se retrouve ailleurs. Ainsi, purifier les ustensiles n'est pas en soi de l'hypocrisie; Matth. précise d'ailleurs qu'il s'agit d'aveuglement, et Luc d'imbécillité. De même, payer la dîme, que Matth. qualifie aussi d'aveuglement. L'hypocrisie n'existe que là où quelqu'un paraît ce qu'il n'est pas; les Pharisiens sont hypocrites lorsqu'ils se parent des actions pieuses pour cacher une malice intérieure.

Les rabbins ont fortement blâmé les hypocrites *(ḥanaphim)* et l'hypocrisie. Ils les ont associés aux flatteurs, qui leur sont d'ailleurs apparentés.

Il y a une description de l'hypocrite et de son châtiment dans un commentaire de Qoh., IV, 1 : « Tout le monde croit qu'un tel est connaisseur de la Bible, et il ne l'est pas; savant dans la Mishna, et il ne l'est pas; et voyez les larmes de ceux qu'il a

trompés. Il n'a pas de consolateur, car c'est Dieu qui le punit » *(Qoh. R., ṣub loco)*.

L'hypocrite est maudit par les enfants dès le sein de leur mère; il apporte la colère de Dieu dans le monde (*Sota* 41 *b*). La communauté dans laquelle domine l'hypocrisie doit être rejetée comme une impureté sexuelle (*Sota* 42 *a*). C'est un devoir de démasquer l'hypocrite, afin que le nom de Dieu ne soit pas profané (*Yoma* 86 *b;* dans *Midr. Tehil.* 52.3, barayta au nom de Hiya. Et à l'appui on cite l'exemple de Doëg. Dieu, ajoute le texte, dévoile les œuvres de celui qui fait l'hypocrite devant les créatures, selon Prov., xxvi, 26).

Les rabbins estiment que la vraie religion est celle du cœur; que le péché par pensée est plus grand que l'acte même du pêché (*Yoma* 29 *a*). Chez le vrai rabbin, l'intérieur doit correspondre à l'extérieur (*Ber.* 28 *a*).

Et cependant, il y avait des hypocrites. Alexandre Jannée l'avait déjà dit à sa femme sur son lit de mort : « Ne crains pas les Pharisiens, et ne crains pas ceux qui ne sont pas Pharisiens; mais crains plutôt les hypocrites qui ont l'air de Pharisiens, alors que leurs œuvres sont comme l'œuvre de Zimri, et qu'ils cherchent un salaire comme Phinées » (*Sota* 22 *b*). L'une des plaies des Pharisiens était la jeune fille hypocrite qui se mortifie pour faire croire qu'elle a perdu sa virginité par les macérations, alors qu'elle l'a dissipée dans la débauche (J. *Sota* iii, 4).

Conclusion. — La justice insuffisante que Jésus reproche aux scribes paraît être la confusion ou l'équivalence entre la morale pure et les pratiques rituelles extérieures. Beaucoup croyaient en être quittes avec Dieu s'ils avaient observé ces dernières, surtout dans le domaine de la pureté rituelle, sans y ajouter l'esprit religieux.

Cette justice extérieure couvrait, chez certains, de l'immoralité.

4° *Le règne de la tradition : fausse justice objective.* — Il reste à examiner un dernier point; il est capital. Jésus reproche aux Pharisiens d'avoir substitué à la Loi de Dieu, enseignée dans l'Écriture, la loi humaine de la tradition, telle que l'avaient élaborée les anciens *Soferim*, les sages qui les ont suivis et les scribes du début de notre ère.

Cette partie a pour titre : la fausse justice objective. On en verra le principe, et les diverses applications; elles ne sont autres que les différents chapitres de la morale chrétienne, tels qu'ils sont exposés dans le Sermon sur la montagne (Matth., v, 21 sq. et par.).

« Si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux » (Matth., v, 20). La racine de l'insuffisance qui constitue la fausseté de la justice pharisienne est la prédominance accordée par les scribes à la loi orale sur la loi écrite. Celle-ci est la véritable Parole de Dieu; il fallait la développer et l'interpréter autrement qu'ils ne l'ont fait.

C'est ce que Jésus met en évidence. Au reproche adressé à ses disciples de transgresser la tradition des pères (Matth., xv, 2), il répond par un autre reproche : transgresser l'Écriture par le moyen de cette même tradition (℣. 3).

1. *La tradition et l'Écriture.* — *a)* Matth. emploie ici (xv, 3) l'expression au singulier (παράδοσις); Josèphe, le plus souvent, utilise le pluriel (παραδόσεις). L'écrivain juif désigne par là les nombreuses coutumes installées dans la loi orale en marge de l'Écriture; l'évangéliste vise plutôt l'ensemble de cette tradition.

Dans l'étude des caractères spécifiques du Pharisaïsme, on a examiné de quelle façon la tradition, la loi orale, en venait à supplanter parfois la loi écrite, à l'annuler. Le reproche de Jésus vise très précisément cet aspect majeur du Pharisaïsme.

b) Le scribe, docteur de la Loi. — α. Matth., xxiii, 2-3 n'a pas de parallèle dans les autres Synoptiques. « Être assis dans la chaire de Moïse » n'est pas une expression figurée. On a retrouvé, dans les ruines de la synagogue de Korozaïn, la « chaire de Moïse »; voir E. L. Sukenik, *Ancient synagogues in Palestine and Greece*, Londres, 1934, p. 57-61, qui fait mention également de celle de la synagogue de Hammat, près de Tibériade, et de Délos. Cette « chaire de Moïse » était réservée au plus illustre des Anciens.

Ceux qui occupent cette chaire sont « les scribes *et* les Pharisiens », selon Matth. Il s'agit sans doute des scribes-Pharisiens, car les Pharisiens, en tant que tels, n'ont aucune charge d'enseignement; elles sont réservées aux scribes. Le scribe-rabbin est l'homme de la Loi; il l'enseigne au nom de Moïse et au nom de Dieu de qui Moïse l'a reçue (voir les textes dans Billerbeck, i, 909).

Jésus recommande à ses disciples de pratiquer « tout ce que (πάντα... ὅσα) les scribes disent » (Matth., xxiii, 3). Cela paraît contraire à d'autres sentences de Jésus, et tout d'abord à celle qui suit immédiatement (℣. 4 : reproche aux scribes d'imposer des fardeaux trop lourds); et aussi à celles du Sermon sur la montagne : Jésus oppose sa doctrine à celle des scribes, on ne peut suivre les deux (voir aussi Matth., xv, 1 sq.).

La solution paraît être de comprendre Matth., xxiii, 3 de l'enseignement de la Loi écrite : il faut suivre les rabbins en tant qu'ils exposent l'Écriture; s'ils l'abolissent par leur interprétation, il ne faut plus les écouter.

Pour désigner l'abolition de la Loi, Matth. et Marc (Luc n'a rien à ce sujet) utilisent le même terme (ἀκυροῦν, Matth., xv, 6; Marc., vii, 13); il doit correspondre à *'aqab*, terme technique, cf. *supra*, 1062, à propos de la violence faite à la Loi par la tradition.

Ailleurs, les évangiles emploient des mots différents : παραβαίνειν, « transgresser », Matth., xv, 2, 3; ἀφιέναι, « laisser », Marc., vii, 8; ἀθετεῖν, « annuler », Marc., vii, 9. Ce dernier mot doit correspondre à *baṭal*, également noté plus haut. De plus, pour marquer l'attachement à la tradition, Marc emploie κρατεῖν (vii, 8), équivalent de *ḥazaq*, bien connu du *Doc. de Damas* et des rabbins; ce verbe exprime l'idée de tenir fermement à une doctrine ou à une pratique.

β. Le reproche consigné dans Matth., xxiii, 13 a dû être considéré comme une offense par les scribes et les Pharisiens. L'entrée dans le royaume, c'est le prélude à la vie du monde futur, quand elle ne se confond pas avec elle. Or les rabbins sont essentiellement ceux qui conduisent à la vie future. Il est évident que s'ils enseignent une mauvaise doctrine, ils conduisent par le fait même à la géhenne. Les rabbins disent souvent d'eux-mêmes qu'ils n'auront pas de repos dans l'autre vie; ils seront occupés à l'étude de la Loi (*Ber.* 64 *a*, etc.). Ils ont donc presque la certitude d'y être admis. On disait : « Celui qui étudie les halakoth est sûr d'être un fils du monde futur » (*Megil.* 28 *b*).

2. *Les prosélytes.* — Le sujet doit être traité dans un article de ce *Supplément*. On se bornera donc ici à quelques mots.

Matth. est le seul à parler de ce point (Matth., xxiii, 15). La question devait diviser fortement l'Église naissante et la communauté juive; il n'est donc pas étonnant que l'évangile « ecclésiastique » par excellence en parle.

Le païen, devenu prosélyte dans les conditions

indiquées par Jésus, sera « fils de la géhenne deux fois plus » que les scribes et les Pharisiens (διπλότερον ὑμῶν). « Deux fois plus » peut se comprendre, semble-t-il, de la façon suivante. Il est probable que ce païen aurait pu connaître Dieu et la loi morale par ses propres moyens (cf. Rom., II, 14-16), et ainsi obtenir le salut; cela est reconnu par Yohanan ben Zakkay : les païens, enseigne-t-il, peuvent obtenir l'expiation de leurs fautes par leurs aumônes (*B. B.* 10 *b*). Croyant obtenir la vie éternelle dans le Judaïsme, le païen dont parle Jésus la perd pour ainsi dire une seconde fois.

Les termes employés par Jésus (« Vous parcourez mers et continents... ») pourraient paraître forcés; mais il s'agit probablement d'une expression proverbiale.

Les efforts pour convertir les païens au Judaïsme sont certains. Pour s'en tenir aux données talmudiques, on peut citer quelques convertis illustres : Marie de Palmyre et la famille royale d'Adiabène, la reine Hélène et ses deux filles, le roi Monobaze.

La grande difficulté pour la conversion était la circoncision. Shammay (ou du moins son école) maintenait strictement cette obligation.

La conversion devait être sincère et intérieure (*Gerim* 1); on avertissait les candidats des dangers qu'ils pourraient courir en se faisant juifs (*Yeb.* 47 *a*). Ceux qui se convertissaient par crainte étaient appelés prosélytes du lion; ceux qui le faisaient par intérêt, prosélytes des tables royales (J. *Qid.* IV, 1; *Yeb.* 24 *b*).

L'attitude des rabbins envers les prosélytes évolua considérablement. D'abord conciliante, elle se durcit, principalement lorsqu'un certain nombre de candidats, ou même de prosélytes, se tournèrent vers le Christianisme. C'est alors qu'Éliézer interprétait « l'ennemi » d'Ex., XXIII, 4 du prosélyte (*Mekh.*, *sub loco*); et il justifiait les souffrances et les plaies qui affligent les prosélytes du fait qu'ils se sont convertis non par amour de Dieu, mais par crainte des châtiments (*Yeb.* 48 *b*).

3. *L'honneur dû aux parents.* — Le passage relatif à ce sujet ne se trouve que dans Matth., XV, 3-9 et Marc., VII, 6-13. Dans les deux cas, il est intercalé entre le reproche du lavement des mains et l'explication par Jésus de la vanité de cette prescription. Il est possible qu'il constituait un logion isolé, placé par la suite dans un contexte plus général.

Jésus rappelle les paroles de Dieu (Matth.), de Moïse (Marc.); elles sont une conflation de deux textes : Ex., XX, 12*a* (précepte) et XXI, 17 (défense). Cette union de précepte et de défense est bien rabbinique. D'autres passages de l'Écriture, en particulier des Proverbes, auraient pu être cités; mais seule la Loi est invoquée (cf. Deut., V, 16).

Ce que Jésus reproche explicitement, c'est de ne pas aider les parents, en particulier dans leur subsistance. On manque à ces devoirs en consacrant au ciel ce qu'il serait possible (ou ordonné) de leur réserver sur ses propres biens; il suffisait de vouer cette part au ciel, en en faisant un don *(qorban)*.

Pour les rabbins, les devoirs envers les parents étaient réunis sous les deux obligations de les honorer et de les craindre; le devoir d'assistance dans les besoins matériels était compris dans celui d'honorer. Mais il ne s'agissait que d'un devoir moral, et non légal.

Les Juifs avaient une vie de famille intense; les devoirs envers les parents étaient considérés comme une chose des fruits de laquelle on jouit dans ce monde, et dont le capital est réservé pour l'autre monde (*Pea* I, 1).

Il est certain, cependant, que des cas comme celui envisagé par Jésus se sont produits sous le couvert de la halakha (exemples dans Billerbeck, *sub loco*). Il est certain aussi que plusieurs étaient peu disposés à accomplir ce devoir en toute rigueur.

4. *Le serment.* — A deux reprises (VII, 8 et 13), Marc ajoute cette mention : « Et vous faites beaucoup d'autres choses semblables ». Par là, il vise sans doute des faits comme les abus dans l'usage du serment et de ses formules, tels que Matth. les rapporte. Ce dernier traite du serment à deux reprises : dans le Sermon sur la montagne (V, 33-36), et dans les *vae* (XXIII, 16-22). Des Synoptiques, il est le seul à s'occuper de cette question.

a) En Matth., V, 33-36, la sentence de Jésus s'oppose à une parole dite aux anciens, qui est une conflation de différents textes scripturaires (Ex., XX, 7; Lev., XIX, 12; Num., XXX, 3; Deut., XXIII, 22; Ps., L, 14). Malgré les apparences, Jésus ne prohibe pas absolument le serment; il n'est pas Essénien sur ce point, comme l'ont pensé Grätz et d'autres. Il stigmatise l'abus du serment. Cet abus constitue une offense à Dieu, et, par ailleurs, rend le serment inopérant ou inutile.

Dans la critique de cet abus du serment, Jésus se trouve en accord avec Ben Sira et nombre de sentences rabbiniques (*S. Dt.* 265; T. *Hul.* 2, 17; *Hul.* 2 *a;* etc.). Ces affirmations n'en sont pas moins une preuve que l'abus était fort répandu.

Originairement, le nom de Dieu était prononcé à l'occasion du serment. Mais le tétragramme sacré fut assez tôt exclu du serment, et remplacé par d'autres termes : Adonay, Shadday, Çebaoth, etc. Cependant les circonlocutions et les exemples cités par Jésus n'en étaient pas moins une atteinte à la majesté divine, une offense à ses droits de créateur.

On ne rencontre pas de parallèle rabbinique au serment « par Jérusalem ». En revanche, on trouve cette expression dans une formule de vœu (*Ned.* I, 3); cela semble indiquer que Matth. pourrait avoir bloqué ici vœu et serment (même bloquage dans le *Doc. de Damas*, XVI, 10-11).

« Par ta tête... » : cette sentence peut se comprendre en un double sens. Ou comme une offense à Dieu et à ses droits (ainsi que les formules précédentes); ou bien comme visant l'inutilité, l'inefficacité du serment. Nombre de serments se faisaient « par ta vie » (*Pesik.* 40 *b*), « sur la vie de ta tête » (*Sanh.* III, 2).

« Rendre un cheveu blanc ou noir » : c'est là peut-être une expression proverbiale, usitée au temps de Jésus, à moins que celui-ci ne l'ait créée. On rencontre des expressions similaires : « Toutes les nations du monde réunies ne peuvent rendre blanches les ailes du corbeau » (*Lév. R.* 19); ni « créer une mouche » (*S. Dt.* 32).

Il faut exécuter les serments que l'on a faits. L'une des raisons qui demandent la prudence dans les serments, sinon l'abstention, est justement le fait que leur abus conduit à ne plus les observer. Ben Sira avait déjà exprimé cette idée; on la retrouve dans nombre de sentences rabbiniques, illustrées par des histoires.

b) Dans Matth., XXIII, 16-22, il s'agit exclusivement de formules de serments, ou, plus précisément, comme l'a bien vu le P. Lagrange, de vœux. Le texte, propre à Matth., est d'allure composite. Les versets 16-19 seraient primitifs; 20-21 serait une sorte de doublet, répétant sous forme affirmative ce qui vient d'être dit sous forme interrogative. Le ℣. 22 est un doublet de V, 34.

Une remarque de Rabbi Juda nous indique combien les formules de serment ou de vœu pouvaient comporter de subtilité. Celui qui dit : « Telle chose doit

m'être à Jérusalem », n'a rien dit (son vœu est nul); mais s'il dit : « Telle chose doit m'être comme Jérusalem », il est engagé (T. *Ned.* 1, 3). Ce Juda représente souvent d'anciennes traditions; cela permet de penser que de telles subtilités de formules remontent assez haut.

On ne trouve pas de parallèle rabbinique précis à l'opposition soulignée par Jésus entre le serment fait par le Temple ou par son or. Mais des formules semblables abondent. Par exemple : Celui qui voue par la Loi n'a rien dit; s'il le fait par ce qui y est écrit, il est tenu (*Ned.* 14 *a*).

5. *Le divorce.* — Matth. parle du divorce en deux endroits : dans le Sermon sur la montagne (v, 31-32), et dans le récit d'une controverse avec les Pharisiens (Matth., XIX, 1-12 = Marc., x, 1-12); chez Luc on ne trouve qu'un logion isolé (Luc., XVI, 18).

La sentence commune à Marc., x, 11 et Luc., XVI, 18 est la condamnation absolue du divorce : aucune cause ne peut le justifier; le lien conjugal subsiste malgré la répudiation. Cette sentence se trouve dans Matth., mais avec deux variantes.

Une restriction apparente est mise à la défense du divorce : l'adultère de la femme. Cette restriction est exprimée en des termes différents, mais qui nous semblent synonymes, en Matth., v, 32 et XIX, 9. Contre J. Bonsirven, *Le divorce dans le N. T.*, Paris, 1948, nous pensons que πορνεία, traduction de *'erwath dabar* (Deut., XXIV, 1), désigne l'adultère. Matth. se réfère ici expressément à la discussion entre Shammaïtes et Hillélites; selon les Shammaïtes, cette expression visait l'adultère.

Cette restriction est un élément propre à Matth.; il paraît y tenir puisqu'il la mentionne dans les deux passages. Pour les innombrables discussions sur ce point, on verra l'étude de J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile. Matth., XIX, 3-12 et parallèles*, Bruges, 1959.

Voici comment nous comprenons le texte (on trouvera une solution différente dans l'article MARIAGE, § *Le Nouveau Testament*, d'H. Cazelles, *supra*, v, 934, qui adopte l'opinion de Bonsirven). Matth. se tient sur le terrain de la discussion entre Jésus et les Pharisiens. Celle-ci portait sur un point précis : Est-il permis de répudier sa femme pour n'importe quel motif? Les scribes maintenaient le droit absolu du mari de provoquer le divorce; mais l'exercice de ce droit était subordonné à une raison, à un motif. Les Hillélites étaient larges : il suffisait que la femme ait laissé brûler la soupe, ou l'ait trop salée. Aqiba, comme souvent, va aux extrêmes; il suffit, estime-t-il, que le mari en ait trouvé une plus belle (*Git.* IX, 10). Il ne faudrait pas prendre ces exemples à la lettre. Il s'agit de discussions théoriques; les exemples ne tendent qu'à mettre en évidence l'initiative du mari, qui peut divorcer pour n'importe quel motif. Les Shammaïtes sont plus sévères, et de double façon : le mari ne peut divorcer que pour cause d'adultère; mais, en ce cas, il *doit* divorcer (*Sota* VI, 1 sq.).

La controverse a dû se prolonger chez les Juifs et les premiers chrétiens; Matth. l'a conservée comme tradition de la communauté de Jérusalem. Notons, cependant, que ce texte de l'évangile ne répète pas purement et simplement l'opinion de l'école de Shammay. Pour celle-ci, la répudiation en cas d'inconduite, c.-à-d. d'adultère, était une obligation; dans l'évangile, ce n'est qu'une permission, une tolérance.

La loi de Dieu demandait l'indissolubilité du mariage. Moïse, en réalité, ne faisait que la confirmer en présentant le divorce seulement comme un cas exceptionnel et facultatif. De ce cas facultatif, les rabbins qui se conformaient le plus à l'Écriture avaient fait une obligation. Les autres avaient tendance à faire de l'exception la règle. Jésus a remis les choses au point : le mariage n'est pas un contrat humain; il est une institution divine, et, comme tel, indissoluble.

IV. Les Pharisiens et la mort du Christ. — PRÉLIMINAIRE. — Les Pharisiens ont-ils contribué à la mort de Jésus? Quelle part ont-ils eu dans la condamnation? Questions fort controversées.

Elles ne sont qu'un aspect d'un problème plus large, celui de la part de responsabilité des Juifs par rapport aux Romains. Ce problème, nous n'avons pas à le traiter ici; on pourra consulter à ce sujet : J. Blinzler, *Le procès de Jésus*, trad. franç. sur la 3e éd. allemande, Paris, 1962 (coll. *In lumine fidei*), et l'article PASSION de X. Léon-Dufour, *supra*, VI, 1419-1492.

Dans Blinzler (p. 25-26), et dans Léon-Dufour, (col. 1488-1489), on voit toute la gamme des opinions sur cette part de responsabilité des Juifs. En général, les auteurs israélites minimisent ou réduisent à rien le rôle des Juifs. Citons par exemple S. Baron, *Histoire d'Israël...*, trad. franç., II, Paris, 1957, p. 685; il va nous ramener à la question très précise des Pharisiens. Le rôle des Romains, dit-il, dépassa de loin celui des Juifs. Seul le récit de la procédure devant Pilate semble authentique; la sentence qu'aurait prononcée le grand prêtre est « tout à fait impossible », compte tenu des limitations imposées à la juridiction du Sanhédrin. Dans les poursuites contre Jésus et le procès, les Pharisiens ont eu encore moins de part que le grand prêtre sadducéen et ses collaborateurs. L'exécution, enfin, fut uniquement l'affaire des Romains.

Parmi les chrétiens, celui qui a le plus insisté sur la responsabilité des Sadducéens et le plus absous les Pharisiens est D. Chwolson, *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes...*, S.-Pétersbourg, 1892, réimpression anastatique, Leipzig, 1908, p. 78 sq. Voici ses arguments.

1. Les Pharisiens ne *pouvaient pas* mettre à mort Jésus. Il a été jugé et condamné par le Sanhédrin, jugeant en matière criminelle. Les Pharisiens n'avaient pas, au temps de Jésus, l'influence suffisante dans ce haut tribunal pour faire prévaloir leur avis; ce n'est que dans les vingt dernières années avant la destruction du Temple qu'ils y acquirent une certaine autorité. D'autre part, ils étaient opposés à la peine de mort; cette attitude ne favorise pas l'hypothèse de leur participation à la condamnation de Jésus.

2. L'auraient-ils pu, les Pharisiens n'auraient *pas voulu* condamner Jésus. L'opposition de doctrine entre eux et Jésus n'était pas telle qu'ils ne puissent être d'accord sur certains points. Comme Jésus, ils ont spiritualisé la doctrine juive, en ont adouci les pratiques. Sur des points essentiels comme la paternité divine et le grand commandement, ils sont d'accord avec Jésus. S'ils n'étaient pas maîtres dans le Sanhédrin, ils l'étaient au moins dans les synagogues; or, ils n'ont pas empêché Jésus d'y prêcher. Jésus ne fut pas pour eux un séducteur à l'idolâtrie, ce qui lui aurait valu la peine de mort. D'ailleurs, Jésus a pratiqué des préceptes rabbiniques (cf. Matth., XXIV, 20).

3. A titre de confirmation, Chwolson a recueilli un certain nombre de traits dans lesquels les Pharisiens, ou les Juifs en général, sont présentés comme étant dans les meilleurs termes avec les chrétiens. En tête, on peut citer Gamaliel l'Ancien. Pendant le Ier s., conclut Chwolson, il y avait de nombreux judéo-chrétiens qui ne se distinguaient des Juifs

que par la foi en la messianité de Jésus. On peut relever un autre point important : les précautions prises par l'Église naissante pour ne pas rompre directement avec le judaïsme. Le concile d'Antioche en fournit un exemple frappant.

Nous allons examiner les textes, en commençant par le livre des Actes.

I. Les Actes des Apôtres. — Ils proviennent de la main de Luc, l'évangéliste le plus bienveillant, en général, pour les Pharisiens.

1° *Les discours.* — Ils émanent de Pierre, d'Étienne et de Paul; de ce dernier il sera question un peu plus loin.

1. *Pierre.* — Dans son premier discours à la foule des Juifs, Pierre les accuse d'avoir fait crucifier Jésus par la main des païens (II, 23); comme les païens ne furent qu'un instrument, en réalité ce sont les Juifs qui l'ont crucifié (II, 36). Il s'agit des Juifs en général.

La responsabilité des Juifs paraît renforcée dans le deuxième discours de Pierre (III, 13-15) : Pilate aurait pu relâcher Jésus.

Dans son premier discours devant le Sanhédrin, Pierre affirme encore que les Juifs (peut-être particulièrement le Sanhédrin) ont crucifié Jésus (IV, 10). Même affirmation dans le second discours au Sanhédrin (V, 30 : « Vous l'avez fait mourir en le suspendant au bois »; même chose en X, 39).

Devant le romain Corneille, Pierre passe sous silence la participation des gentils (Romains) à la mort de Jésus; il en rejette l'entière responsabilité sur les Juifs (X, 39).

2. *Étienne.* — Le discours d'Étienne (VII, 1 sq.) n'est qu'un long réquisitoire contre l'endurcissement des Juifs, dont l'aboutissement est la trahison envers Jésus et son assassinat (VII, 52).

2° *Les persécutions.* — Ce sont avant tout les persécutions contre les apôtres et les fidèles.

1. *Les apôtres.* — *a)* Les premières mesures violentes émanent des prêtres, du commandant du Temple, ainsi que des Sadducéens (IV, 1). Comme les apôtres prêchaient dans le Temple, il revenait naturellement aux prêtres, — et en particulier à leur chef, le *segan ha-kohanim*, — de les appréhender. La mention des Sadducéens est assez surprenante. Elle peut s'expliquer à cause de la mention des hauts dignitaires du clergé, qui devaient appartenir à la classe sadducéenne. D'autre part, il semble que les Sadducéens tiennent, dans les Actes, pour une part, le rôle d'adversaires spécifiques de Jésus, rôle dévolu dans les Évangiles, pendant le ministère publique, aux scribes et aux Pharisiens.

Les apôtres furent jugés par un tribunal composé des chefs (ἄρχοντες) des Juifs, d'anciens, de scribes et de quelques personnalités marquantes (IV, 5-6). Il n'est pas facile d'identifier ces personnages et de leur assigner le rôle qui leur convient. Nous considérons cette assemblée comme une sorte de Sanhédrin réuni à la hâte, dans lequel figuraient des prêtres, des laïcs (les anciens) et des scribes. Certains scribes pouvaient être des Pharisiens, puisqu'ils sont presque toujours associés à ces derniers dans les Évangiles; nous verrons plus loin des Pharisiens dans une assemblée de ce genre (XXIII, 1 sq.).

Dans la prière d'action de grâces qui suit l'acquittement, les meurtriers de Jésus sont Hérode, Ponce Pilate, les nations et « les peuples » d'Israël (IV, 27).

b) La deuxième persécution fut suscitée par le grand prêtre et ceux qui étaient de sa compagnie, les Sadducéens (V, 17). Nouvelle comparution devant le Sanhédrin, la même assemblée, sans doute, que précédemment (du moins en gros, à l'exception, peut-être, des quelques personnalités susnommées). Ce Sanhédrin est tout le sénat (en V, 21 « le Sanhédrin et tout le sénat », le « et » est épexégétique). Les apôtres sont relâchés à la suite de l'intervention de Gamaliel l'Ancien (V, 34), le Pharisien le plus renommé de l'époque.

2. *Étienne.* — La persécution contre Étienne fut déclenchée par certaines sectes (VI, 9; voir les commentaires); les adversaires juifs sont à la fois des gens de Jérusalem et de la diaspora. Étienne reproche aux Sanhédrites de ne pas observer la Loi (VII, 53). Saul, le Pharisien, approuva la lapidation (VIII, 1).

3. *La communauté de Jérusalem.* — L'agent le plus actif, et le seul nommé, de cette persécution fut Saul (VIII, 1-3). Il n'est rien dit, ici, d'un mandat reçu des autorités juives.

4. *Jacques.* — L'exécution de Jacques, frère de Jean, et l'arrestation de Pierre sont dues à l'initiative personnelle du roi Hérode Agrippa, voulant plaire à ses sujets (XII, 1-3). Quels sujets? E. Jacquier (*Les Actes des apôtres*, Paris, 1925) pense au Sanhédrin. Mais Agrippa favorisa également certains milieux pharisiens; il fut peut-être le plus pharisien des rois qui succédèrent à Hérode (voir plus haut la partie historique). Josèphe (*Ant. Jud.*, XX, 9, 1, § 200) attribue la responsabilité de la mort de l'autre Jacques à Anne le jeune, le grand prêtre, sadducéen; il profita de ce que le procurateur Festus était mort et qu'Albinus, son successeur, n'était pas encore arrivé à son poste.

3° *Paul.* — 1. *Les faits.* — Ce sont avant tout les persécutions. Dans ce domaine, Paul fut tour à tour persécuteur et persécuté.

a) Persécuteur. — Il approuva la lapidation d'Étienne (VIII, 1). Il persécuta la communauté de Jérusalem (VIII, 3). Bien qu'il n'en soit rien dit ici, il est probable que cette action s'exerçait avec l'approbation des autorités.

Pour persécuter les chrétiens de Damas, il avait reçu pouvoir des autorités juives : grand(s) prêtre(s) (IX, 2, 14; XXVI, 12), ou grand prêtre et anciens (XXII, 5). Ces autorités sont donc, en principe, les prêtres, auxquels se sont joints des laïcs. Ce sont sans doute les mêmes autorités que nous avons rencontrées dans les précédentes persécutions; les Pharisiens ne sont pas mentionnés.

b) Persécuté. — Il le fut d'abord par les Hellénistes (IX, 29); ce sont probablement les mêmes gens que les persécuteurs d'Étienne.

Au cours de ses voyages, Paul, à maintes reprises, subit la persécution. Pour en désigner les instigateurs, les Actes disent, sans autre précision, « les Juifs » ou « des Juifs » (mais dans la diaspora, il ne devait pas y avoir de Sadducéens; cf. S. Baron, *Histoire d'Israël...*, trad. franç., II, Paris, 1957, p. 638) : ainsi à Antioche de Pisidie (XIII, 45, 50); à Iconium (XIV, 4, 5); à Lystres (XIV, 19); à Thessalonique (XVII, 5); à Bérée (XVII, 13); en Grèce (XX, 3); à Jérusalem (XXI, 27; XXII, 30; XXIII, 12).

Paul eut à comparaître devant le Sanhédrin, présidé probablement par le grand prêtre Ananie. Paul avait été pharisien; il fut l'élève du plus illustre chef d'école du temps, Gamaliel Ier l'Ancien. Il connaissait la composition du Sanhédrin et les doctrines des deux partis. Très habilement, il jeta dans le débat une question controversée entre Sadducéens et Pharisiens : celle de la résurrection. Les Sanhédrites pharisiens prirent parti pour Paul, les Sadducéens furent contre lui. Les Pharisiens durent reconnaître qu'ils n'avaient aucune raison de le condamner (XXIII, 1-10).

Paul fut ensuite accusé auprès du procurateur Félix, par le grand prêtre Ananie, accompagné de quelques anciens et d'un avocat (XXIV, 1). Auprès

du procurateur Festus, les accusateurs sont les grands prêtres et les premiers des Juifs (xxv, 2).

2. *Discours.* — Une seule fois Paul a parlé de la responsabilité des Juifs dans la mort de Jésus. A la synagogue d'Antioche de Pisidie, il accusa les Juifs de Jérusalem et leurs chefs (ἄρχοντες) d'avoir condamné Jésus qu'ils savaient innocent, et d'avoir demandé à Pilate de le mettre à mort (xiii, 27-28).

Dans ses Épîtres, une seule fois, également, il fait allusion à la responsabilité des hommes : en I Thes., ii, 15, il parle des Juifs en général. En I Cor., ii, 8, il est question des « princes de ce monde » (les puissances démoniaques) qui ont crucifié Jésus.

4° *Responsabilité des Sadducéens.* — Dans les Actes, les Pharisiens sont donc épargnés. Leur action ne s'exerce qu'à sens unique, en faveur des chrétiens : celle de Gamaliel, ou celle des Pharisiens en général qui sauvèrent Paul de la main des Sadducéens. C'est à ces derniers que revient la responsabilité juive (en dehors de l'action de Ponce Pilate) dans la mort de Jésus; de même ce sont eux, principalement, les persécuteurs des disciples de Jésus.

Cependant, c'est en tant que Pharisien que Paul persécuta les chrétiens; et Paul dut trouver des Pharisiens dans ses adversaires au cours de ses voyages missionnaires.

D'un autre côté, si les Sadducéens sont les ennemis par excellence de Jésus et des chrétiens, il est question de prêtres qui se convertissent (vi, 7); ils devaient être, sinon Sadducéens, tout au moins de tendance sadducéenne.

Tout cela indique que Jésus fut, dès le début, un signe de contradiction pour les Juifs, qu'ils soient Sadducéens ou Pharisiens.

II. Les Évangiles. — Puisqu'un certain nombre de faits peuvent être considérés comme parallèles entre les Synoptiques et le quatrième évangile, nous réunissons ici les quatre évangiles.

1° *L'acheminement vers la mort.* — 1. *Jésus en observation.* — *a)* L'activité de Jean-Baptiste avait suscité des réactions chez les Pharisiens. Matth. les présente accourant en grand nombre, avec les Sadducéens, se faire baptiser par Jean (Matth., iii, 7; Luc., iii, 7 : les foules; rien dans Marc). Selon Jean, des prêtres et des lévites, venus exprès de Jérusalem (Joa., i, 19; au ℣. 24, mention des Pharisiens) font subir à Jean un interrogatoire d'identité.

b) Durant le ministère en Judée que Jésus, selon le quatrième évangile, exerça au début de son activité apostolique, il fut l'objet d'une observation malveillante de la part des Pharisiens. Elle confinait sans doute à la persécution, car elle détermina Jésus à quitter la Judée (Joa., iv, 1-3).

Cependant Jésus noua de bonnes relations avec Nicodème, pharisien (Joa., iii, 1 sq.), et peut-être avec Nathanaël (cf. i, 47-51).

c) Durant le ministère en Galilée, cette observation se poursuit. Elle est latente, si l'on peut dire, lors de l'épisode du froissement des épis (Matth., xii, 1-8 et par.); elle est nettement malveillante lors de la guérison au Sabbat de l'homme à la main desséchée (Matth., xii, 9-14 et par.).

2. *Le projet de mort.* — *a)* Selon Matth. et Marc, c'est après cette guérison que les adversaires de Jésus prirent la résolution de se débarrasser de lui (Matth., xii, 14 = Marc., iii, 6). Par contre, Luc dit seulement qu'ils se demandaient quoi faire contre Jésus (Luc., vi, 11).

b) C'est aussi à l'occasion d'une guérison opérée au Sabbat que Jean mentionne la première persécution proprement dite (Joa., v, 16 : les Juifs; ici probablement, comme souvent dans Jean, les Pharisiens). Cette violation du Sabbat (cf. vii, 19), jointe à la proclamation de sa divinité, entraîne chez les Juifs le dessein de mettre Jésus à mort (Joa., v, 18; cf. viii, 59 : tentent de le lapider; x, 39 : essayent de l'arrêter; dans les deux cas, en liaison avec les affirmations de Jésus sur sa divinité).

Mais, par ailleurs, Jean note que parmi les Juifs certains lui étaient favorables (x, 21); ou croyaient en lui (viii, 30). Parmi ces Juifs bien disposés envers Jésus, il pouvait y avoir des Pharisiens.

c) Les Synoptiques étalent davantage les faits. Jésus affirme son pouvoir de remettre les péchés (ce qui implique sa divinité); il est accusé de blasphème par quelques scribes (Matth., ix, 3; Marc., ii, 6-7); par les scribes et les Pharisiens (Luc., v, 21; en Luc., vii, 48-49, il n'est pas question d'accusation de blasphème après que Jésus eut remis les péchés à la pécheresse).

Les scribes (Marc., iii, 22), les Pharisiens (Matth., xii, 24), certains (Luc., xi, 15) reprochent à Jésus de chasser les démons par Béelzeboul.

Certains des scribes et des Pharisiens (Matth., xii, 38; rien dans Marc; Luc., xi, 29 : génération perverse) demandent un signe que Jésus leur refuse, au moins pour le présent. Une nouvelle (?) demande de signe est présentée par les Pharisiens (Marc., viii, 11), auxquels Matth. ajoute les Sadducéens (Matth., xvi, 1; dans Luc., xi, 29 : génération perverse, cf. *supra*, 1071). Cette demande de signe est accueillie par un refus, accompagné de dures paroles à l'adresse des demandeurs.

Jésus met en garde ses disciples contre la doctrine des Pharisiens et des Sadducéens (Matth., xvi, 6); des Pharisiens et d'Hérode (= Hérodiens; Marc., viii, 15); des Pharisiens (Luc., xii, 1).

3. *Les annonces de la Passion.* — Dans le quatrième évangile, Jésus paraît avoir eu conscience, assez tôt, de la mort qui l'attendait.

Dans les Synoptiques, il annonce sa Passion pour la première fois lors de la confession de Pierre à Césarée (Matth., xvi, 21 et par.) : il devra monter à Jérusalem et subir de grandes souffrances (Marc et Luc ajoutent : être rejeté) de la part des anciens, des grands prêtres et des scribes. L'omission des Pharisiens, dans les trois textes synoptiques, absolument identiques (mêmes termes de l'énumération, même ordre des termes), est remarquable.

Jésus annonce sa Passion une seconde fois, après la transfiguration (Matth., xvii, 12 = Marc., ix, 12; rien dans Luc); puis une troisième fois (Matth., xvii, 22-23 et par.). Mais ni dans l'une ni dans l'autre, on ne trouve de précisions sur les responsables de ses souffrances et de sa mort. Nous allons voir bientôt la quatrième annonce de la Passion.

4. *Ministère en Judée.* — *a)* Ce sont les Pharisiens seuls qui, d'après Marc., x, 2 et Matth., xix, 3, posent à Jésus, pour le tenter, la question sur le divorce. Luc., xvi, 18 en fait un enseignement indépendant, dans le récit du voyage de Galilée en Judée.

b) Jésus, sur la route de Jérusalem, annonce une quatrième fois sa Passion : le Fils de l'homme sera livré aux grands prêtres et aux scribes qui le condamneront à mort et le livreront aux Gentils (Marc., x, 33 et Matth., xx, 18-19); Luc., xviii, 31-32 mentionne seulement : sera livré aux Gentils. Comme dans la première annonce, il n'est pas question des Pharisiens; mais ils peuvent être compris dans les scribes (les deux classes sont presque perpétuellement associées).

c) Dans le quatrième évangile, la résurrection de Lazare eut un effet déterminant sur les ennemis de Jésus. Beaucoup de Juifs crurent en lui (Joa., xi, 45); mais certains allèrent trouver les Pharisiens

pour leur raconter les faits (XI, 46). C'est à ce moment-là, selon Jean, que les grands prêtres et les Pharisiens se réunirent pour décider du sort de Jésus (XI, 47). Le grand prêtre Caïphe dit que la mort de Jésus valait mieux que la ruine de tout le peuple. Ordre fut donné par les grands prêtres et les Pharisiens de dénoncer la présence de Jésus pour que l'on puisse l'arrêter (XI, 57).

d) Dans les Synoptiques, les derniers jours avant la Pâque sont le sommet de l'activité publique de Jésus. Il enseigne dans le Temple; les grands prêtres, les scribes et les anciens (Marc., XI, 27; Luc., XX, 1; Matth., XXI, 23 omet les scribes) lui demandent de quel droit il enseigne, et qui le lui a donné.

e) Jésus était conscient des dispositions de ses adversaires. C'est à ce moment que les Synoptiques, avec raison, placent la parabole des mauvais vignerons (Matth., XXI, 33-46 et par.). Les grands prêtres et les Pharisiens (Matth., XXI, 45), les scribes et les grands prêtres (Luc., XX, 19) se sentent visés; ils veulent se saisir de Jésus, mais la crainte du peuple les retient. Selon Marc., XII, 12, les adversaires de Jésus sont anonymes.

f) Avant de l'arrêter, ses ennemis veulent lui faire prononcer des paroles dont ils pourraient l'accuser devant les Romains. Les Pharisiens et les Hérodiens abordent Jésus (Marc., XII, 13; Matth., XXII, 15-16); Luc., XX, 20, parle d'espions qui se présentent comme des justes. Le Christ voit le piège et leur ferme la bouche.

g) La question sur le grand commandement (Matth., XXII, 34-40 et par.) ne paraît pas être à sa vraie place dans Matth. et Marc; Luc., X, 25-28 a un meilleur contexte.

h) Les longues imprécations contre les Pharisiens et les scribes sont ici bien en place (Matth., XXIII; plus courtes et réservées aux scribes d'après Marc., XII, 38-40; Luc parle à la fois des scribes et des Pharisiens, mais traite la question en deux endroits, Luc., XI, 46-53 et XX, 45-47). Cela ne veut pas dire qu'elles ont été prononcées à ce moment-là (certaines iraient bien avec Matth., XV; Luc en a inséré plusieurs en son ch. XI); mais certaines sont dans leur véritable *Sitz im Leben*. C'est particulièrement vrai du 7e *vae* de Matth., XXIII, 29 (cf. Luc., XI, 47).

i) La question sur le Messie, fils de David (Matth., XXII, 41-46 et par.), qui est, selon Marc, une réponse de Jésus, peut être considérée comme la requête d'une foule divisée sur la qualité de la personne de Jésus (cf. Joa., XII, 42 : parmi les notables, certains croient en Jésus, mais n'osent affirmer leur foi, de peur d'être mis au ban par les pharisiens).

j) Selon Joa., XI, 57, les Pharisiens sont unis aux grands prêtres dans le dessein d'arrêter Jésus; les Pharisiens reconnaissent l'impuissance de leurs efforts (XII, 19).

2° *La Passion.* — 1. *Les faits.* — *a) Le complot.* — Les grands prêtres et les anciens (Matth., XXVI, 3), les grands prêtres et les scribes (Marc., XIV, 1; Luc., XXII, 2) décident de prendre Jésus par ruse, mais non pendant la Pâque.

Judas se présente de lui-même selon toute vraisemblance, et propose ses conditions aux grands prêtres (Matth., XXVI, 14 et par.); Luc ajoute les stratèges.

b) L'arrestation. — Judas vient, accompagné de gens armés, envoyés par les grands prêtres, les scribes et les anciens (Marc., XIV, 43); les grands prêtres et les anciens (Matth., XXVI, 47; rien dans Luc); les grands prêtres et les Pharisiens (Joa., XVIII, 3).

c) Devant le Sanhédrin. — Jésus est conduit chez le grand prêtre (Matth., XXVI, 57 et par.). Se rassemblent les scribes et les anciens (Matth.); les grands prêtres, les anciens et les scribes (Marc., XIV, 53); Luc., XXII, 54 mentionne seulement le grand prêtre.

Puis on amène Jésus devant les grands prêtres et tout le Sanhédrin (Matth., XXVI, 59; Marc., XIV, 55; rien dans Luc, mais en Luc., XXII, 66 : conseil des anciens, grands prêtres et scribes). C'est le grand prêtre qui mène les débats et pose à Jésus la question décisive (Marc., XIV, 60-61; Matth., XXVI, 62, avec quelques nuances; dans Luc., XXII, 67, la question est posée par l'ensemble du Sanhédrin).

Jean connaît la comparution devant les grands prêtres et la scinde en deux phases : l'une devant Anne (Joa., XVIII, 13, 19-23); l'autre devant Caïphe (XVIII, 24).

d) Devant Pilate. — α. Jésus est livré au procurateur Pilate par les grands prêtres, les anciens et les scribes et tout le Sanhédrin (Marc., XV, 1); par les grands prêtres et les anciens (Matth., XXVII, 1); par toute l'assemblée (Luc., XXIII, 1).

β. La fin de Judas met en jeu les grands prêtres et les anciens (Matth., XXVII, 3; seuls les grands prêtres étaient mentionnés en XXVI, 14 et par.).

γ. Les accusateurs de Jésus devant Pilate sont les grands prêtres (Marc., XV, 3); les grands prêtres et les anciens (Matth., XXVII, 12); les grands prêtres et la foule (Luc., XXIII, 4).

δ. L'effort de Pilate pour faire choisir Barabbas échoue, car la foule est excitée par les grands prêtres (Marc., XV, 11); les grands prêtres et les anciens (Matth., XXVII, 20; rien dans Luc). Jean, qui n'avait pas mentionné l'action des autorités juives lors du référendum précédent, cite, à propos de l'épisode de l'*Ecce homo*, les grands prêtres et les serviteurs (Joa., XIX, 6).

e) Au Golgotha. — α. De la foule qui se moque et lance des blasphèmes se détachent les grands prêtres et les scribes (Marc., XV, 31); Matth. ajoute les anciens (XXVII, 41); Luc range tous ces gens sous l'étiquette d'ἄρχοντες (XXIII, 35). Jean fait mention d'une protestation des grands prêtres à Pilate contre l'inscription « Roi des Juifs » (Joa., XIX, 21).

β. A la fin du drame, les grands prêtres et les Pharisiens viennent demander à Pilate de renforcer la garde au sépulcre; la demande est rejetée (Matth., XXVII, 62-66).

2. *Scribes et Pharisiens.* — *a) Scribes.* — Dans tous les événements de la Passion, le ou les grands prêtres sont en scène; assez souvent les anciens y sont associés. Quant aux scribes, leur mention expresse est rare : 5 fois chez Marc (le complot; l'envoi de soldats pour l'arrestation; se rassemblent chez le grand prêtre; Jésus livré à Pilate; au Golgotha); chez Matth., ils n'apparaissent que 2 fois (se rassemblent chez le grand prêtre; au Golgotha); deux fois également chez Luc (le complot; réunion du Sanhédrin).

C'est grâce aux scribes que les Pharisiens exerçaient leur influence dans le Sanhédrin, qui décida définitivement de la mort de Jésus.

Le très petit nombre de mentions des scribes doit être apprécié de pair avec l'absence presque complète des Pharisiens dans les récits de la Passion.

b) Pharisiens. — Pendant le ministère public, les Pharisiens apparaissent comme les principaux ennemis de Jésus. Dans les textes de la Passion, ils disparaissent à peu près totalement.

α. On peut relever en tout et pour tout deux mentions. Selon le quatrième évangile, ils figurent aux côtés des grands prêtres pour l'envoi de soldats en vue de l'arrestation (Joa., XVIII, 3). Dans le récit de Matth., XXVII, 62, ils sont mentionnés, également

avec les grands prêtres : ils viennent ensemble demander à Pilate de renforcer la garde au sépulcre.

Dans les deux cas, il s'agit d'éléments propres à un seul évangéliste; par ailleurs, dans les deux récits, les Pharisiens se trouvent avec les grands prêtres. De cette double constatation, il résulte que l'on ne peut beaucoup s'appuyer sur ces deux mentions pour préciser le rôle des Pharisiens durant la Passion.

Mais, selon Joa., v, 18, les Pharisiens (ce sont eux, selon toute vraisemblance, qui sont en jeu dans ce verset), les premiers, eurent le dessein de perdre Jésus; ils voulaient le lapider sans jugement (VIII, 59). Ils étaient, comme les grands prêtres, décidés à arrêter Jésus (Joa., XI, 57).

Par ailleurs, Luc, d'ordinaire si favorable aux Pharisiens (cependant, il est le seul à raconter la parabole du Pharisien et du Publicain, XVIII, 9-14), mentionne que l'un des griefs portés contre Jésus était le refus de payer le tribut à César (Luc., XXIII, 2). Cela fait nettement allusion à la discussion entre Jésus et les Pharisiens (Matth., XXII, 15-22; Marc., XII, 13-17; Luc., XX, 20-26 : au ℣. 20, les gens qui « feignent d'être justes » sont des Pharisiens).

La parole de S. Augustin peut s'appliquer aux Pharisiens : *gladio linguae* (ajoutons : *et intentione*) *occidistis*.

Pour la tradition rabbinique, Jésus fut un séducteur, crime qui méritait la mort (voir *Sanh.* 107 *b*).

Pilate demanda à la foule lequel des deux elle choisissait, Barabbas ou Jésus; cette scène détermina, en partie, le sort de Jésus. Flavius Josèphe répète à satiété que les Pharisiens étaient les guides du peuple, que celui-ci suivait constamment leurs directives. On pourrait s'attendre, par conséquent, à les trouver à ce moment-là. Or la foule avait été excitée par les grands prêtres (Marc., XV, 11), les grands prêtres et les anciens (Matth., XXVII, 20); il n'est même pas fait état de la présence des scribes. Luc., XXIII, 18 ne parle pas d'une excitation de la foule par les chefs (mais en XXIII, 13 : les prêtres, les chefs et le peuple). Joa., XIX, 6 fait état des grands prêtres et des serviteurs.

β. A la fin de la vie de Jésus, on aperçoit un, peut-être deux bons Pharisiens.

L'ensevelissement fut l'œuvre de Joseph d'Arimathie, selon le témoignage des quatre évangiles. Ils diffèrent, cependant, quant à l'appréciation portée sur lui.

C'était un membre distingué du Sanhédrin (Marc., XV, 43). Mais il n'avait pas donné son assentiment (absence ou abstention) à la résolution des Sanhédrites de perdre Jésus (Luc., XXIII, 51). Selon Matth., XXVII, 57, il avait été disciple de Jésus, mais au sens large, en secret, n'osant se manifester de peur d'être exclu des *Ḥaberim* (cf. Joa., XII, 42). C'est ce que suggèrent également Marc., XV, 43 et Luc., XXIII, 51. Il est possible que Joseph d'Arimathie fut un Pharisien.

Après avoir vu à quoi avait abouti la haine contre Jésus, il sut dominer son ancienne timidité pour aller réclamer le corps; chez les rabbins, les disciples accompagnaient la dépouille mortelle de leur maître.

A Joseph d'Arimathie le quatrième évangile associe Nicodème (XIX, 39). Il était Pharisien (Joa., III, 1), διδάσκαλος (III, 10); c'était également un disciple de Jésus au sens large.

3. *Le procès de Jésus et le droit pharisien.* — Les quatre évangiles ont une présentation très différente de la comparution de Jésus devant le Sanhédrin (voir X. Léon-Dufour, dans l'article PASSION, *supra*, VI, les col. 1465-1466) : selon Matth. et Marc, c'est un procès de condamnation (mais Matth. n'a pas la sentence); pour Luc, il y a comparution devant le Sanhédrin, mais ce n'est pas un procès; enfin dans Jean, il n'y a pas comparution devant le Sanhédrin.

Étant donné cette orientation diverse des sources, il n'est pas étonnant de voir des solutions différentes chez les auteurs modernes. Par exemple, selon J. Blinzler (*Le procès de Jésus*, p. 132-151), il y a bien eu condamnation par le Sanhédrin; pour X. Léon-Dufour par contre, *art. cit.*, *supra*, VI, col. 1466 et 1487, il y a eu comparution devant le Sanhédrin, mais non condamnation.

Pour expliquer la perspective de Matth. et de Marc, on peut se demander selon quelle procédure le procès qu'ils racontent a été mené.

Voilà bien longtemps que les exégètes ont constaté une chose : cette procédure n'est pas conforme à la halakha juive, c.-à-d. pharisienne (puisque c'est la procédure pharisienne qui est consignée dans la Mishna et les Talmuds). De cette constatation ils ont tiré diverses conclusions. Voyons d'abord les faits; nous verrons ensuite ce que l'on peut en déduire.

a) Les faits. — Il n'est pas toujours possible d'établir une comparaison exacte entre les données rabbiniques et celles des évangiles concernant le procès de Jésus; on peut cependant relever un certain nombre d'anomalies.

α. *Le crime et sa sanction.* — Jésus fut accusé de blasphème. Le blasphème rabbinique est le mépris dans l'emploi du tétragramme sacré (*Sanh.* VII, 5); celui-ci devait être prononcé distinctement. Ce ne fut certainement pas le cas de Jésus.

L'affirmation d'être le Fils de Dieu est un cas inconnu des sources rabbiniques, à moins de le ramener à la fausse prophétie (*Sanh.* XI, 5). Il pouvait aussi être accusé de rébellion contre l'autorité des scribes (*Sanh.* XI, 3). Ces deux derniers crimes étaient punis de mort par strangulation (*Sanh.* XI, 3, 4, 5); le blasphémateur méritait la lapidation.

A supposer que Jésus eût été condamné pour blasphème, il aurait dû être lapidé (cf. Joa., X, 31). Lorsqu'un criminel était condamné à mort pour deux péchés passibles de la peine capitale, on lui appliquait la mort la plus sévère, la lapidation (les autres étaient, par ordre de gravité décroissante : la combustion, la décapitation, la strangulation, *Sanh.* VII, 1).

β. *Le tribunal compétent.* — Les affaires criminelles devaient être jugées par un tribunal d'au moins 23 membres; par contre, le vieillard rebelle devait comparaître devant le grand sanhédrin (tribunal) de Jérusalem (*Sanh.* I, 4). Il n'y avait pas d'exception pour le blasphème. On gardait le condamné jusqu'à une fête, et on l'exécutait durant la fête pour inspirer de la crainte à tout le peuple, selon le précepte de Deut., XVII, 13.

Telle était l'opinion d'Aqiba. Pour Rabbi Juda, le tenant des anciennes traditions, l'exécution devait être immédiate, quitte à envoyer ensuite une lettre circulaire aux communautés locales pour annoncer cette exécution (*Sanh.* XI, 4). Dans le cas de Jésus, il y eut comparution devant le Sanhédrin et exécution immédiate.

γ. *Le témoignage.* — Les témoins devaient être éprouvés de la façon la plus rigoureuse. Selon Marc., XIV, 59, les témoins contre Jésus se contredisaient : un tel témoignage était nul et non avenu (*Sanh.* V, 2).

Des peines sévères retombaient sur les faux témoins : ils subissaient une peine identique à celle que leur déposition aurait valu à l'accusé.

Il y a sur ce point divergence entre les Pharisiens et les Sadducéens : pour ces derniers, le faux témoin n'est exécuté que si le condamné a été mis à mort; pour les Pharisiens, par contre, il suffit que la sentence

de mort ait été prononcée pour entraîner la mort du faux témoin (*Mak.* I, 6). Dans ce cas, les Pharisiens étaient plus sévères que leurs adversaires.

Dans le cas de Jésus, la procédure comporte de profondes lacunes en ce qui concerne la déposition des témoins; Caïphe l'avoue (Marc., XIV, 63; Matth., XXVI, 65; Luc., XXII, 71).

δ. *Le lieu.* — Le grand Sanhédrin avait, près du Temple, une salle spéciale pour ses réunions; on l'appelait « salle de pierres carrées », du nom du matériau employé dans sa construction (*Sanh.* XI, 2); sur le sens de l'expression et l'emplacement du local, voir Billerbeck, I, 998-999. D'après les évangiles, ce fut chez le grand prêtre que le sanhédrin tint conseil.

ε. *Le moment.* — Le jugement devait se dérouler de jour, et non la nuit. Il ne devait pas être clos le jour même de l'ouverture; il fallait que la nuit porte conseil, et des faits nouveaux, susceptibles de changer le déroulement du procès, pouvaient se produire.

La mention, chez Jean, de deux délibérations, l'une chez Anne, l'autre chez Caïphe (celle-ci ayant lieu le matin, Joa., XVIII, 28), fait peut-être allusion à ce point de la procédure. De toute façon, la première séance n'aurait pas dû se tenir la nuit. Sur les deux délibérations, voir aussi Matth., XXVII, 1; comparer avec Luc., XXII, 66 sq.

Notons en passant que l'accusé devait être absent de la délibération (*Sanh.* III, 7); ce ne fut pas le cas pour Jésus.

Il était interdit de juger le jour des préparatifs du Sabbat et d'une fête. Jésus fut jugé la veille du Sabbat.

Ces différentes difficultés relatives à la circonstance de temps disparaissent, naturellement, dans l'hypothèse d'A. Jaubert, *La date de la Cène...*, Paris, 1957, p. 117-133 : *Les événements de la Passion dans la chronologie des trois jours.*

ʒ. *La crucifixion.* — Ce n'était pas une peine authentiquement juive, bien qu'Alexandre Jannée en ait fait usage contre ses ennemis les Pharisiens. Pour Jésus, elle fut cependant demandée par le peuple, sur les instances des prêtres (Marc., XV, 13 et par.). Les Juifs livrèrent Jésus aux Romains pour le faire mourir; ce sont les Romains, on peut le penser, qui, en définitive, choisirent le genre de mort à appliquer.

b) L'interprétation. — On a cherché dans des voies diverses.

α. Puisque la condamnation de Jésus a été faite en violation de la halakha pharisienne, elle ne peut être le fait des Pharisiens. Ceux-ci, d'ailleurs, ne devaient pas être en majorité dans le Sanhédrin; et, comme les évangiles le montrent clairement, ce sont les prêtres, en premier lieu qui, avec les anciens, ont mené le jeu. Ce sont donc les prêtres sadducéens qui sont responsables de la mort de Jésus, comme ils l'ont été des premières persécutions contre l'Église naissante.

β. Pour d'autres, le procès de Jésus a été une parodie de justice, conduite en violation du droit pénal. Mais cela suppose que le droit pénal en vigueur du temps de Jésus ait été celui que l'on retrouve dans la Mishna. C'est ce que précise Billerbeck, I, 1024 : « Falls das aus der mischnisch-talmudischen Periode uns bekannte Recht bereits zur Zeit Jesus gegolten hat... ».

C'est là l'essentiel. Or notre ignorance est double. D'une part, nous ne savons presque rien du droit pénal sadducéen. D'autre part, nous ignorons si ce dernier faisait loi au temps du Christ. Il est presque certain que le droit pharisien avait pénétré dans le Sanhédrin dès Siméon ben Shatah, Alexandre Jannée et Salomé. Les Sadducéens, après leur triomphe sous Aristobule II, ont pu reprendre leur ancien droit; mais les Pharisiens firent leur rentrée dans le Sanhédrin, et nous ignorons dans quelle mesure ils ont pu faire triompher leurs conceptions.

γ. Une autre objection contre la responsabilité des Pharisiens a été présentée. Selon Josèphe, les Pharisiens répugnaient à la peine de mort, et les Sadducéens étaient particulièrement rigoureux en fait de justice pénale. Ces affirmations demanderaient des nuances. Sur certains points, les Pharisiens ont adouci le droit, civil ou criminel; ils ont voulu supprimer la peine du talion et la remplacer par une compensation pécuniaire (voir les « tarifs » dans *B. Q.* VIII et ailleurs). Mais, comme on l'a vu plus haut, dans le cas de faux témoins, ils étaient plus durs que les Sadducéens. Leur sévérité était particulièrement grande pour le cas du vieillard rebelle et du séducteur prêchant l'idolâtrie.

δ. Le droit pharisien prévoyait d'ailleurs des cas où l'on pouvait prendre des mesures d'exception lorsque le temps presse *(hor'ath sha'ah)*. Cela aurait été le cas (le fait est-il historique?) pour Siméon ben Shatah : il fit pendre 80 sorcières le même jour à Ascalon (*Sanh.* VI, 4). Éliézer ben Jacob disait : « J'ai entendu dire (= c'est une tradition) que le tribunal peut condamner à la flagellation sans y être autorisé par une prescription de la loi; en faisant cela, il ne transgresse pas la loi, mais il pose une haie autour d'elle » (*Sanh.* 46 *a;* cf. *S. Dt.* 221; *Mekh.* sur Ex., XXXI, 13). Or un des cas exceptionnels était bien celui de Jésus.

A notre avis, il est impossible de dire selon quel droit se déroula ce procès devant le Sanhédrin.

Conclusion. — Ce furent les grands prêtres qui, du côté juif, eurent la principale responsabilité dans la mort de Jésus. Or qui dit grands prêtres dit Sadducéens. Mais les Pharisiens, aussi hostiles qu'eux envers Jésus, y ont eu leur part, même si la mort de Jésus ne fut pas le fait de tous. Cette constatation de la responsabilité des Sadducéens rejoint celle faite après l'examen du livre des Actes, où ils sont les principaux responsables de la mort de Jésus et des persécutions contre les chrétiens.

Par ailleurs, la voix de Gamaliel, dans les Actes, est comme un écho de celle de Nicodème, de Joseph d'Arimathie ou du scribe qui, selon Marc, est « proche du royaume des cieux ». Et les Pharisiens qui voulurent acquitter Paul sont les frères de ceux qui, selon le quatrième évangile, étaient disciples de Jésus, mais n'osaient se montrer ouvertement sous ce jour.

Bibliographie. — I. L'ensemble du Judaïsme. — Quelques études de base nécessaires pour situer le Pharisaïsme dans l'ensemble de la vie juive. 1° *Histoire.* — En tout premier lieu, naturellement, Flavius Josèphe, le père de tous les historiens du Judaïsme, dont les *Œuvres* ont été indiquées dans le Préliminaire de cet article. — J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques.* I : *Hist. de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, Paris, 1867. — H. Grätz, *Histoire des Juifs*, trad. franç., Paris, II (538-70), 1884; III (70-920), 1888. — E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* I : *Einl. und politische Gesch.*, 5e éd., Leipzig, 1920. — F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, 2 vol., Paris, 1952 *(Études bibliques).* — S. W. Baron, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse*, trad. franç. sur la 2e éd., New York, 1952, I et II, Paris, 1956-57 (coll. *Sinaï*). — 2° *Vie du Judaïsme.* — J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain; leur condition juridique, économique et sociale*, 2 t., Paris, 1914. — E. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes...*, Leipzig, II : *Die inneren Zustände*, 4e éd., 1907; III : *Das Judenthum in der Zerstreuung und die jüd. Lit.*, 4e éd., 1909. — G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum (Beitr. zur Wiss. von A. und N. T.)*, Stuttgart,

1926. — M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant J.-C.*, Paris, 1931 *(Études bibliques)*. — J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-C.; sa théologie*, 2 t., Paris, 1934-1935 *(Bibl. de théol. historique)*; l'essentiel de ces vol. a été repris dans son art. Judaïsme, dans ce *D. B. S.*, IV, 1143-1285.

II. Les Pharisiens. — *Préliminaires.* — On a donné en tête de cet article les indications bibliographiques sur les sources rabbiniques. Comme premier guide dans cette forêt rabbinique, on doit toujours se contenter, en attendant mieux, de H. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, trad. angl. (sur la 5e éd. allemande, Munich, 1920; réimpression, 1961), Philadelphie, 1931, avec réimpressions. — Par contre, demeurent une mine précieuse les ouvrages de W. Bacher : *Die Agada der Tannaiten*, Strasbourg, I, 2e éd., 1903; II, 1890; *Die Agada der palästinensischen Amoräer...*, 3 t., Strasbourg, 1892, 1896, 1899; *Die Agada der babylonischen Amoräer*, 2e éd., Francfort-sur-le-Main, 1913; un vol. d'Index biblique pour l'ensemble de ces 6 vol., Strasbourg, 1902; *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, 2 t., Leipzig, 1899 et 1905; *Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung, ein Wörterbuch der bibelexegetischen Kunstsprache der Tannaiten*, Leipzig, 1899 (même volume, sauf le titre, que le tome I du titre précédent).

1° *Histoire.* — 1. *Histoire générale et vue d'ensemble sur le mouvement pharisien.* — On trouvera une bibliographie *spéciale* sur les Pharisiens : jusqu'en 1906 dans E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, II, 4e éd., Leipzig, 1907, p. 447-449; puis, jusqu'en 1939, dans L. Finkelstein, *The Pharisees...*, 2e éd., II, New York, 1940, p. 711-718 (très complète de 1907 à 1939; en outre, pour la période antérieure, comble les quelques lacunes de celle de Schürer). — On peut voir également la bibliographie *générale* sur le Judaïsme de R. Marcus, *A selected bibliography (1920-1945) of the Jews in the hellenistic-roman period*, dans les *Proceedings of the American academy for jewish research*, XVI (1946) : pour les Pharisiens et Sadducéens, p. 135-137.

Étant donné l'existence de ces bibliographies, nous n'indiquerons, pour la production antérieure à 1939, que les travaux majeurs.

Par ordre chronologique de publication. A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums*, Breslau, 1857 (reproduction anastatique avec intr. de P. Kahle et compléments de N. Czortkowski, Francfort-sur-le-Main, 1928; trad. en hébreu, Jérusalem, 1948), p. 100-158; A. Geiger, *Sadducäer und Pharisäer*, dans *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, II (1863), p. 11-54. — J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer; eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte*, Greifswald, 1874; 2e éd. sans changement, Hanovre, 1924. — J. Cohen, *Les Pharisiens*, 2 t., Paris, 1877. — E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II : *Die inneren Zustände*, 4e éd., Leipzig, 1907, p. 449-475. — R. Leszynsky, *Pharisäer und Sadduzäer*, Francfort-sur-le-Main, 1912 *(Volksschriften über die jüdische Religion*, 1re année, fasc. 2). — E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II, Stuttgart et Berlin, 1921, p. 279-329. — R. T. Herford, *The Pharisees*, Londres, 1924; trad. franç. *Les Pharisiens*, Paris, 1928 *(Bibliothèque historique)*; la trad. allemande en est à sa 3e éd., Cologne, 1961. — L. Baeck, *Die Pharisäer; ein Kapitel jüdischer Geschichte*, dans *Jahresbericht der Hochschule für die Wiss. des Judentums*, XXIV (1927), p. 33-71; 2e éd., Berlin, 1934 (trad. anglaise dans ses *Pharisees and other essays*, New York, 1947); réimprimé dans L. Baeck (†), *Paulus, die Pharisäer und das N. T.*, Francfort-sur-le-Main, 1961. — Isidore Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris, 1927 (Bibl. de l'École des Hautes études, Sect. des sc. hist. et philol., vol. 250), p. 235-263. — G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era. The age of the Tannaim*, I, Cambridge, 1927, 1re partie : hist. des Pharisiens. — H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, IV-1, Munich, 1928 (réimpression anastatique, Munich, 1961), p. 334-352 : *Die Pharisäer in der altjüdischen Literatur.* — J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu; eine kulturgeschicht. Untersuchung zur n. t. Zeitgeschichte*, 2e part., section B-1, Leipzig, 1929, p. 115-140; 3e éd., remaniée, Gœttingue, 1962, p. 279-303 — M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931 *(Études bibliques)*, p. 271-301. — L. Finkelstein, *The Pharisees; the sociological background of their faith*, 1re éd., 1938; 2e éd., 1940; 3e éd., 1962, Philadelphie *(The Morris Loeb series)*, 2 t. — R. T. Herford et L. Finkelstein, art. *Pharisees* dans *The Universal Jewish encyclopedia*, VIII (1942), p. 473-476. — J. Goldin, *The period of the Talmud (135 B. C. E. - 1035 C. E.)*, dans *The Jews, their history, culture and religion*, vol. collectif édité par L. Finkelstein, New York, 1949 (2e éd., 1955), I, p. 115-215; pour les Pharisiens : p. 117-158. — L. Finkelstein, *Ha-Perushim ve-Ansche Keneset Ha-gedolah (The Pharisees and the Men of the great Synagogue)*, en hébreu, résumé en anglais, p. v-xv, New York, 1950 (*Texts and Studies of the jewish theological seminary of America*, XV). — E. Bikerman, *La chaîne de la tradition pharisienne*, dans la *R. B.*, LIX (1952) p. 44-54. — R. Marcus, *The Pharisees in the light of modern scholarship*, dans *The Journal of religion*, XXXII (1952), p. 153-164; excellente présentation de la découverte du Pharisaïsme par les historiens des cent dernières années (ne parle pas de Finkelstein, 1950). — R. Meyer, *Die Bedeutung des Pharisäismus für Geschichte und Theologie des Judentums*, dans *Theologische Literaturzeitung*, LXXVII (1952), col. 677-684. — R. Marcus, *Pharisees, Essenes and Gnostics*, dans *The Journal of biblical literature*, LXXIII (1954), p. 157-161. — J.-Cl. Margot, *Les Pharisiens d'après quelques ouvrages récents*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 3e série, VI (1956), p. 294-302; des 8 travaux qui viennent d'être signalés depuis 1938, Margot ne parle que de Meyer, 1952. — Ph. Seidensticker, *Die Gemeinschaftsform der religiösen Gruppen des Spätjudentums und der Urkirche*, dans *Studii biblici franciscani Liber annuus*, IX (1958-1959), p. 94-198; pour les Pharisiens : p. 107-125. — S. S. Cohon, *Pharisaism : a definition*, dans *The Joshua Bloch memorial volume...*, éd. par A. Berger..., New York, 1960, p. 65-74. — J. Parkes, *The foundations of Judaism and Christianity*, Londres, 1960, p. 132-144 et *passim*. — M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris, 1960 (*Mythes et religions*, 40), p. 26-37. — G. Allon, *The attitude of the Pharisees to the roman government and the House of Herod*, dans *Scripta hierosolymitana*, VII (1961), p. 53-78. — E. L. Dietrich, art. *Pharisäer*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3e éd., V (1961), col. 326-328. — S. Zeitlin, *The Pharisees; a historical study*, dans *The Jewish quartely review*, LII (1961-1962), p. 97-129. — M. Black, art. *Pharisees*, dans *The interpreter's dictionary of the Bible*, III (1962), p. 774-781. — K. Schubert et J. Schmid, art. *Pharisäer*, dans *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2e éd., VIII (1963), col. 438-441.

2. *Points d'histoire particuliers.* — Origines du Pharisaïsme : W. Foerster, *Der Ursprung des Pharisäismus*, dans *Zeitschrift für die n. t. Wissenschaft*, XXXIV (1935), p. 35-51. — W. Beilner, *Der Ursprung des Pharisaïsmus*, dans *Biblische Zeitschrift*, Neue Folge, III (1959), p. 235-251.

La « Grande synagogue » : H. Englander, *The Men of the Great Synagogue*, dans *The Hebrew Union College annual, Jubilee volume...*, 1925, p. 145-169. — E. Bickerman (= Bikerman), *Viri magnae congregationis*, dans *R. B.*, LV (1948), p. 397-402. — L. Finkelstein, *The Pharisees and the men of the Great Synagogue*, en hébreu, résumé en anglais, p. v-xv, New York, 1950.

Siméon le Juste : J. Goldin, *The three pillars of Simeon the Rigtheous*, dans *Proceedings of the American academy for jewish research*, XXVII (1958), p. 43-58.

Antigone de Socho : E. Bickerman (= Bikerman), *The maxim of Antigonus of Socho*, dans *The Harvard theological review*, XLIV (1951), p. 153-165.

Alexandre Jannée : Ch. Rabin, *Alexander Jannaeus and the Pharisees*, dans *The Journal of jewish studies*, VII (1956), p. 3-11.

Abtalyon : L. Feldmann, *The identity of Pollio, the Pharisee, in Josephus*, dans *The Jewish quartely review*, XLIX (1958-1959), p. 53-62.

Hillel, Shammay et leurs écoles : G. Schrenk, *Rabbinische Charakterköpfe im urchristlichen Zeitalter* [Hillel, Gamaliel Ier, Yohanan ben Zakkay, Aqiba], dans *Judaica*, I (1945), p. 117-156; réimprimé dans *Studien zu Paulus* de G. Schrenk, *Abhand. zur Theol. des A. und N. T.*, vol. 26, Zurich, 1954, p. 9-45. — J. Goldin, *Hillel the Elder*, dans *The Journal of religion*, XXVI (1946), p. 263-277. — A. Guttmann, *Foundations of rabbinic Judaism* [Hillel], dans *The Hebrew Union College annual*, XXIII (1950-1951), p. 453-473. — N. Glatzer, *Hillel the Elder; the emergence*

of classical Judaism, New York, 1956; N. Glatzer, *Hillel the Elder in the light of the Dead Sea scrolls*, dans *The scrolls and the N. T.*, vol. collectif édité par K. Stendahl, Londres, 1958, p. 232-244. — A. Guttmann, *Hillelites and Shammaites, a clarification*, dans *The Hebrew Union College annual*, XXVIII (1957), p. 115-126. — M. Aberbach, *The change from a standing to a sitting posture by students after the death of Rabban Gamaliel* [Ier l'Ancien], dans *The Jewish quartely review*, LII (1961-1962), p. 168-174.

La guerre juive : C. Roth, *The Pharisees in the jewish revolution of 66-73*, dans *The Journal of semitic studies*, VII (1962), p. 63-80.

Yohanan ben Zakkay : D. Daube, *Three notes having to do with Johanan ben Zaccai* [un ex. de *pluralis sociativus ironicus*, le toucher cérémoniel du grand prêtre par les Anciens, la mutilation de l'oreille du grand prêtre], dans *The Journal of theological studies*, nouv. série, XI (1960), p. 53-62. — J. Neusner, *A life of Rabban Yohanan ben Zakkai, ca. 1-80 C. E.*, Leyde, 1962 (*Studia post-biblica*, VI).

Joshua ben Hananya : J. Podro, *The last Pharisee. The life and times of R. Joshua ben Hananyah, a first century idealist*, Londres, 1959.

Aqiba : L. Finkelstein, *Akiba, scholar, saint and martyr*, New York, 1936; réimpression, Cleveland, New York, Philadelphie, 1962 (*Meridian books*). — A. Guttmann, *Akiba, « Rescuer of the Torah »*, dans *The Hebrew Union College annual*, XVII (1942-1943), p. 395-421. — P. Benoit, *Rabbi Aqiba ben Joseph, sage et héros du Judaïsme*, dans *R. B.*, LIV (1947), p. 54-89; réimprimé dans P. Benoit, *Exégèse et théologie*, II, Paris, 1961, p. 340-379.

Tarphon : J. Neusner, *A life of rabbi Tarfon ca. 50-130 C. E.*, dans *Judaica*, XVII (1961), p. 141-167.

2° *Organisation, caractères spécifiques, doctrine, observances.* — 1. *Les « Ḥaburoth » :* H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, II, Munich, 1924 (réimp. anast. 1961), p. 500-509. — Ph. Seidensticker, *Die Gemeinschaftsform der religiösen Gruppen des Spätjudentums und der Urkirche*, dans *Studii biblici franciscani Liber annuus*, IX (1958-1959), les p. 113-122. — J. Neusner, *The fellowship (« chabourah ») in the second jewish Commonwealth*, dans *The Harvard theological review*, LIII (1960), p. 125-142.

2. *« 'Am ha-'areç » :* A. Büchler, *Der galiläische 'Am ha-'areç*, Vienne, 1908. — H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. ...*, II (1924), p. 494-519. — S. Zeitlin, *The am haarez. A study in the social and economic life of the Jews before and after the destruction of the second Temple*, dans *The Jewish quartely review*, XXIII (1932-1933), p. 45-61. — R. Meyer, *Der 'Am ha-'Areṣ; ein Beitrag der Religionssoziologie Palästinas im ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert*, dans *Judaica*, III (1947), p. 169-199. — Ch. W. Reines, *The terms « yoshbei kranoth » and « am-haaretz »*, dans *The Joshua Bloch memorial volume...*, édité par A. Berger..., New York, 1960, p. 75-81.

3. *Écriture et tradition : a)* J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1938 (*Bibliothèque de théologie historique*), p. 18-259. — *b)* J. Lauterbach, *The Sadducees and Pharisees. A study of their respective attitudes towards the Law*, dans *Studies... K. Kohler*, Berlin, 1913, p. 176-198; réimprimé dans ses *Rabbinic essays* (posthume), Cincinnati, 1951, p. 21-48; J. Lauterbach, *Midrash and Mishnah. A study in the early history of the Halakah*, dans *The Jewish quartely review*, V (1914-1915), p. 503-527; VI (1915-1916), p. 23-95, 303-323; réimprimé dans ses *Rabbinic essays*, p. 161-256. — S. Lieberman, *Hellenism in jewish Palestine. Studies in the literary transmission, beliefs and manners of Palestine in the I Century B. C. E. - IV Century C. E.*, New York, 1950 (*Texts and studies of the jewish theological seminary of America*) XVIII); plus de la moitié du volume, p. 20-99, est consacrée à l'étude du problème Écriture-tradition. — R. Bloch, *Écriture et tradition dans le Judaïsme. Aperçu sur l'origine du Midrash*, dans *Cahiers sioniens*, VIII (1951), n° 1, p. 9-34; l'essentiel en est repris dans son article MIDRASH, dans *D. B. S.*, V, 1263-1281. — A. Lacocque, *La tradition dans le Bas-Judaïsme*, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XL (1960), p. 2-18. — K. Hruby, *La tradition orale dans le Judaïsme ancien*, cours polygraphié de l'École libre des langues orientales de l'Institut catholique, Paris, 1962. Les 7 études qui viennent d'être indiquées s'occupent uniquement, ou presque, du point de vue pharisaïco-rabbinique.

4. *Doctrine. — a) Ensemble :* J. Lauterbach, *The ethics of the Halakah*, dans *Central conference of american Rabbis Yearbook*, XXIII (1914), p. 249-287; réimprimé dans ses *Rabbinic essays*, Cincinnati, 1951, p. 257-296. — L. Ginzberg, *Students, scholars and saints*, Philadelphie, 1928, p. 88-108 = ch. IV : *The religion of the Pharisee*. — J. Lauterbach, *The Pharisees and their teachings*, dans *The Hebrew Union College annual*, VI (1929), p. 69-139; réimprimé dans ses *Rabbinic essays*, p. 85-159. — D. Rössler, *Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie*, Neukirchen, 2e éd., 1962 (*Wissenschaftliche Monographien zum A. und N. T.*, 3), p. 12-42. — N. Oswald, *Grundgedanken zu einer pharisäisch-rabbinischen Theologie*, dans *Kairos*, Salzbourg, V (1963), p. 40-59.

b) Points particuliers : H. Ljungman, *Guds Barmhärtighet och Dom. Fariséernas lära om de två « motten »* [La miséricorde et le jugement de Dieu. La doctrine des Pharisiens sur les deux « mesures »], thèse de doctorat, Lund, 1950; résumé en anglais, p. 156-171. — D. Farbstein, *Die Nächstenliebe nach jüdischer Lehre*, dans *Judaica*, V (1949), p. 203-228, 241-262; pour les Pharisiens, surtout p. 213-228. — O. H. Lehmann, *Religious experience in the Gospels and in contemporary rabbinic literature*, dans *Studia evangelica...* (Congrès Oxford, 1957), Berlin, 1959 (*Texte und Untersuchungen*, 73), p. 557-561; sur le premier commandement et Marc., XII, 28 sq. — K. Schubert, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit*, dans *Biblische Zeitschrift*, Neue Folge, VI (1962), p. 177-214; pour les Pharisiens, la finale de l'article. — D. Daube, *A prayer pattern in Judaism*, dans *Studia evangelica...*, Berlin, 1959, p. 537-545. — L. Finkelstein, *The ethics of anonymity among the Pharisees*, dans *Conservative Judaism*, New York, XII (1958), n° 4, p. 1-12.

5. *Observances :* J. Lauterbach, *A significant controversy between the Sadducees and the Pharisees*, dans *The Hebrew Union College annual*, IV (1927), p. 173-205, réimprimé dans ses *Rabbinic essays*, Cincinnati, 1951, p. 49-83 (sur l'imposition de l'encens dans le Saint des Saints); *The Sabbath in Jewish ritual and folklore*, dans ses *Rabbinic essays*, p. 435-470. — E. Lohse, art. Σάββατον, dans *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, VII-1 (1960), p. 1-34. — E. Lerle, *Proselytenwerbung und Urchristentum*, Berlin, 1960, p. 1-60. — J. Bowman, *Phylacteries*, dans *Studia evangelica...* (Congrès Oxford, 1957), Berlin, 1959, p. 523-538. — M. Beer, *The sects and the half-Shegel*, dans *Tarbiz*, XXXI (1961-1962), p. 298-299; en hébreu avec résumé en anglais. Point de vue différent dans J. Liver, *The half-Shekel offering in biblical and postbiblical literature*, dans *The Harvard theological review*, LVI (1963), p. 173-198.

3° *Jésus et les Pharisiens.* — Bibliographie dans W. Beilner, *Christus und die Pharisäer; exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen*, Vienne, 1959, p. 248-258. — Choix de textes rabbiniques traduits dans : H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, 4 t., Munich, 1922-1928 (réimpression anastatique, 1961); et dans J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du N. T.*, Rome, 1955.

Depuis 1959 : A. George, *La justice à faire dans le secret (Matth., VI, 1-6 et 16-18)*, dans *Biblica*, t. XL (1959), p. 590-598. — A. Klijn, *Scribes, Pharisees, Highpriests and Elders in the N. T.* dans *Novum testamentum*, III (1959), p. 259-267. — F. W. Beare, *« The Sabbath was made for man? »*, dans *The Journal of biblical literature*, LXXIX (1960), p. 130-136. — Dans l'article d'E. Lohse, Σάββατον, dans *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, VII-1 (1960), p. 21-29. — J. Parkes, *The foundations of Judaism and Christianity*, Londres, 1960, p. 165-178. — T. F. Glasson, *Anti-pharisaism in St. Matthew*, dans *The Jewish quartely review*, LI (1960-1961), p. 316-320. — S. Légasse, *Scribes et disciples de Jésus*, dans *R. B.*, LXVIII (1961), p. 321-345, 481-506. — P. Winter, *On the trial of Jesus*, Berlin, 1961, p. 111-135 : « The ennemies of Jesus » pendant la vie publique. — F. Gils, *« Le Sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le Sabbat » (Marc., II, 27)*, dans *R. B.*, LXIX (1962), p. 506-523. — H. J. Flowers, *Matthew, XXIII, 15*, dans *The Expository times*, LXXIII (1961-1962), p. 67-69. — J. Hoad, *On Matthew, XXIII, 15; a rejoinder*, *ibid.*, p. 211-212. — S. Umen, *Pharisaism and Jesus*, New York 1963.

4° *Les Pharisiens et la mort de Jésus.* — Bibliographie

dans J. Blinzler, *Der Prozess Jesu...*, Ratisbonne, 3e éd., 1960; trad. franç., *Le procès de Jésus*, Paris, 1961 (*In lumine fidei*), et dans X. Léon-Dufour, art. Passion, dans *D. B. S.* VI, 1419-1492.

J. Blinzler, *Das Synedrium von Jerusalem und die Strafprozessordnung der Mischna*, dans *Zeitschrift für die n. t. Wissenschaft*, LII (1961), p. 54-65. — E. Lohse, *Der Prozess Jesu Christi*, dans *Ecclesia und res publica. Festschrift K. D. Schmidt*, Gœttingue, 1961, p. 24-39. — P. Winter, *On the trial of Jesus*, Berlin, 1961 (*Studia judaica*, 1). — J. S. Kennard jr, *The jewish provincial assembly* [= le Grand sanhédrin], dans *Zeitschrift für die n. t. Wissenschaft*, LIII (1962), p. 25-51; pour le procès de Jésus, p. 48-51. — P. Lamarche, *Le « blasphème » de Jésus devant le Sanhédrin*, dans *Recherches de science religieuse*, L (1962), p. 74-85. — Dans l'art. d'E. Lohse, Συνέδριον, dans *Theol. Wört. zum N. T.*, VII, 15-16 (1964), p. 865-868.

A. Michel et J. Le Moyne, O. S. B.

PHASGA (ou **MONT NÉBO**). — L'acquisition, en 1932, par la Custodie de Terre Sainte, de deux sommets dans la région du Nébo a été l'occasion de fouilles suivies d'études minutieuses; ce qui permet, en les éclairant d'un jour nouveau, de préciser les solutions déjà proposées : cf. *D. B.*, IV, 1544-1547 et V, 221-223. Avant de passer aux identifications proprement dites, jetons d'abord un coup d'œil général sur la région, afin de la replacer plus aisément dans son cadre géographique et historique.

I. Description de la région. — Située sur la chaîne des montagnes qui dominent la vallée du Jourdain et en partie la mer Morte (fig. 706), la région du Nébo est délimitée au nord et au sud par deux profonds wady qui l'isolent nettement. Ce sont (fig. 707), au nord le Wady ʿAyûn Mûsa, ainsi appelé du nom d'une source permanente qui l'alimente; il se prolonge vers l'est par le Wady Abû en-Namleh, toujours à sec. Au sud, un même wady prend successivement des noms divers : el-ʿAfrît, puis el-Djideid et enfin el-Keneiyiseh. A l'ouest la montagne s'infléchit progressivement, jusqu'à la mer, en collines ondulées; tandis qu'à l'est elle se relève, au contraire, pour atteindre le haut-plateau de Mâdabâ.

Plusieurs sommets isolés se remarquent dans les environs : le Djébel en-Nebâ, qui, étant le plus élevé (808 m) et le plus central (G. 6), a donné son nom à la région; plus au sud (G. 9), le Khirbet el-Mekhayyet montre le site de l'ancienne ville de Nébo; à l'ouest, trois cimes portent le nom de Siâghah : à l'une d'elles (C. 4-5) on rattache le souvenir de la vision de Moïse, d'où les appellatifs de « Phasga » et de « Nabau »; à une autre (BC. 5-6), désignée sous les noms de « champ de Zophim » et « Agri specula », on réfère l'épisode de Balaam.

1° *Voies d'accès au Nébo.* — Sur la fig. 706 est indiquée la voie romaine qui, de Ḥesbân (F. 2), descendait à Livias (C. 2). Elle passait par Meḥaṭṭa (E. 2), où se trouvait la VIe borne milliaire; de là, partait pour le Nébo un sentier qui, passant par Serâbît el-Mûshakkar (E. 2), traversait le Wady ʿAyûn Mûsa à proximité des sources. Cela peut se déduire, tout d'abord d'un texte d'Eusèbe dans l'*Onomasticon* (16, 24), qui dit que le Nébo « s'aperçoit depuis le VIe milliaire en comptant de Ḥesbân », mais surtout de la description détaillée qu'a laissée Éthérie, qui parcourut ce sentier vers la fin du IVe s. La route normale et plus commode, quoique un peu plus longue, eût été, en venant de Livias, de suivre la voie romaine presque jusqu'à Ḥesbân, puis de bifurquer à droite vers le Nébo, à l'endroit où commence le Wady Abû en-Namleh, pour passer par Kabr ʿAbdallah et Kefeir Abû Bedd (F. 3). Le groupe qui voyageait avec Éthérie passa par les sources pour en vénérer le souvenir. Le prêtre de Livias, qui l'accompagnait, l'avait avertie : « Si vous voulez voir l'eau qui coule du rocher, et que donna Moïse aux fils d'Israël quand ils eurent soif, vous pouvez la voir; à condition pourtant que vous consentiez à vous imposer la peine de vous détourner de la route, à peu près au VIe mille *(ut de via camsemus forsitan miliario sexto)*. » — « A ces mots, continue Éthérie, nous voilà saisis d'un ardent désir d'y aller; et aussitôt, nous détournant de notre route, nous avons suivi le prêtre qui nous conduisait. » (*Itinerarium Egeriæ*, x, 49-54, editio critica cura et studio A. Franceschini et R. Weber, Turnholti, 1958, p. 51; trad. H. Pétré, *Éthérie, Journal de voyage*, Paris, 1948, p. 137.)

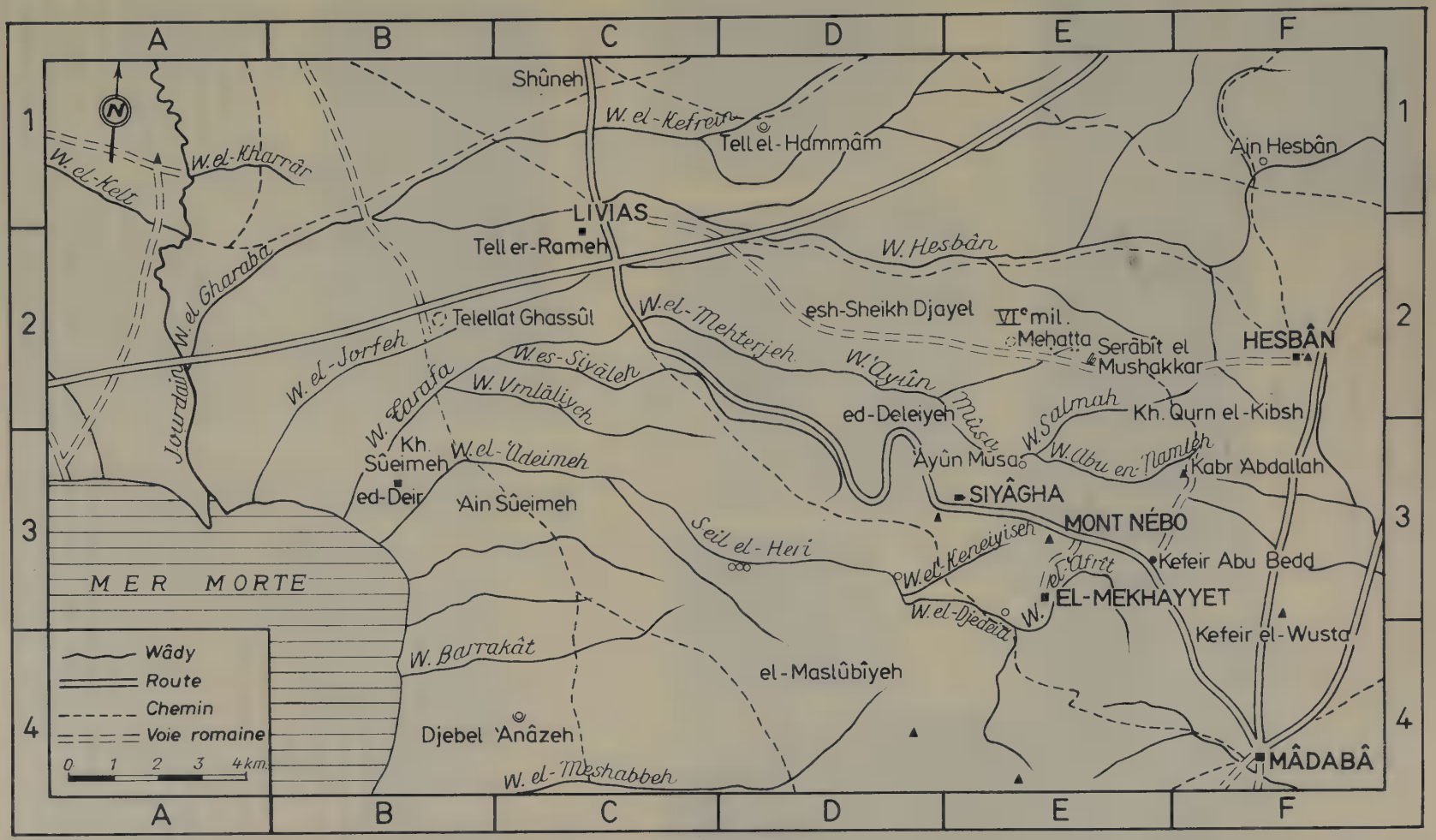
Aujourd'hui encore, près d'el-Meḥaṭṭa (E. 2), on trouve divers tombeaux et des cromlechs de pierres brutes, dont l'un mesure 5 m 60 de diamètre. Dans la localité d'el-Mûshakkar (E. 2) on a rassemblé douze bornes milliaires de l'ancienne voie romaine; certaines comportent des inscriptions.

Il est bien évident que cette voie, par le versant nord, n'était pas la seule à mener au Nébo; d'autant qu'il était plus commode d'y arriver par Mâdabâ, ce qui offrait l'avantage d'éviter les dénivellations.

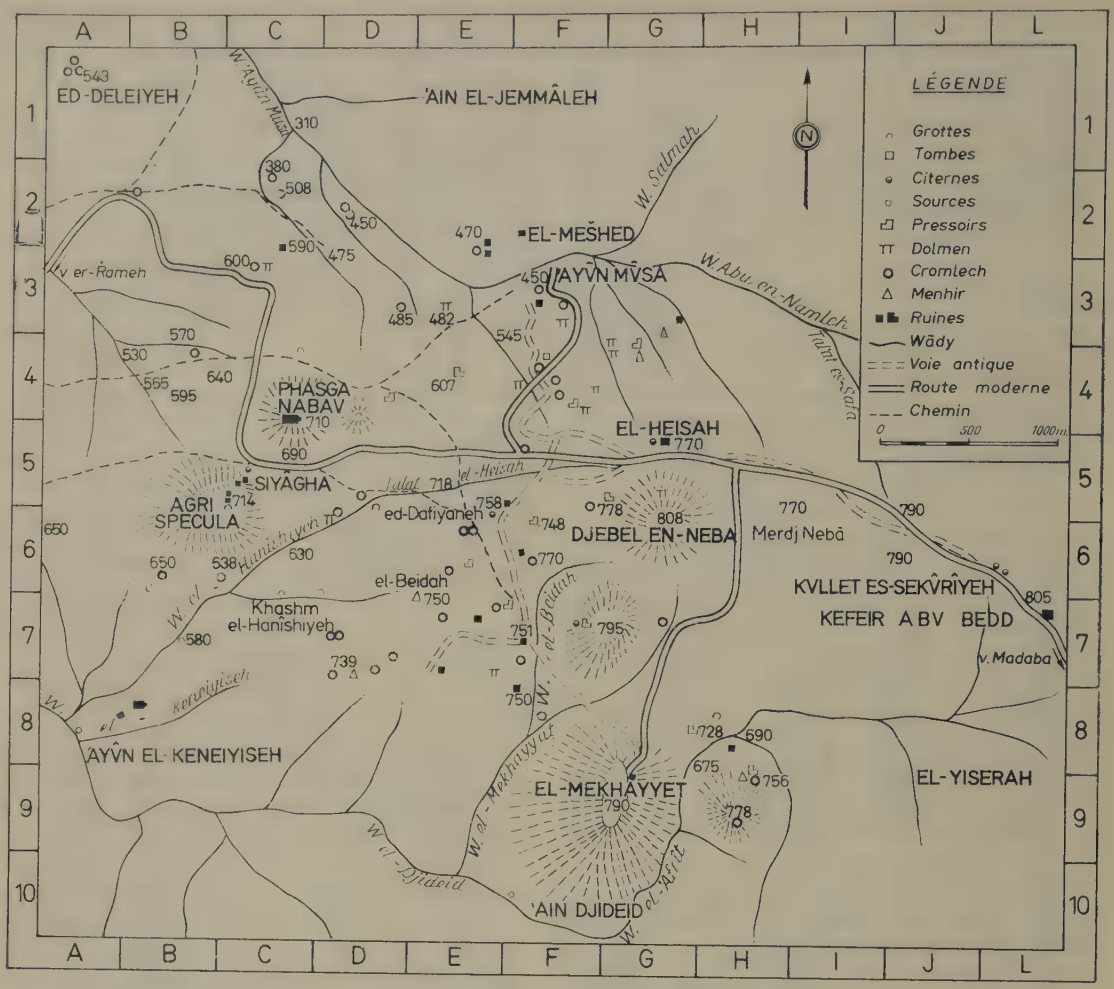
A l'intérieur de la zone considérée (fig. 707), on remarque une ancienne route qui rejoint celle venant de l'est; cette dernière bifurque au pied d'en-Nebâ pour atteindre, au nord le Wady ʿAyûn Mûsa, et au sud el-Beidah (E. 8) et Khirbet el-Mekhayyet (G. 9). Il devait certainement exister aussi un embranchement pour Siâghah, mais jusqu'à présent on n'en a pas trouvé trace. La route apparaît clairement délimitée par les files de grandes pierres qui la bordent; par les fortins qui la flanquent et par un pont sur le Wady el-Beidah (F. 7). Elle est large de 4 à 6 m et n'est pas actuellement pavée. Les fortins sont habituellement de forme carrée, dont l'espace intérieur mesure de 3 à 4 m 90; ils sont construits, le plus souvent, en pierres grossièrement équarries, et dont quelques-unes sont à bossage.

2° *Les monuments mégalithiques.* — La présence des sources fait rentrer dans la règle commune la constatation de signes de vie humaine aux temps les plus anciens. Ainsi, on a noté beaucoup de dolmens, encore qu'ils soient moins nombreux ici que dans la région voisine, appelée Maslûbîyeh et située un peu plus au sud (fig. 706, DE. 4). La fig. 707 indique le site des principaux d'entre eux, spécialement sur le versant nord d'en-Nebâ, vers ʿAyûn Mûsa. La même figure note également une vingtaine de cromlechs, parfois à double enceinte. Leur situation, habituellement sur une petite hauteur, et la dimension plus grande des pierres, permettent de les distinguer tout de suite des « cercles » employés par les Bédouins pour planter leurs tentes. En parcourant la région nous avons aussi rencontré plusieurs menhirs, et la fig. 707 en indique quatre, deux sur le versant nord (G. 4) et deux sur el-Beidah (D. 7-8); l'un de ceux-ci est visible de très loin : sa hauteur est de 1,70 m, sa base est large de 1,40 m et son épaisseur va de 30 à 60 cm. Pour tous ces monuments de la région il n'a pas encore été procédé à des fouilles, de sorte qu'on ne saurait préciser s'ils ont été élevés dans un but religieux ou simplement funéraire, ni s'ils remontent au néolithique ou à la période du Bronze. Leur agencement nous fait croire qu'ils sont en gros de la même époque.

3° *Deux séries de la période du Bronze.* — Des travaux occasionnels, plutôt que des fouilles expresses, ont mis à jour deux séries de céramiques et quelques autres objets, qui remontent à la période du Bronze. Le tout provient de deux grottes funéraires : l'une est située dans la vallée du Wady el-Djideid (E. 9), et l'autre dans celle du Wady Abû en-Namleh (H. 3). Dans la première on a compté trente objets en terre cuite parmi lesquels on peut noter (fig. 708) de grands



706. — La région du Nébo.



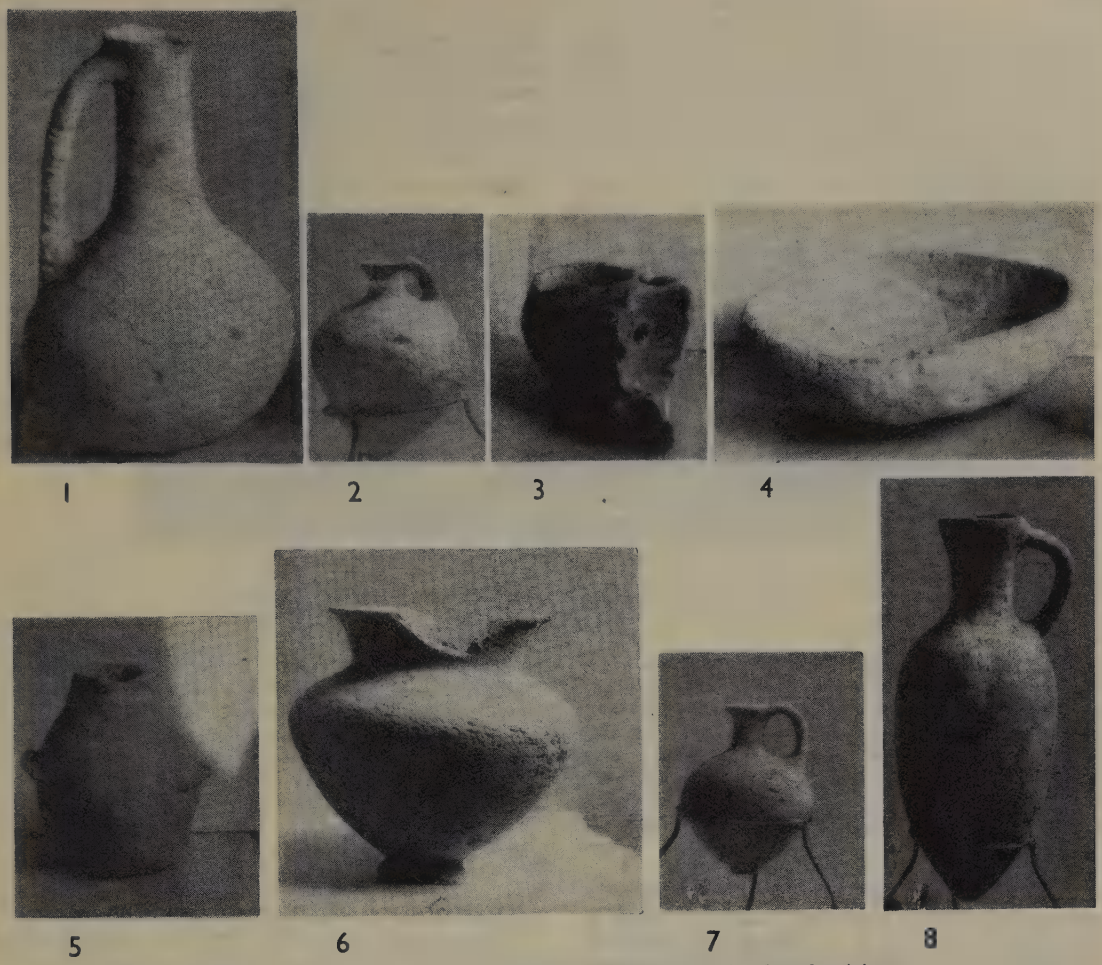
707. — Environs immédiats du Nébo.

plats à bord rentrant (4) et des vases divers, soit à corps rond et col allongé (1) ou à fond pointu (2), soit à corps piriforme ou cylindrique (5), soit encore des vases jumelés (3). Toutes ces céramiques présentent une ressemblance bien marquée avec celles de la tombe A de Jéricho, que l'on fait remonter au Bronze Ancien, approximativement vers l'an 2400 av. J.-C. La grotte d'Abû en-Namleh contenait vingt céramiques, comprenant divers versoirs à la base terminée en forme de bouton plat (7) du même type qu'à Tell Yahudieh, à anse unique, à col allongé et fond pointu (8), à épaules carénées (6). Par comparaison avec d'autres objets analogues, on peut les assigner à la période des Hyksos. Cette datation est aussi confirmée par des broches en métal (fig. 709) pour manteaux, trouvées au même endroit; elles sont courtes et épaisses comme celles de la période moyenne du Bronze II. Elle est encore confirmée par quatre scarabées (fig. 710) trouvés également dans cette grotte; l'un se réfère à la période des XII^{e}-XIII^{e} dynasties et les trois autres à celle des Hyksos. Deux d'entre eux représentent des figures humaines : le n° 2, un homme, peut-être un roi, marchant et portant de la main gauche un « ureus » déroulé et de la droite le signe de la vie; le n° 3 comporte, en haut, un homme de profil, et en bas, un homme et une femme tournés l'un vers l'autre devant une table d'offrande. Sur ce dernier on peut constater les influences tant égyptienne que mésopotamienne. L'un des scarabées (1) a comme motif unique de décoration la corde enroulée en forme d'S, et le dernier (4) un scarabée entouré d'hiéroglyphes.

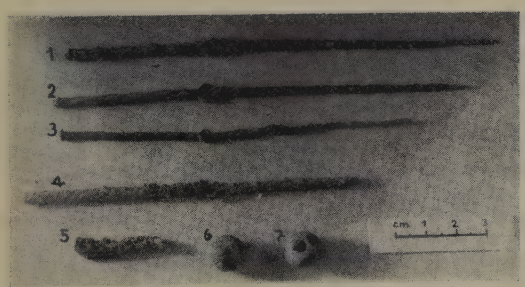
Ces deux séries ne constituent pas un fait isolé, car en divers endroits on a retrouvé des tessons qui vont de la période du Fer à l'époque byzantine, de sorte qu'on peut conclure à la continuité de la vie humaine dans cette région.

4° *Pressoirs creusés dans le rocher.* — La fig. 707 indique plus d'une douzaine d'excavations pratiquées dans le rocher à des fins utilitaires, surtout pour la manipulation de l'huile et du vin. Ce sont souvent de grands bassins, communiquant avec d'autres plus petits, de manière à permettre de transvaser le liquide de l'un à l'autre. D'autres fois ce sont seulement de petites cuvettes, isolées et de moindre capacité.

En tout cas, ces excavations nous démontrent que la région était jadis beaucoup plus cultivée qu'aujourd'hui, puisque les habitants d'alors avaient éprouvé le besoin de se créer ces pressoirs. A ce propos, on peut se rappeler que Jérémie fait allusion au bon vin de Moab (XLVIII, 11, 12). A l'époque byzantine, les scènes de vendanges forment l'un des sujets préférés



708. — Céramiques diverses (période du Bronze), trouvées dans la région.



709. — Broches trouvées dans un tombeau à Wady Abû en-Namleh.

dans les motifs de décoration des pavements en mosaïques de la région. Et l'on peut croire que certains amoncellements de pierres, par ex. au sud d'En-Nebâ (FG. 7), ne sont autre chose que les restes d'anciennes tours de garde destinées à protéger les vignobles.

Bibl. pour les antiquités de la région : S. Saller et B. Bagatti, *The Town of Nebo* (Khirbet el-Mekhayyat), Jérusalem, 1949, p. 1-31.

II. Siaghah. — Trois campagnes de fouilles ont eu lieu, en 1933, 1935 et 1937, exécutées par le *Studium Biblicum Franciscanum* de Jérusalem sous la direction du P. S. Saller. Les restes de constructions comprennent un grand monastère groupé autour d'une église à chapelles latérales et un édifice, à plan tréflé, situé sous l'abside de l'église (fig. 711).

1° *L'édifice à plan tréflé.* — Il est particulièrement intéressant, moins peut-être parce qu'il présente une forme architectonique insolite que par le souvenir de Moïse qu'il conservait. C'est la plus ancienne construction dont on ait constaté l'existence sur la colline. Il n'a pas été remis au jour de façon absolument complète, afin de ne pas détruire l'église qui le surmonte; toutefois les parties découvertes suffisent à nous en faire comprendre l'ensemble. Sont encore visibles l'extérieur des trois faces nord, est et sud dans leur ensemble ainsi que, partiellement, les murs intérieurs qui, d'ailleurs, ont subi des retouches au cours des âges. Comme le montre la fig. 712, 1, il resterait à connaître l'abside du côté est et les parties extrêmes du mur ouest, à la limite des nefs de l'église (construite postérieurement). En gros, nous avons un carré, construit de blocs épais et à bossages, dont l'intérieur est à plan tréflé. Comme on le voit sur la coupe longitudinale AB (fig. 712, 3), et en partie sur la transversale CD (*ibid.*, 4), le fond rocheux s'incline d'ouest en est; et c'est sur cette pente que l'édifice fut construit, bien qu'il eût été plus facile de le placer plus à l'ouest (a), où la roche était moins inégale. A cette fin, il fallut élever un contrefort sur le flanc nord (b) : il est fait de blocs informes, comme on peut le constater sur le dessin de la face nord (2) et de la section (4). Tous les murs ont à la base des pierres non équarries,

de sorte qu'on entrevoit clairement que la construction était enterrée d'environ 1 m; toutefois le sol n'était pas nivelé, mais suivait la pente du rocher. Celles des pierres qui sont taillées présentent une grande variété de hauteur, de 40 à 119 cm, ce qui indique bien qu'on a voulu utiliser même les rebuts de la carrière. A l'intérieur, l'édifice eut à subir des transformations, lors de l'érection de l'église qui l'incorpora.

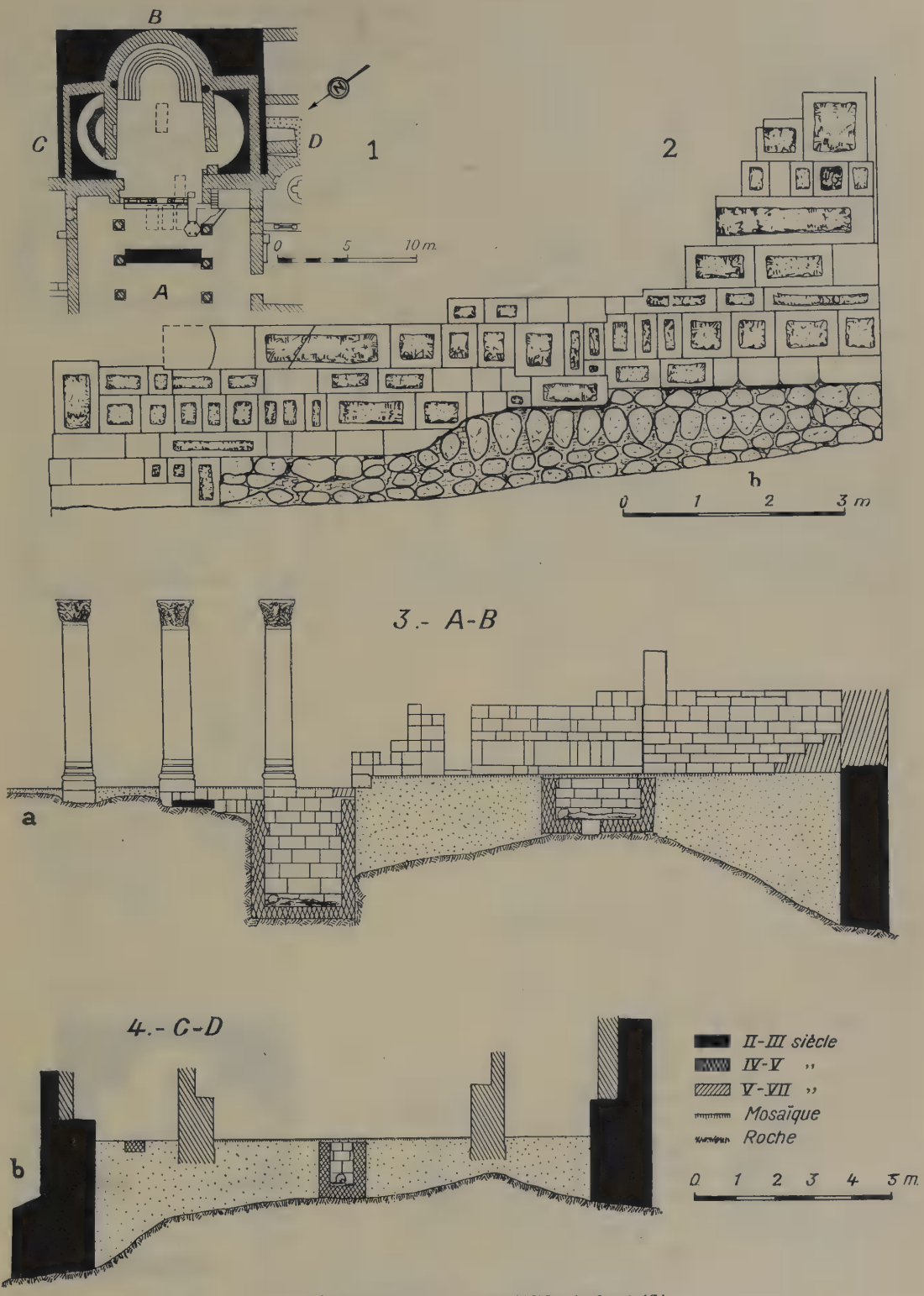
710. — Scarabées trouvés dans un tombeau à Wady Abû en-Namleh.

Cependant, dans certaines assises, les absides latérales sont encore nettement tracées, et, plus au-dessus, des pierres ont été déplacées et couchées sur le flanc en sorte que leur ancienne base est maintenant en vue; on a ainsi transformé en salles rectangulaires, à usage de sacristies, les deux absides latérales qui étaient à l'origine semi-circulaires. Actuellement ces pierres renversées se voient seulement aux bases et elles ont

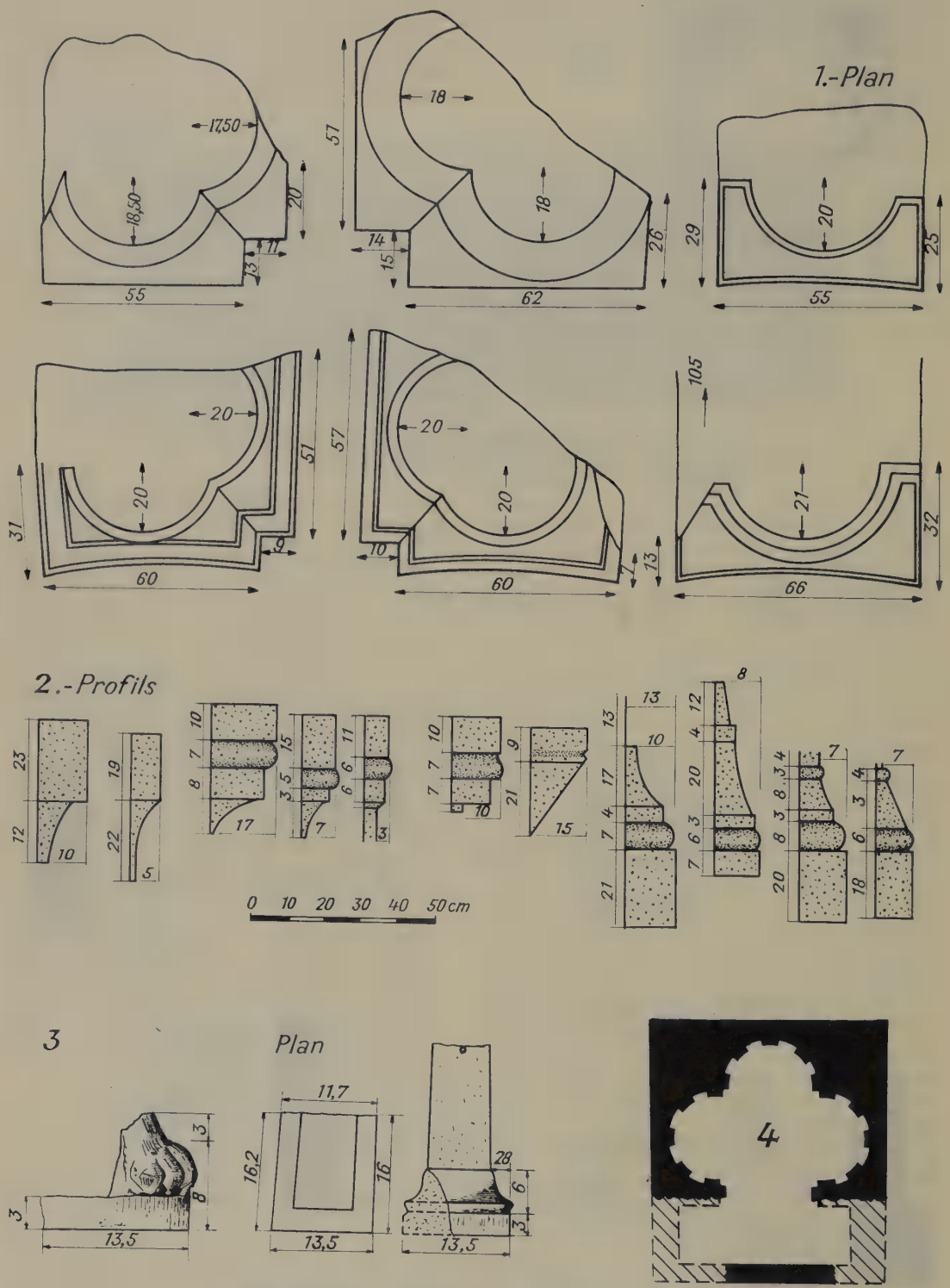
711. — Plan des ruines de Siâghah.

la face interne en ligne incurvée. Avec d'autres, maintenant dispersées parmi les ruines, elles ont sans aucun doute orné les absides. On peut encore ajouter que si ces bases (et les chapiteaux correspondants) ont en commun la même qualité de pierre dure, employée pour la maçonnerie, et la même manière grossière d'être travaillées, elles offrent aussi d'importantes différences dans leurs dimensions, de sorte qu'il n'est pas toujours aisé de comprendre comment elles s'ajustaient. La fig. 713, qui en rassemble plusieurs, le montre clairement. Il se trouve aussi que la partie travaillée, qui était primitivement à l'extérieur, est différente de l'une à l'autre, si bien qu'on peut retenir que les blocs faisaient saillie sur les parois à de certains intervalles. C'est seulement pour indiquer une possibilité qu'a été essayée la reconstitution planimétrique donnée par la fig. 713, 4. Cette disposition est suggérée par la partie visible et par les bases et les chapiteaux de certaines colonnes doubles encastrées, qui sont placées justement aux angles.

Quant au mode de couverture employé, il ne nous reste que quelques voussoirs et des corniches, qui ne nous permettent pas d'aboutir à une conclusion concrète. Il reste à savoir si l'espace situé à l'ouest se terminait par un portique ouvert ou, au contraire, par un mur plein. Nous avons suggéré comme solution la seconde de ces hypothèses, pour tenir compte d'un élément historique qui sera étudié plus loin, et aussi de dessins représentant des monuments anciens (G. Giovannoni, *La tecnica della costruzione presso i Romani*, Rome, s. d., p. 59 et tab. xv). Ce type de construction offre sans aucun doute d'étroites analogies avec les mausolées de l'époque romaine, à la fois par son ensemble imposant et par le façonnage des blocs de pierre dure. Sans s'éloigner beaucoup dans la contrée, on peut le comparer avec celui de Quwesimeh, près de ʿAmman, qui lui ressemble jusque dans le bossage (Brünnow et Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, II, Strasbourg, 1905, p. 207-211). Toutefois, la forme trilobée de l'édifice le rend impropre à recevoir facilement des sarcophages et nous fait rejeter l'hypothèse qu'il ait été construit pour servir de mausolée. L'usage de colonnes adossées est bien connu aussi en Transjordanie, où on l'observe en particulier à Pétra au tombeau dit « du soldat romain » (cf. G. et A. Horsfield, dans *Quart. Depart. Antiq. Palestine*, 7 [1938], p. 40, pl. LXXI, 1), et également au sanctuaire de Qars el-Firʿun, construit en pierres de taille et qui présente des angles arrondis (Brünnow et Domaszewski, *op. cit.*, I, ab. 199-201 et p. 176). Une sorte de plan tréflé se rencontre aussi en Syrie au temple romain d'el-Kanawat et, ailleurs, dans d'autres constructions romaines (Brünnow et Domaszewski, *op. cit.*, I, p. 118). De plus, pour comprendre la raison d'être de l'édifice du Siâghah, il faut encore prendre en considération divers petits objets qu'on y a découverts et qui semblent bien avoir été en usage sur place. Il s'agit (fig. 713, 3) d'une griffe, peut-être de lion, en marbre veiné (hauteur 8 cm), posée sur un soubassement spécial (hauteur 3 cm); une corniche de même marbre, sculptée aux deux angles; puis un piédestal, brisé au commen-



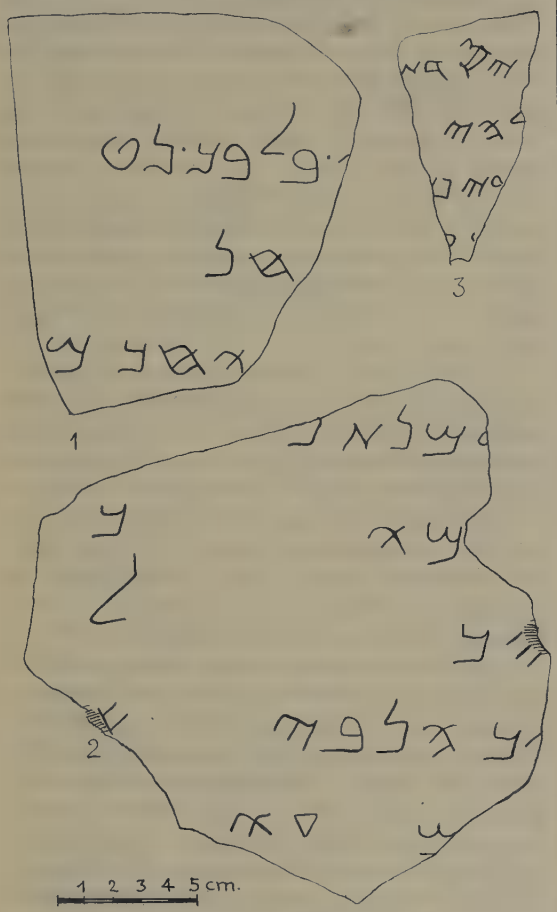
712. — Éléments de structure de l'édifice à plan tréflé.



713. — Éléments d'architecture de l'édifice à plan tréflé.

cement de la sculpture : il est également en marbre veiné, mais différent du précédent. A ces divers objets il faut encore ajouter un petit bronze, représentant un personnage assis, qu'on crut d'abord être Jupiter, mais un nettoyage sommaire montra qu'il s'agissait d'une femme, probablement la *Dea mater*. Tous ces objets n'ont pas leur équivalent dans le matériel bien connu provenant d'églises chrétiennes.

2° *Les inscriptions samaritaines.* — Dans les décombres on découvrit dix fragments de marbre portant des lettres samaritaines (fig. 714). Ce sont des plaques ayant de 31 à 35 mm d'épaisseur, mais de couleurs



714. — Trois fragments d'inscriptions samaritaines trouvées à Siâgha.

variées, si bien qu'on ne peut affirmer qu'elles formaient à l'origine un seul tout. Étant donné ce caractère fragmentaire, il y a peu à dire du contenu lui-même. Le P. Saller a reconnu une phrase du *Deutéronome* (XVIII, 18-20) : « tel que toi... tout... mais le Prophète ». « Cette phrase, dit-il, offre un intérêt spécial du fait qu'elle se réfère à Moïse et que, selon Gaster (*The Samaritans*, Londres, 1925, p. 91), elle constitue la base de l'espérance messianique des Samaritains » (*Memorial*, p. 272). Un autre fragment portait le mot « sanctuaire » ou « haut lieu » ou « forteresse », ce qui pourrait bien désigner le lieu même. On peut donc croire que ces inscriptions se réfèrent à un monument samaritain, et, sachant que les Samaritains quittèrent la Palestine en 530, pour échapper aux conséquences du désastre que leur avait infligé le duc Théodoros, on a cru que les inscriptions dataient de cette époque. Cependant, pour admettre que les Samaritains aient pu poser une — ou plusieurs — de ces plaques dans un sanctuaire chrétien, il faudrait supposer qu'ils en avaient d'abord expulsé les moines, fait difficile à réaliser par ces réfugiés et dont nous n'avons aucune connaissance par ailleurs. Le P. Abel, qui a émis cette hypothèse (*Rev. Bibl.*, 1946, p. 445-446), ajoute prudemment : « nous n'oserions l'affirmer »; et c'est à juste raison car, non seulement les sources chrétiennes ne fournissent pas la moindre trace d'une interruption de la vie religieuse, mais elles la supposent, au contraire, continue durant tout le VI^e s. Pour éviter cette difficulté, L. Hartman (*The Catholic Biblical Quarterly*, V [1943], p. 105) parle d'une « offrande » de Samaritains-chrétiens de la région; mais on ne peut le démontrer. Et tout cela découle de la supposition que ces inscriptions datent du VI^e s. Or J. T. Milik pense au contraire qu'elles sont de beaucoup plus anciennes : en fait, il les assigne sans aucun doute possible au II^e s. de notre ère. Dans une étude, encore inédite mais qu'il nous a permis de publier, il passe en revue les différentes inscriptions samaritaines trouvées jusqu'à présent en Palestine, et il les compare à celles du Siâghah; voici ce qu'il dit :

« Les dix fragments de marbre portant des caractères samaritains, trouvés au Mont Nébo et publiés par S. J. Saller (*The Memorial of Moses on Mount Nebo*, Jérusalem, 1941, I, p. 271-275; II, pl. 122; quant à moi, j'ai eu l'occasion d'étudier ces fragments sur les photographies et sur les estampages en pliatex), appartenaient originairement à une seule ou, au plus, à deux inscriptions. En faveur de la seconde possibilité serait la présence des points de séparation entre les mots sur le fragment n° 1, par opposition aux intervalles, ou même à la *scriptio continua*, sur d'autres morceaux. Ils ne contenaient pas de texte biblique, au moins d'une certaine longueur, comme c'est de règle dans la plupart des inscriptions samaritaines. Il y avait plutôt des prières, farcies de phrases tirées de la Thora, où l'on s'adresse à Dieu ('LHY 5, 2; BL'DYK « en dehors de toi (il n'y a pas de dieux) » 7, 1; YSDTC « tu as fondé » 5, 1), mais aussi à l'homme (BLBK 1, 1; 'YNYK 3, 3). Mes amis samaritains, quand je leur ai montré les fragments, n'ont reconnu aucun texte liturgique en usage de nos jours.

« Comme déjà souligné par l'éditeur, le HNBY' « le prophète » de 2, 4, et peut-être KMWK « comme toi » de 2, 2, renvoient au passage de Deut., XVIII, 15-22 où les Samaritains voient la confirmation de leur croyance en l'avènement du *Taeb*, « Revenant, Restaurateur », qui sera *comme* Moïse, peut-être même un *Moyses Redivivus*. Ce même texte, ou plutôt son parallèle en Ex., XX, 21 (addition samaritaine), apparaît dans la page des *Testimonia* provenant de la grotte 4 de Qumrân; il prouvait pour les Esséniens le bien-fondé de leur attente du Prophète, précurseur des deux Messies (cf. J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, Londres, 1959, p. 124 sq.). Signalons dans le fragment 5, 2 l'expression prise au cantique de Moïse, Deut., XXXII, 1.

« Si le contenu des fragments samaritains de Nébo est plutôt maigre, leur intérêt paléographique est, par contre, tout à fait exceptionnel. Ils sont certainement postérieurs à la plus ancienne inscription samaritaine, courte épigraphe BRWK ŠM/W'L'WLM, gravée à côté de εἷς Θεός, sur un chapiteau découvert à 'Amwâs (L.-H. Vincent et F.-M. Abel, *Emmaüs*, Paris, 1932, p. 235-237 et pl. XXX, 1, photographie). Dans celle-ci, le *beth* et le *resh* ont la tête triangulaire, le *waw* et le *'aïn* ont la forme archaïque, le *kaph* et le *mem* s'appuient sur des hastes obliques, le *lamed* est tout droit. L'écriture de la bilingue d'Emmaüs ressemble aux

légendes des monnaies juives frappées pendant la première Révolte et doit par conséquent dater du Ier s. de notre ère (W. F. Albright, dans *B.A.S.O.R.*, LXXXI, févr. 1941, p. 5 sq.).

« L'autre terme de comparaison est fourni par le décalogue de Beit el-Mâ, gravé sur le linteau dont le style architectonique permet de dater l'inscription au IIIe s. après J.-C., et plutôt au début ou à la première moitié du siècle (I. Ben-Zevi, dans *B.J.P.E.S.*, III, 1935-1936, p. 1-6 et 131-133; *B.A.S.O.R.*, LXXXIV, déc. 1941, p. 2 sq.; E. L. Sukenik, dans *B.J.P.E.S.*, *loc. cit.*, p. 130 sq.; W. R. Taylor, dans *B.A.S.O.R.*, LXXXI, p. 1-5; excellente photographie à la p. 2; actuellement au Palestine Archaeological Museum, n° 36, 1628). Les alphabets des inscriptions de Beit el-Mâ et de Nébo ont en commun : le *beth* et le *resh* à tête ronde, mais le *daleth* à tête carrée (dans les fragments de Nébo à côté de la forme arrondie); le *kaph* et le *mem* à « couronnes » arrondies en bas; le *'aïn* triangulaire (par opposition au cercle de la bilingue d'Emmaüs) mais encore relativement petit; le *lamed* à hampe brisée. Cependant, l'inscription de Nébo se distingue du décalogue de Beit el-Mâ par son tracé simple et le trait, en principe, uniforme; dans l'autre inscription, la plupart des extrémités supérieures et latérales des lettres sont épaissies ou élargies en triangle. En outre, plusieurs *kaph*, *mem* et *nun* de Nébo ont encore leur jambage à angle obtus, ce qui les rapproche de l'alphabet d'Emmaüs, tandis que les mêmes lettres dans l'inscription du linteau ont déjà les jambages à angle droit. Ensuite, le *yod* de Nébo est tracé toujours en oblique, tandis que à partir de l'inscription de Beit el-Mâ la position du *yod* est tantôt oblique, tantôt toute droite. Enfin, assez significative est la situation du *lamed* par rapport à la ligne d'où « pendent » les lettres : la base du *lamed* est posée sur cette ligne dans les fragments de Nébo; elle est légèrement sous la ligne dans le décalogue de Beit el-Mâ; le sommet du *lamed* dépasse un peu la ligne, et enfin il disparaît entièrement sous la ligne, dans les inscriptions postérieures.

« Une écriture assez semblable à celle du linteau de Beit el-Mâ se retrouve dans le décalogue de Sychar (J. Bowman et Sh. Talmon, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, XXXIII, 1950-1951, p. 218 sq., planche en face de la p. 212; bonne photographie) et dans l'inscription sur marbre découverte jadis à Gaza (W. R, Taylor, dans *J.P.O.S.*, X, 1930, p. 18 sq. et pl. I; photographie médiocre et copie très inexacte). Ce qui y frappe c'est le caractère hétérogène de l'alphabet. Les lettres sont tracées au trait uniforme (comme à Nébo) ou bien au trait ornemental (comme à Beit el-Mâ); les têtes et les « couronnes » sont rondes ou carrées; le *'aïn* est petit ou grand; le sommet du *lamed* dépasse la ligne dans l'inscription de Sychar, il disparaît sous la ligne dans celle de Gaza.

« Ajoutons que dans les inscriptions de 'Amwâs, de Nébo et de Gaza les mots peuvent être brisés en passant d'une ligne à l'autre, tandis que dans celles de Beit el-Mâ, de Sychar et dans toutes les autres, on évite ce procédé qui est plus fréquent dans l'épigraphie grecque que dans la sémitique.

« A une nouvelle phase de l'écriture monumentale samaritaine, postérieure aux inscriptions discutées, appartiennent les décalogues de Leeds et de Naplouse (excellentes photographies et transcriptions dans le *Bulletin of the J. Rylands Library*, *loc. cit.*). La plupart des lettres ont la position toute droite; à l'extrémité des jambages des *kaph*, *mem*, *nun*, *pé*, on ajoute un petit trait oblique; les têtes et les « couronnes » sont carrées; le *lamed* est petit et entièrement sous la ligne.

« On mettra les épigraphies samaritaines, passées en revue, dans l'ordre suivant, qui est certain pour la séquence typologique mais moins assuré pour la chronologie qu'on propose.

« L'inscription bilingue des 'Amwâs, Ier s. de notre ère, est antérieure à la « canonisation » de l'écriture samaritaine qu'on a réalisée en même temps que la fixation du texte de la Thora, probablement vers l'an 100 ap. J.-C. A partir de cette date, l'écriture samaritaine évoluait très lentement, exactement comme c'était le cas de l'écriture carrée après l'établissement du Texte reçu par les rabbins de Jamnia (cf. Milik, *Ten Years*, p. 29 sq. et 133 sq.).

« Les fragments du Mont Nébo datent du IIe s. de notre ère, vu leur caractère intermédiaire entre l'épigraphe d'Emmaüs et l'inscription de Beit el-Mâ. Notons que les alphabets de Nébo et de 'Amwâs ne représentent pas une écriture du type monumental, mais plutôt le *ductus* littéraire, celui qu'on utilisait pour copier les rouleaux sacrés, transposé directement sur la pierre. Par contre, le décalogue de Beit el-Mâ, début du IIIe s., offre un bel échantillon de l'écriture monumentale inventée par les Samaritains vers l'an 200. De même que chez les Juifs orthodoxes, c'était le début de la période où l'on construisait de nombreuses synagogues, imitant l'art monumental d'Empire (cf. les fouilles de la synagogue samaritaine à Shelbit; E. L. Sukenik, *The Samaritan Synagogue at Salbit*, dans Louis-M. Rabinowitz, *Fund for the Exploration of Ancient Synagogues*, Bulletin, I, Jérusalem, 1949, p. 25-30).

« A côté de cette écriture monumentale on continuait à employer le style ancien, non sans influences réciproques. Ce genre mixte est illustré par les inscriptions de Sychar, de Gaza, et probablement les deux autres inscriptions d'Emmaüs (M.-J. Lagrange et M. de Vogüé, dans *R. B.*, V, 1896, p. 433 sq., photographie et copie; Lagrange, *ibid.*, II, 1893, p. 114-116, copie. Vu l'état de conservation lamentable, l'utilisation paléographique de ces inscriptions est minime). La qualité médiocre de la gravure et l'exécution négligée des lettres reflètent à leur façon la situation critique des Samaritains dans l'Empire byzantin, surtout aux Ve et VIe siècles.

« Une seconde belle écriture monumentale est attestée par les décalogues de Leeds et de Naplouse; elle a dû être créée au haut Moyen Age. L'excellence épigraphique de ces inscriptions est à mettre en rapport avec la renaissance littéraire et architectonique au cours des premiers siècles de la domination arabe (voir encore Taylor, dans *B.A.S.O.R.*, LXXXI, p. 4 sq.; Bowman et Talmon, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, XXXIII, 1950-1951, p. 230-233).

« Voici la transcription des fragments samaritains de Nébo (sur la coutume d'aligner les dernières lettres sur la ligne verticale de la colonne, voir *R. B.*, LXV, 1958, p. 70, n. 1).

1. (fig. 714, 1)
)° ʿBLBKʿNṬ
) ḤN
)WḤKM

2. (fig. 714, 2)
) MNT K( )
K) MW K
) HK L
)YK HNBY ʾ
)M( )ʿW ( )

3.
)°(
)H ʾTK(
)ʿYNYK (
)BK SʾM(

4.
)°(
)W BMH(
)° LK ʾ(
)L(

5. (fig. 714, 3)
)YSDTC(
ʾ)LHY
ʾM)RY PY
)° ʾ

6.
)°Ḥ(
)ŠB(
)HD(
)ʾ(

7.
B)LʿDYK(
)Lʾ Y(

8.
)LʿW
)ʾMR
)YLMD
)°

9.
)ʾW DB(R
)HM B°(

10.
) HK(
)RŠ(

3° *La tradition talmudique.* — « On se demandera, écrit le P. Abel (*Rev. Bibl.*, 1931, p. 377), si, avant l'érection de ce sanctuaire au cours du IVe s., le Râs Siâghah fut l'objet de quelque vénération. Une variante tardive du Targum d'Onkelos de Num., XXXII, 3 traduit le *Nebo* du texte hébreu par « Si'ath de la maison du tombeau de Moïse ». Serait-ce là l'indice d'une tradition juive? » En réalité, ce document n'est pas le seul à nous orienter dans ce sens. A. Neubauer a recueilli des textes talmudiques dans lesquels apparaît l'existence d'un lieu de culte en rapport avec le tombeau présumé de Moïse (*La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 252-253). Dans le Talmud de Babylone (*Sotah* 13 *h*), on raconte « que le gouvernement romain avait envoyé dans le camp de Beth-Péor pour s'informer du lieu de sépulture de Moïse ». On rapporte en outre (*Sanhédrin* 64 *a*) « qu'un certain Sabaï d'Oulan avait loué son âne à une samaritaine qui se dirigeait vers Péor »; mais le Siphré (*Nombres* 131) apporte un changement à ce passage en mettant « païenne » au lieu de « samaritaine » et en écrivant « temple d'idolâtrie » pour « Péor ». On y dit aussi « qu'un gouverneur est venu de la province maritime pour se prosterner devant Péor ». Ces textes, qui, au moment où on les a retrouvés, ont fait naître le soupçon qu'ils étaient inventés de toutes pièces, me semblent aujourd'hui, avec la découverte de l'édifice de Siâghah, reprendre toute leur valeur historique.

Dans une note philologique sur Siâghah (*Miscellanea Francescana*, XLVII, 1947, p. 211-212), E. Zolli écrit : « Au début, on voulut expliquer le mot « Siâghah » en se référant au Targum d'Onqelos de Num., XXXII, 3 qui donne pour « Nébo » : lieu (maison) de sépulture de Moïse (de même le Targum Pseudo-Jonathan), en accord avec l'araméen (et syriaque) « si'atha » : troupe, société, assemblée. On fait ainsi correspondre au « ghaïn » dans le nom arabe, un « ajin » hébraïque »; et Zolli apporte divers exemples favorables à cette interprétation, puis il continue : « cependant, c'est un fait que, le plus souvent, au « ghaïn » arabe correspond un « ghimel » hébraïque », et par conséquent il préfère « dans le cas de Siâghah penser à un « ghimel » (gh) plutôt qu'à un « ajin ». Et donc, conclut-il, apparaît plus correcte l'étymologie proposée par le P. Saller, qui fait dériver la dénomination arabe « Siâghah » de l'araméen (syriaque) « Syah'a » (cf. l'arabe « sijar » : haie, clôture), voisin du verbe « sukh » qui signifie « entourer d'une haie » dans le langage biblique ». Ainsi donc, selon cette explication, il s'agirait d'un mot antérieur à celui du Targum d'Onkelos (Ier s.), ce qui nous laisse entrevoir qu'il existait une enceinte sacrée dès avant la construction de l'édifice à plan tréflé.

4° *Siâghah au IVe siècle.* — L'état des constructions du Siâghah et la mentalité religieuse de ses habitants, à propos du souvenir de Moïse qu'ils y vénéraient, nous sont bien connus par Éthérie, qui décrit abondamment la visite qu'elle y fit vers 390. « Nous sommes donc parvenus au sommet de cette montagne; il y a maintenant une église, pas bien grande *(non grandis)*, sur ce sommet du mont Nébo. A l'intérieur de cette église, à l'endroit où se trouve l'ambon *(pulpitus)*, j'ai vu un emplacement un tout petit peu plus élevé, dont les dimensions étaient celles qu'ont d'ordinaire les tombeaux *(memoriæ)*. Alors j'ai demandé aux saints ce que c'était et ils m'ont répondu : « C'est ici que S. Moïse a été déposé par les anges, puisque, comme il est écrit, « aucun homme ne connaît sa sépulture » (Deut., XXXIV, 6); ainsi c'est sûr qu'il a été enterré par les anges. Car de tombeau de lui, où il ait été déposé, on n'en montre pas jusqu'aujourd'hui; en effet, ce sont les anciens, qui ont demeuré ici, qui nous ont montré où il a été déposé, et de même, nous aussi, nous vous le montrons, et ces anciens eux-mêmes disaient qu'ils tenaient cette tradition de plus anciens qu'eux ». Ainsi donc, on a fait ensuite une prière; et tout ce que, dans chacun des lieux saints, nous avions l'habitude de faire successivement, on l'a fait là aussi; puis nous sommes sortis de l'église. Alors ceux qui connaissaient les lieux, prêtres et saints moines, nous ont dit : « Si vous voulez voir les lieux dont il est parlé dans les livres de Moïse, venez dehors, devant la porte de l'église et, de ce sommet, aussi loin du moins qu'on peut voir d'ici, regardez bien attentivement et nous allons vous dire dans le détail ce que sont les pays qui sont visibles » (*Itinerarium*, p. 52; *Journal de voyage*, p. 139-141). Et ainsi fut fait.

De cette description il ressort que les moines considéraient comme certain que Siâghah fut le lieu de la déposition de Moïse; cela pour trois raisons : *a)* la tradition transmise oralement; *b)* l'existence dans l'église même du *memoria* (cénotaphe), bien que le corps ne s'y vît point; *c)* le panorama aperçu du sommet du mont et qui concorde parfaitement avec ce qu'en dit la Bible. Selon Éthérie, le « mémorial » était un cénotaphe, de la grandeur ordinaire des tombeaux et placé sur le pavement près de l'ambon. Or, dans l'église bâtie par la suite (fig. 712, 1), nous voyons que — fait unique parmi toutes les églises connues — la nef sud se termine par une plate-forme, à laquelle on accède par un petit escalier. Construite près de l'ambon et restant à l'intérieur de l'édifice à plan tréflé, on peut croire qu'elle perpétue le « mémorial » vu par Éthérie. D'autre part, que l'église visitée par Éthérie s'identifie avec le grand édifice trilobé, en fait il n'y a aucun doute possible. Nous savons également par Éthérie que rien n'était encore construit devant l'église vers l'ouest, puisqu'il y avait une esplanade d'où l'on pouvait contempler le panorama biblique. Les cellules des moines se trouvaient à quelque distance, sur la pente rocheuse du flanc nord (fig. 711, 13); elles étaient pauvrement bâties, de pierres petites, comme il convient à des ermitages monastiques. Somptuosité d'un côté, pauvreté extrême de l'autre; cette différence dans les constructions montre bien que l'édifice à plan tréflé n'était pas l'œuvre des quelques moines qui étaient venus y vivre, mais qu'il s'agit d'un bâtiment plus ancien réemployé par eux. Et de fait, si on voulait le comparer avec d'autres édifices religieux de Palestine datant certainement du IVe s., l'on trouverait de très grosses différences, à la fois dans les matériaux utilisés, dans les dimensions et le façonnage des pierres, et, surtout, dans la présentation intérieure, puisque la forme trilobée avec revêtement de colonnes ne se voit jamais en Palestine, et ailleurs, par ex. en Égypte, on ne la rencontre que plus tardivement. Dans l'abside nord, on aperçoit une structure semi-circulaire concentrique. Dans la portion centrale, des tombeaux (fig. 712) contenaient encore des ossements; on y a aussi retrouvé des monnaies du IVe s., entre autres une pièce de Constance II (337-361) et une douzaine d'autres d'Arcadius (395-408). Ce sont là, certainement, des ajoutes chrétiennes, exécutées à peu près à l'époque du voyage d'Éthérie. La pierre utilisée n'est plus la dure « mezzi » mais la tendre « nari », qui sera employée dans toutes les constructions postérieures.

5° *L'invention des restes de Moïse.* — Dans la version syriaque de la vie de Pierre l'Ibérien est décrite la double visite que fit au Nébo le célèbre évêque monophysite, en 430 et 480. De la description qui est donnée de ces visites, il ressort que le souvenir de Moïse continuait à y être vénéré, et que déjà s'était créée une légende au sujet de la découverte

du tombeau; d'autre part, le souvenir du grand prophète n'était plus localisé près de l'ambon, mais bien sous le maître-autel. Ce sont, en vérité, de petits changements, mais caractéristiques de ces « inventions » de saints, selon un genre littéraire alors communément répandu en Palestine. « Le jour suivant, écrit le biographe anonyme, nous fîmes route vers Mâdabâ (venant de Livias). Au milieu de la route nous parvînmes à la montagne sainte de Moïse, qui est appelé Abarim ou Pasga; c'est celle où le Seigneur lui dit : « Monte et tu mourras » (Deut., XXXII, 49). Il y a dessus un temple vénérable, bâti sous le vocable du Prophète. Il est entouré de nombreux monastères. Nous ressentîmes une grande joie d'être parvenus en ce lieu... ». Apercevant ensuite une cellule, l'évêque se rappela sa première visite en ces lieux : « J'appris, disait-il, qu'un grand saint vivait ici et y était venu habiter (du désert) de Scété avec tous les moines qui se trouvaient en ce lieu, lorsque les Μάζικοι pillaient les monastères qui se trouvaient là. » Dans cette cellule le moine vécut quarante ans, sans jamais en sortir. La première invasion du désert de Scété, en Égypte, par les barbares, se situe en 410 (Omas Tousson, *Étude sur le Wadi Natroun, ses moines et ses couvents*, Alexandrie, 1931, p. 18); cette date s'accorde bien avec le développement de la vie monastique à Siâghah. Le biographe de Pierre l'Ibérien connaît la légende relative à Moïse; il écrit : « Nous apprîmes ensuite des moines qui habitaient sur cette montagne, que ceux qui construisirent le monastère avaient la pleine conviction que le corps de S. Moïse avait été déposé en ce lieu, que le temple était bâti, et que l'autel et le sanctuaire s'élevaient au-dessus de l'endroit même, et qu'au-dessous du sanctuaire, il y avait un vase d'huile et de cendre. Comme il est dit dans le livre saint : « Moïse, le serviteur de Dieu, mourut dans la terre de Moab selon la parole du Seigneur, et fut enterré dans ce pays à côté de Beit Pé'or, et personne ne connaît son tombeau jusqu'à ce jour » (Deut., XXXIV, 6), ils nous racontèrent qu'un berger de Nébo, village situé sur le côté méridional de la montagne, en faisant paître son troupeau, l'amena jusqu'en ce lieu. Arrivé là, il eut une vision et vit une caverne très grande, remplie d'une vive lumière et de laquelle s'échappait une suave odeur. Il était dans l'étonnement, car il n'avait jamais rien vu de semblable en ce lieu. Fortifié par la grâce divine, il osa descendre dans la caverne. Il vit un vieillard vénérable, dont le visage était resplendissant et qui était plein de la grâce divine et reposait sur un lit, tout brillant de gloire et de grâce. Il comprit que c'était S. Moïse. Rempli de crainte et de joie, il courut avec empressement au village pour faire connaître sa vision aux habitants du lieu. Aidé par la sagesse divine, il rassembla de petites pierres qu'il sema sur sa route dans la crainte de ne pouvoir retrouver l'endroit de la vision. Les habitants du village, en apprenant cela, se rassemblèrent tous et coururent à la caverne où s'était manifestée la vision. Le pasteur prenait Dieu à témoin et disait : c'est en cet endroit, où sont placés ces cailloux, que j'ai vu la vision. Je suis descendu dans la caverne et j'ai vu le saint prophète, et j'ai semé ces cailloux afin que, si par l'ordre de Dieu, le prophète se cache de nouveau, ils indiquassent du moins l'endroit. Ainsi, ils furent persuadés, et beaucoup d'autres saints également, de la réalité de la vision. Les habitants du pays s'empressèrent d'amener là tout ce qui est nécessaire pour une construction. Un temple fut bâti sous le vocable du grand prophète et législateur. Manifestement et sans aucun doute, il proclame à tout le monde sa bonté et sa puissance par les prodiges, les miracles et les guérisons qui s'accomplissent continuellement en ce lieu. » (J.-B. Chabot, *Pierre l'Ibérien*, dans *Rev. de l'Orient lat.*, III, 1895, p. 11-13; R. Raabe, *Petrus der Iberer*, Leipzig, 1895, p. 82-86.)

Les fouilles auxquelles on a procédé (fig. 712) ne nous ont pas permis de retrouver une grotte, comme le laissait supposer la légende, qui est peut-être d'inspiration talmudique (J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, 1955, p. 86, n. 377); mais probablement s'agissait-il de l'ancien édifice, alors abandonné et qui a pu être à l'origine de la légende. Celle-ci du moins nous fait constater que les moines venus d'Égypte ne se contentaient pas, pour preuve, de la tradition orale; ils voulaient que Moïse fût considéré à égalité avec les autres saints, dont on mettait au jour les dépouilles sacrées, à la suite de songes ou de visions : en 415, par ex., la légende de S. Étienne présentait beaucoup de ressemblances avec celle-ci. L'emplacement « sous l'autel », qui à cette époque est le lieu habituel pour vénérer le corps des saints, localise le souvenir, avec « le vase d'huile et de cendre », ou, selon la traduction de Raabe, « d'huile et de grâce ». La participation des habitants du village à la construction de Siâghah peut également être un ancien souvenir. Quoi qu'il en soit, le fait certain est que les habitants considéraient le sanctuaire comme leur appartenant en propre; c'est si vrai que, dans le village, nous avons retrouvé pour le moins quatre églises, et aucune d'elles ne comportait de baptistère; mais au contraire au monastère, où l'on s'y attendrait moins, il en existe un, établi en 576 à l'initiative de l'évêque Sergius.

Pour confirmer la véracité du biographe, au sujet de la vénération dont Moïse était ici l'objet, il reste encore les églises et les nombreux vestiges d'ornementation qui nous sont parvenus : tout cela montre clairement que le sanctuaire était assidûment fréquenté et enrichi de présents dus à la générosité des fidèles; on a même retrouvé un chapiteau votif offert par les gens de Ḥesbân. Par ailleurs, on peut aussi affirmer que le site resta en usage jusque vers le IX^e^ s., puisqu'il eut à subir plusieurs dégradations lors du mouvement iconoclaste de 722-723.

6° « *Agri specula* ». — Ce terme est placé dans la fig. 707, C. 6 pour désigner la colline méridionale de Siâghah, selon le témoignage d'Éthérie, lorsqu'elle décrit le panorama aperçu depuis la porte de l'église : « Du côté de la montagne dont j'ai dit qu'elle était à gauche, et qui dominait la mer Morte, on nous a montré une montagne très à pic qui s'est appelée jadis *Agri specula* (Champ des Guetteurs). C'est la montagne où Balaac, fils de Béor, plaça le devin Balaam pour maudire les fils d'Israël et Dieu ne voulut pas le lui permettre, comme il est écrit (Num., XXIII, 14) » (*Itinerarium*, p. 54-55; *Journal de voyage*, p. 145-147). De fait, quand on se place devant l'entrée de l'ancien édifice, on n'aperçoit, vers le sud-ouest, aucune autre montagne jusqu'à la mer Morte. Le P. Abel (*Rev. Bibl.*, 1931, p. 387) pense que cette remarque d'Éthérie « est étroitement apparentée à celle de l'*Onomasticon* (13, 16) », qui localise le site biblique « sur le sommet qui, à cause de son à-pic, est appelé isolé, et domine la mer Morte non loin de l'Arnon »; toutefois il ne semble pas que ce dernier puisse être localisé à Siâghah : peut-être est-ce seulement la direction qui concorde. Le nom est la traduction du grec ἀγροῦ σκοπία, qui correspond à l'hébreu « champ de Zophim » ou « poste des sentinelles », ce qui fait envisager une position stratégique comme peut l'être cette colline de Siâghah. Dans la région du Nébo, au contraire, le nom est resté attaché à un espace situé près d'en-Nebâ (fig. 707, I, 4-5) qu'on appelle Tal'at es-Safa, et qui, plutôt qu'indiquer un point précis, veut seulement perpétuer vaguement le sou-

venir de faits qui se sont déroulés aux alentours. Sur la colline elle-même on n'a pas fait de fouilles; on n'y aperçoit que quelques ruines, qui peuvent être les restes de maisons et, dans la partie la plus élevée, de tours d'apparence byzantine. Et comme personne n'en a parlé avant Éthérie, nous n'avons pas d'argument pour en faire remonter la tradition au-delà de cette même période.

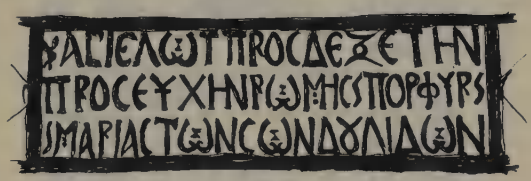
Bibliographie. — Pour Siâghah : S. Saller, *The Memorial of Moses on Mount Nebo*, Jérusalem, 1941. — Pour l'ancien édifice : B. Bagatti, dans *Riv. di Archeologia crist.*, xiii (1936), p. 102-115.

III. Khirbet el-Mekhayyet, ou ville de Nébo. — Située sur une colline isolée de trois côtés, elle en occupe toute la partie supérieure. Le mur d'enceinte, qu'on retrouve presque entièrement enterré, lui donne une forme approximativement elliptique, en direction générale du nord au sud. Lors de la construction de la route qui mène au sommet, on a mis au jour la portion nord-ouest de la muraille, qui apparaît par rangées de pierres à bossage de 50 cm de hauteur. A la surface on a retrouvé des tessons de la période du Fer avec d'autres plus récents, de sorte qu'on peut affirmer la continuation de la vie humaine en ce lieu durant de longs siècles. Il appartiendra à de prochaines fouilles de déterminer les diverses phases de cette occupation, car jusqu'à présent on ne connaît que quatre églises : elles sont toutes de petites dimensions et revêtues de pavements en mosaïques. Parmi les monnaies qu'on y a découvertes, l'une est d'Alexandre Jannée (103-76 av. J.-C.) et une autre d'Arétas IV (9 av. J.-C.-40 ap. J.-C.). Plusieurs tombeaux à forme de *kokhim*, datant de l'époque romaine, contenaient entre autres des lampes de type hérodien. Ces trouvailles montrent que le lieu devait être habité en quelque manière, bien que l'*Onomasticon* (11, 8) le proclame « désert jusqu'à ce jour », expression qui ne doit évidemment pas être prise à la lettre. En fait, son identification avec la ville de Nébo se déduit clairement de la *Vie de Pierre l'Ibérien*, au passage traitant de la légende du corps de Moïse. On ne saurait douter qu'à cette époque il s'appelât Nébo, et même en présence des éléments archéologiques qu'on y a recueillis, il sera bien difficile de démontrer qu'il ne s'appelait pas ainsi déjà antérieurement.

En 1909, on a voulu identifier le site avec Lihithu, cité dans une inscription nabatéenne de Mâdabā; mais, depuis lors, l'identification d'el-Mekhayyet avec Nébo est devenue commune, du fait de l'étude plus précise de la tradition byzantine et du voisinage de Siâghah (Abel, *Géographie de la Palestine*, i, Paris [1933], p. 379-384; ii [1938], p. 397-398; Du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, Paris, 1958, p. 215; J. Finegan, *Light from the Ancient Past*, Princeton, 1946, p. 133). L'une des églises était dédiée aux SS. Procope et Lot, comme il appert de deux inscriptions déchiffrées sur le pavement en mosaïque; l'une (fig. 715) dit : « O saint Lot, reçois la prière de tes fidèles servantes Romée, Porphyrie et Marie », et l'autre « O Dieu des saints Lot et Procope, reçois l'offrande et le présent des frères Étienne, Élie et des fils de la Comtesse ». Lot, loué par la Bible (Gen., xix; Sap., x, 6; II Petr., ii, 7), était vénéré surtout pour son hospitalité. On peut remarquer qu'il vivait non loin de cette région.

Le wady qui longe le versant est d'el-Mekhayyet s'appelle el-'Afrît, c.-à-d. du Diable; c'est une réminiscence biblique par l'allusion que fait S. Jude (v. 9) au combat des anges pour la possession du corps de Moïse. Ce souvenir était certainement vivace comme le montre le récit d'Éthérie, où Moïse est dit avoir été enseveli « par les anges ». Même si le nom n'est pas appliqué de façon tout à fait précise, il reste néanmoins le témoin d'un souvenir de Moïse dans cette région.

IV. 'Ayun Musa, ou Sources de Moïse. — Ici encore il faut reconnaître que la dénomination, bien qu'elle ne désigne pas le lieu authentique du miracle, vient cependant confirmer le souvenir de Moïse dans la région. On conçoit facilement qu'il s'agit d'un fait secondaire se rattachant au principal : la vision et la mort du prophète. Aux temps d'Éthérie, la localisation en était si bien établie, qu'elle détournait les pèlerins de leur chemin normal pour leur faire visiter les sources, comme nous l'avons signalé précédemment. « A cet endroit, il y a une petite église *(pisinna)* au pied de la montagne, non pas du Nébo, mais d'une autre qui est en deçà, mais pas bien loin du Nébo; beaucoup de moines demeurent là, des hommes vraiment saints et qu'on appelle ici des ascètes. » (*Itinerarium*, p. 51; *Journal de voyage*, p. 137.) Ceux-ci dirent à la pieuse pèlerine que les eaux qui coulent « entre l'église et les ermitages » étaient celles mêmes « que donna S. Moïse aux fils d'Israël dans ce désert ». Et le nom leur est resté jusqu'à nos jours. Du monastère signalé rien n'a subsisté, et, peut-être, ces moines habitaient-ils les grottes situées sur le versant sud,

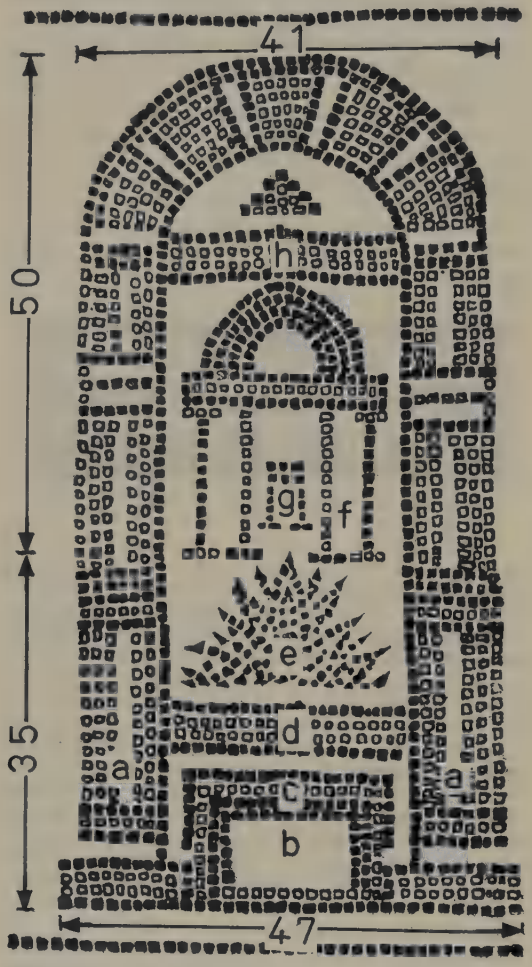


715. — Inscription de S. Lot.

avec quelques aménagements sommaires, comme à Siâghah, et qui disparurent par la suite. En face, sur la colline qui domine la fontaine au nord, il y a un amas de ruines appelé el-Meshed, ce qui peut se traduire par « lieu du martyre » *(martyrium)* : le site correspond bien à celui de l'église signalée par Éthérie. Mais comme il n'a pas encore été fouillé, nous ne pouvons l'affirmer sans restriction; et, par ailleurs, d'après Glueck, il s'agirait d'une forteresse nabatéenne entourée d'un mur d'enceinte (*Annual of the American Schools of Or. Res.*, xv [1935], p. 110). On y a retrouvé, dit-il, des tessons de la Ire et de la IIe période du Fer, ainsi qu'une statuette de déesse, probablement Astoreth, tenant en mains un objet cylindrique considéré comme symbole de la fertilité. La statuette est semblable à d'autres, découvertes à Kérak et en divers points de Transjordanie (*Annual...*, xiv [1934], p. 24-27 et xviii-xix [1939], p. 32-35). Si ces ruines devaient être identifiées avec la « petite église » d'Éthérie, nous serions donc une fois de plus en présence des restes d'une construction plus ancienne que les chrétiens auraient réadaptée à leur usage. Il ne semble pas, d'autre part, que les moines y soient demeurés longtemps, puisqu'ils ne sont jamais plus mentionnés par la suite. Et même, le souvenir du miracle de Moïse faisant sourdre la source s'est trouvé transféré, durant les ve et vie s., à d'autres fontaines plus accessibles; elles sont situées près de Livias, aujourd'hui Tell er-Rameh, et s'appellent maintenant el-Hammâm (fig. 706, D 1). C'est à ces sources que Pierre l'Ibérien, au ve s., vint prendre les bains. Les pèlerins du vie s., Théodose et l'Anonyme de Plaisance entre autres, attestent aussi l'appellatif biblique; le premier écrit : « A Livias même, Moïse frappa de sa verge le rocher et les eaux jaillirent en si grande abondance qu'elles suffisent amplement à toute la ville »; et le second affirme qu'il y a là des bains qu'on appelle de « Moïse »

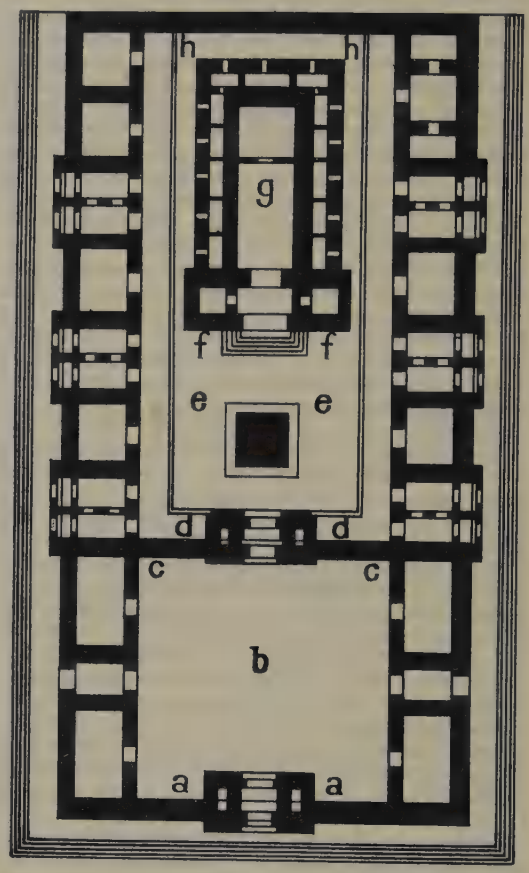
et qui guérissent même les lépreux (Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, Vienne, 1898, p. 145 et 166). Ce transfert du souvenir de Moïse prit fin en même temps que le pouvoir byzantin en Palestine, tandis que dans les environs immédiats du Nébo le nom réussit à survivre jusqu'à nous.

V. Reflet biblique dans la mentalité de cette région. — Contrairement à tant d'autres localités palestiniennes, où le mouvement iconoclaste a supprimé toutes les images, la région du Nébo nous conserve de nombreuses représentations en mosaïques. Celles-ci nous fournissent l'occasion de constater que les artistes et entrepreneurs ont su réaliser un programme biblique des plus intéressants. C'est donc l'une des caractéristiques de la région, qu'il vaut la peine de signaler.



716. — Le Temple de Jérusalem d'après une mosaïque de Siâghah.

Tout d'abord, des monuments et sites bibliques sont reproduits, suivant le même courant d'idées qui inspirait la réalisation de la mosaïque géographique de Mâdabâ (*D. B. S.*, v, 627-704). Ainsi, à el-Mekhayyet nous est représentée une église que l'on croit être celle de S. Jean au Jourdain; à Siâghah, dans la chapelle de la Vierge, le Temple de Jérusalem est figuré, flanqué de deux taureaux avec la citation du Ps., L, 21 : « (on offrira) des taureaux sur ton autel ». Et cette composition n'est pas unique : on la retrouve, en effet, à el-Mekhayyet mais simplifiée et réduite à un autel isolé. La fig. 716 montre bien comment un artiste de l'époque byzantine s'imaginait le Temple de Jérusalem : on peut y noter la porte orientale (a) et le parvis des femmes (b), celui des prêtres délimité par des portiques (d-h) et où se trouvait l'autel des holocaustes avec le feu figuré par de grandes flammes (e) et le sanctuaire du saint des saints (g) avec sa façade à colonnes (f) et son toit à coupole. Pour mieux la comprendre, on peut la rapprocher de la fig. 717 qui donne une des reconstitutions idéales habituellement admises du Temple de Jérusalem (Kortleitner). Une chose est certaine, c'est que la composition présente



717. — Le Temple de Jérusalem selon les restitutions traditionnelles (Kortleitner).

un caractère symbolique, en tant qu'elle manifeste le culte ancien considéré comme figure du nouveau, et donc la substitution des chrétiens aux juifs comme « peuple élu ». Cette idée était alors très répandue parmi les chrétiens de cette région; elle était aussi partagée par l'auteur qui réalisa la célèbre mosaïque géographique de Mâdabâ. Ce dernier représente aussi bien les tribus d'Israël que les sanctuaires chrétiens, marquant ainsi la continuité des promesses divines; il appelle Jérusalem la « Cité sainte » et non *Ælia capitolina* comme on disait alors, et il place la ville au centre de sa composition, devant l'autel, pour montrer que la « terre sainte » est bien le champ d'action de Dieu parmi son peuple élu : juif d'abord, chrétien ensuite. C'est la « vigne » du Seigneur, où des vigne-

rons fidèles ont remplacé les homicides (Matth., XXI, 33-46). Un autre symbole également très répandu alors, consiste à représenter la terre sous les traits d'une femme; elle est généralement en buste et tient divers fruits devant sa poitrine; deux jeunes gens sont à ses côtés, portant des corbeilles pleines de fruits. Cette scène, que l'on peut voir encore en deux des églises de Mekhayyet, est symbolique elle aussi : la « terre », bien spécifiée par une inscription, représente la puissance de Dieu qui accorde la fécondité, et les jeunes gens indiquent les chrétiens qui apportent des prémices afin d'offrir un sacrifice qui attirera la bienveillance du Seigneur. Nous sommes bien ainsi dans le courant biblique des offrandes, même avec les corbeilles selon Ex., XXIX, 3. L'assurance, pour les chrétiens, d'être le vrai peuple élu, est encore attestée par diverses scènes, entre autres celle représentant le lion broutant le même fourrage que le bœuf, et expliquée par le texte d'Isaïe annonçant l'avènement des temps messianiques (Is., XI, 7).

Ces images étaient si bien développées dans la liturgie et la catéchèse contemporaines qu'il n'y a pas lieu de s'étonner à les voir réalisées dans l'art. Sans doute nous serait-il difficile d'affirmer que l'initiative de leur transcription en langage artistique doive être attribuée à cette région que nous venons d'étudier; celle-ci peut du moins revendiquer, à nos yeux, le mérite d'avoir su, seule, nous les conserver.

Bibliographie. — B. Bagatti, *Il significato dei musaici della scuola di Mâdaba*, dans *Riv. di Archeologia crist.*, XXXIII (1957), p. 139-160.

B. Bagatti.

PHÉNICIE. — Sommaire : I. Fondements géographiques (col. 1142). — II. Ressources naturelles (col. 1144). — III. Le Paléolithique (col. 1145). — IV. Le Mésolithique (col. 1147). — V. Le Néolithique (col. 1148). — VI. L'Énéolithique (col. 1152). — VII. La Phénicie avant la conquête amorite (3100-2150) (col. 1156). — VIII. La pénétration amorite (2150-2000) (col. 1162). — IX. Le temps des Amorites (2000-1725) (col. 1171). — X. Le temps des Hyksos (1725-1570) (col. 1177). — XI. La domination égyptienne (1570-1185) (col. 1180). — XII. La pénétration indo-européenne et araméenne (1185-1000) (col. 1185). — XIII. Les hégémonies syrienne et phénicienne (1000-740) (col. 1189). — XIV. La domination assyrienne (740-612) (col. 1191). — XV. L'intermède néo-babylonien (612-539) (col. 1194). — XVI. Le temps des Perses (539-333) (col. 1195). — XVII. L'époque hellénistique (333-63) (col. 1199). — XVIII. Conclusion. — Bibliographie.

Les Grecs désignaient sous le nom de Phéniciens les populations de la côte orientale de la Méditerranée de parler sémitique. Le nom apparaît pour la première fois dans l'*Odyssée*, IV, 83. Ce terme Φοινίκες, topique Φοινίκη, chez les Latins *Phœnicia*, a été rapproché de φοῖνιξ, qui signifie « palmier » ou de φοινός, « brun ». Mais le palmier n'a jamais été une particularité botanique de la côte syrienne, son aire s'arrête à Gaza, et pour les Grecs le teint de ses habitants, guère plus foncé que le leur ou que celui de n'importe quel méditerranéen, ne devait pas paraître particulièrement distinctif. Les textes égyptiens, dès la Ve dynastie, désignent par le nom de *Fenkhw* les populations de la côte syrienne. Ce nom assonne bien avec celui des Phéniciens et le rapprochement ne doit pas être écarté. Les tablettes mycéniennes en linéaire B donneraient le vocable *po-ni-ki-jo*, mais on ne peut assurer qu'il se rapporte à des gens ou à des marchandises de Phénicie.

Les Phéniciens se reconnaissaient eux-mêmes sous le nom de Cananéens, terme qui désignera encore au temps de S. Augustin les populations puniques d'Afrique du Nord. Ce terme de Cananéen, *Kena'ani*, *Kinaḫḫu* en accadien, désignait spécialement les populations du Sud, le nom d'Amorrhéen, *'Emori*, recouvrant les pays du Nord. Au temps des tablettes d'El-Amarna, la séparation entre les deux paraît avoir été vers la latitude du Ras Sheqqa. Les deux noms sont d'origine mésopotamienne. Le premier apparaît à Nouzi avec le sens de « rouge pourpre »; le second désignait chez les Babyloniens les « gens de l'Ouest ». Ils ont dû se répandre dans les pays de l'Ouest à la faveur de l'expansion amorite du XXIe s. avant l'ère.

Dans sa plus grande extension, la Phénicie s'étendait de Myriandus, près de l'actuelle Alexandrette, au Nord, jusqu'à Rhinocolure, à la frontière d'Égypte : c'est toute l'étendue de la côte orientale de la Méditerranée. Vers l'intérieur, il est commode de faire coïncider sa limite avec la ligne de partage des eaux entre la Méditerranée d'une part, de l'autre le Jourdain, le haut Litani, le cours supérieur et moyen de l'Oronte, enfin le Kara-Sou. Sauf dans le sud, cette ligne marquera, à partir du XIe s., la limite occidentale des États araméens. Elle a dû se déplacer selon la puissance des villes maritimes qui s'assuraient toujours le maximum de contrôle sur les chemins de pénétration dans l'intérieur syrien. On retiendra aussi que les notions de races et de frontières n'avaient pas, pour les anciennes populations d'Orient, la précision que nous cherchons à leur donner. Le genre de vie et la géographie régionale leur étaient plus familiers.

I. Fondements géographiques. — Entre Myriandus et Rhinocolure la distance est de 600 km. De l'Est à l'Ouest, la largeur de la Phénicie ne dépasse nulle part 60 km. Cette bande côtière a pris son aspect morphologique actuel à la fin du tertiaire avec la formation de la chaîne montagneuse sub-côtière, consécutive à la surrection du système alpo-himalayen. Encornant les nuages de ses hauts sommets, cette chaîne, formée par l'Amanus, la montagne des Nosaïris, le Liban et le massif galiléo-judéen, a rendu cultivable le pays qui sans elle fût demeuré une sèche Marmarique aux éternelles dunes de sable.

Cette formation orogénique donne à la Phénicie son aspect varié que déterminent quatre régions très différentes. Au Nord l'Amanus, de même formation et de même orientation que les montagnes de Chypre, est caractérisé par ses roches vertes, une pluviosité abondante, une riche végétation. La limite méridionale de cette zone est la vallée du Nahr el-Kébir septentrional. La montagne des Nosaïris, de faible altitude, plus desséchée, est de formation calcaire, de végétation pauvre. L'Éleuthère, l'actuel Nahr el-Kébir méridional, l'isole du Liban. Celui-ci développe ses vastes gisements jurassiques jusqu'à l'Échelle de Tyr et au lac de Tibériade. Son grand dôme de la montagne des Cèdres (3064 m) et celui du Sanin (2800 m) constituent de puissants châteaux d'eau irriguant tous les pays d'alentour. Avec les montagnes de Galilée et de Judée l'altitude s'affaisse, aucun sommet ne dépasse 1200 m. La région devient aride, le boisement rare, et, dans l'extrême Sud, la zone désertique s'établit au-delà de la ligne de Gaza à Bersabée et au Sud de la mer Morte. Ces systèmes montagneux suivent le rivage de près, ne laissant à leur pied que de petites plaines littorales interrompues par les avancées de quatre promontoires à hautes falaises dominant la mer, le Ras el-Khanzir au Nord, le Ras Sheqqa, le Ras el-Kelb et les deux avancées jumelles de l'Échelle de Tyr : le Ras el-Abiad et le Ras en-Naqoura. Au Sud, les massifs moins élevés font place aux deux grandes plaines d'Esdrelon et de Saron.

Parallèle à cette chaîne sub-côtière, un effondrement de la croûte terrestre a provoqué le creusement du fossé qui s'amorce dans le piémont du Taurus

pour s'abaisser jusqu'à l'abîme de la mer Morte (— 793 m au fond) et se relever ensuite jusqu'au niveau marin de 'Aqaba. Cette dépression se prolonge vers le Sud, formant la mer Rouge et creusant les grandes fosses océaniques (The Great Rift Valley) qui fendent la planète jusqu'au Mozambique. En Syrie, la bordure orientale de cet effondrement s'est trouvée surélevée, donnant naissance à des formations montagneuses : Djebels de la région d'Alep, l'Anti-Liban, l'Hermon, le Djebel Druze, les montagnes de Galaad et du pays de Moab.

Ces deux chaînes de montagnes ont déterminé une succession de cinq zones parallèles à la côte méditerranéenne. 1° Une étroite bande alluviale le long du rivage où s'étendent quelques petites plaines traversées par des torrents au cours ralenti. — 2° Une zone montagneuse s'élevant peu à peu jusqu'à la ligne de faîte et s'abaissant abrupte sur le versant continental. — 3° La grande dépression médiane : plaine d'Antioche, vallée du Ghab, Beqa' et vallée du Jourdain. — 4° La zone montagneuse qui borde la rive orientale de cette dépression. — 5° La zone de steppe, haut plateau formant le rebord septentrional du socle arabique qui s'abaisse insensiblement jusque vers l'océan Indien.

Cette division des pays syro-palestiniens en quatre massifs orogéniques se suivant du Nord au Sud et en cinq bandes méridiennes a commandé en grande partie leur destin historique. Trois lignes de circulation s'établiront dans les trois zones méridiennes qui longent le pied des chaînes montagneuses : la route côtière commandée par qui dominera la mer; la route en bordure de la steppe aux mains de qui sera le maître du désert; la route dans la dépression médiane qui aura toujours les incommodités et surtout l'insécurité des chemins de piémont. La pénétration de la côte vers l'intérieur se fera par les larges ensellements qui s'intercalent entre les quatre régions montagneuses : passage de Bdama vers Alep, entre l'Amanus et la montagne des Nosaïris; trouée de l'Éleuthère entre celle-ci et le Liban; la descente sur Beisan et la vallée du Jourdain entre le Liban et les montagnes de Samarie. A ces voies majeures s'ajouteront les passages par cols ou étroits défilés : le col de Beilan à travers l'Amanus, la basse vallée de l'Oronte entre ce dernier et le Casius, le passage dégageant Sidon sur Merdjayoun et celui par Jérusalem vers Jéricho à travers le massif judéen. Sur ce canevas routier s'établiront, tout au long de l'histoire, les villes majeures de Syrie-Phénicie et Palestine.

Dans une aire d'une telle longueur en longitude et d'une configuration aussi diverse, le climat, tout en restant dans les moyennes tempérées, présente d'assez fortes variations. Les vents dominants sont sur la côte ceux du S.-O., à l'intérieur ceux du N.-E.; pendant l'hiver, ils soufflent de tous côtés, mais la pluie est régulièrement amenée du S.-O. Elle est abondante sur la côte, dans la zone montagneuse sub-côtière, surtout dans la région de l'Amanus et du Taurus. Au-delà de la dépression médiane, elle devient rare. L'isohyète de 200 mm, qui marque la limite de la vie sédentaire, va de Gaza aux monts de Moab et, de là, vers Damas, Selémiyé et Raqqa. Les précipitations, d'un total sensiblement le même qu'en Europe, se produisent de novembre à mars, épargnant sans rémission toute la longueur de l'été. L'étroite bande littorale, de climat méditerranéen, est constamment humide, douce en hiver, chaude en été. Le fossé médian et surtout les régions plus à l'Est subissent le climat continental aux hivers froids avec des nuits glaciales, d'une chaleur accablante mais avec des nuits fraîches pendant l'été et un ciel toujours clair. La température croît du Nord au Sud, la sécheresse aussi. Le sirocco brûlant venu du désert sévit aux changements saisonniers d'avril et d'octobre. Au-dessus de 2 000 m, l'enneigement dure trois ou quatre mois.

Trois fleuves drainent le pays. Au Nord l'Oronte, au centre le Litani opposent leurs sources entre le Liban et l'Anti-Liban de part et d'autre d'un seuil. Au Sud, le Jourdain, alimenté par les réserves d'eau de l'Hermon, va se perdre dans le grand bassin d'évaporation que constitue la mer Morte. Les autres cours d'eau ne sont que de petites rivières au débit faible ou des torrents dévalant de la montagne au temps des pluies et de la fonte des neiges.

II. Ressources naturelles. — Les conditions climatiques et la variété des formations géologiques engendrent une flore riche et variée — 4 000 espèces ont été enregistrées — et aussi très particulière, bien différenciée de celle des pays plus au Nord, qui bénéficient des pluies estivales et de celle des contrées plus méridionales, dont les sépare la barrière désertique. L'Amanus et le versant septentrional du Liban sont encore couverts de vastes étendues forestières. Pin, genévrier, cyprès, cèdre et autrefois le chêne sont les essences de bois d'œuvre dominantes. Dans le Nord, quelques essences septentrionales comme le sapin, le noisetier, le buis s'insinuent à travers les couloirs froids. Au Sud, la flore africaine engage quelques espèces dans la région de Jéricho. La flore alimentaire est variée et de premier ordre. La vigne et l'olivier donnent au pays sa physionomie méditerranéenne; figuier, amandier, pistachier, grenadier sont des arbres fort anciens. Le noyer abonde dans le Nord et avec un peu de peine on fait prospérer le palmier jusqu'à Tripoli. Le grand caroubier est recherché pour ses gousses à mélasse. Le blé et surtout l'orge constituent les grandes cultures céréalières des plateaux intérieurs et des plaines côtières. A part le citron, les agrumes sont des cultures récentes.

La grande faune est pauvre, car la steppe herbeuse manque, les hivers sont froids et l'homme depuis longtemps est partout. Le lion s'est raréfié devant le grand essor rural des temps byzantins. L'onagre et l'hémippe se sont éteints il y a environ un siècle, les dernières autruches couraient encore au sud du Safa en 1922. De plus en plus la gazelle s'éloigne, traquée par le bruit des moteurs, et les derniers cervidés filent à l'approche dans les grands bois de l'Amanus. Un ours a été tué en 1925 dans le Djebel Mneitré, au-dessus d'Afqa. La petite panthère noire inquiète encore charbonniers et bergers du versant oriental de la montagne des Nosaïris, le sanglier se cache partout où il trouve une bauge; hyène, loup, chacal sont dans tous les coins où l'homme n'est pas. L'hippopotame à l'époque perse, l'éléphant nain jusqu'au VII^e s., un crocodile de petite taille jusqu'au milieu du XIX^e s. en Palestine, surprennent par leur présence. Dans l'antiquité, l'âne suffisait aux transports sur les plus longs parcours, le mulet l'a en partie relayé plus tard, en même temps que le cheval s'associait aux triomphes militaires. Les grands troupeaux de chèvres et de moutons sont à la base de l'alimentation carnée. Les bovidés furent longtemps réservés pour le labour et le lait plus que pour la consommation, à laquelle le Sémite était peu enclin autrefois, comme l'Européen l'est encore pour l'hippophagie. Le chameau, réservé aux transports désertiques, restera longtemps étranger à la vie urbaine et même sub-urbaine, dans laquelle il n'entrera que vers le XI^e siècle.

La menue faune est variée, chaque région ayant ses particularités. Hormis le perdreau et le pigeon, les oiseaux de chasse et la plupart des autres sont des migrateurs qui suivent la continuité méridienne des terres entre l'Europe et l'Afrique. On entend souvent le long bourdonnement de leurs vols de nuit. Les ci-

gognes traversent la mer en grandes compagnies magnifiquement organisées, les cailles en nuées désordonnées qui s'abattent sur les terres côtières. La mer est riche en poissons excellents. Ceux des lacs syriens, hormis celui de Tibériade et ceux de l'Euphrate, tentent peu les riverains; on ne consomme que le grossier silure. Les reptiles, très nombreux, sont sans danger et les insectes à peine incommodes. Seuls les épais nuages de sauterelles prennent parfois des proportions de calamité.

Autrefois le pays n'était pas sain. Aux marécages dans les bas-fonds de la plaine côtière et dans les dépressions entre massifs montagneux, l'homme avait ajouté ses réserves d'eau à ciel ouvert à proximité des agglomérations. C'était avec la chaleur les conditions optima pour le développement de l'anophèle. Les maladies infectieuses étaient endémiques et furent, jusqu'à la mise en œuvre des antibiotiques, la cause majeure du pourcentage énorme de la mortalité infantile.

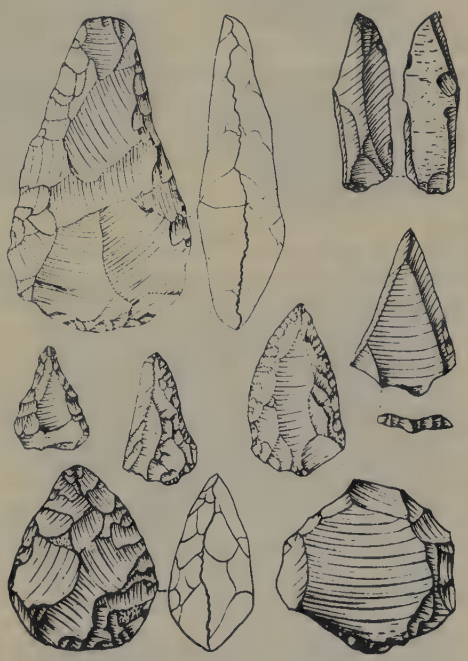
Il y a du fer au Liban, du plomb et de l'argent. Le cuivre ne se rencontre que dans les roches vertes de l'Amanus et dans la 'Araba, au Sud de la mer Morte, où l'on a retrouvé d'importants vestiges d'exploitation. Pour bâtir, on a l'excellent grès dunaire de la côte et les diverses variétés de calcaire. Les régions volcaniques du Hauran et de l'Émésène fournissent le basalte. Mais toute la plaine alluviale au-delà de l'Oronte est, comme la Mésopotamie, vouée à la brique.

Sur ces fondements géographiques l'homme apparaît très anciennement. Les plus anciens vestiges de son activité remonteraient jusqu'à l'interglaciaire Mindel-Riss. (On sait que les quatre grandes glaciations et les variations consécutives des rivages marins donnent le cadre des divisions chronologiques du quaternaire.)

III. Le Paléolithique (fig. 718). — Les premiers instruments apprêtés par l'homme étaient en bois ou en pierre. Ces derniers, les seuls qui nous soient parvenus, se ramènent à un type unique : la masse de percussion biface, arrondie d'un côté pour être saisie à pleine main, appointée de l'autre pour ouvrir brèches ou blessures profondes. C'est un instrument de lourde attaque, nullement un outil de travail. L'homme a renforcé sa défense, ajouté le poids et la dureté de la pierre à la force de son bras. Ces « coups de poing » abondent mais jusqu'ici aucun n'a été recueilli en position stratigraphique. Ils sont semblables à ceux du Chelléen d'Europe.

Au stade suivant, notre Acheuléen, le « coup de poing » s'affine et sans perdre de son efficacité devient plus maniable. Il abonde lui aussi. Un gisement en place, daté du Pleistocène moyen par la faune, a été découvert à Djisr Benat Ya'qoub, dans la vallée du Jourdain, en amont du lac de Tibériade. Un os humain s'y trouvait associé. A Latamné, à 40 km en aval de Hama, une industrie semblable avec des coups de poings et de longs trièdres a été recueillie dans les graviers de l'Oronte. Une seule pièce a pu être datée en fonction d'un rivage marin. Elle provient du haut d'un cordon littoral solidifié, à la cote de 45 m du promontoire de Beyrouth. Elle aurait roulé à ce niveau depuis la terrasse supérieure de la cote de 60 m. Elle appartiendrait à l'Acheuléen ancien. Le cordon de 45 m relève de l'Acheuléen moyen : bifaces, grattoirs, pointes d'angle. Il a été formé par la transgression marine qui a précédé la glaciation de Würm. Les spécialistes envisagent une antiquité de trois à quatre cents millénaires pour cette phase glaciaire. Vient ensuite un Acheuléen évolué, dont les industries ont été trouvées au promontoire de Beyrouth, dans la carrière de Bahsas près Tripoli et dans la couche de base (G) de la grotte de Taboun au Carmel. Une autre industrie acheuléenne caractérise la strate suivante (F) du Carmel, industrie qui s'aligne sur celle mise au jour à Oumm-Qatafa. Une troisième couche carmélitaine (E) présente encore un faciès acheuléen qui se rattache à une très importante industrie découverte à Yabroud au nord de Damas. Cet acheuléo-yabroudien, qui ne peut être postérieur au début de Würm I, est caractérisé au Carmel par la survie des bifaces, l'usage des racloirs à bulbe axial ou oblique, industries qu'on retrouve dans la grotte de Zouttiyé en Galilée et dans celle de 'Adloun entre Tyr et Sidon. Dans cette couche, on commence à trouver des outils obtenus à partir d'un éclat de silex. Cette technique va devenir caractéristique de la taille du petit outillage lithique de la côte phénicienne.

Les terrasses marines de 15 m et de 6 m de la côte syrienne sont remarquables par la présence d'un gros coquillage, le *Strombus bubonius*, un habitant des mers chaudes, telle qu'aujourd'hui celle du Sénégal.



718. — Outillage du Paléolithique. D'après Stékélis.

Dans la terrasse de 15 m, on trouve à Beyrouth et à Tripoli une industrie levalloisienne évoluée. A 6 m s'ouvre l'importante grotte du Nahr el-Kelb, où on a recueilli du *Rhinoceros Merckii* et des silex taillés levalloiso-moustériens. Cette industrie paraît être la même que celle de Taboun C au Carmel qui, outre le rhinocéros, a livré des restes humains. Cette corrélation est de première importance : l'homme fossile carmélitain, homme de type néanderthalien évolué, se trouve ainsi daté, la terrasse de 6 m étant synchrone du début de Würm II (au-delà de 52 000 ans d'après le carbone 14). Une autre grotte du niveau de 6 m., celle du Ras Lados, au nord de Tripoli, relève du même horizon géologique; elle a livré une industrie moustérienne.

Une industrie plus évoluée se retrouve à l'état erratique dans les sables du promontoire de Beyrouth. Outre un levalloiso-moustérien, on y recueille des pointes dites d'Emireh. Ces pointes donnent le contact avec l'Aurignacien. A ce stade où des influences réciproques se manifestent en diverses régions, la Syrie-Palestine ne présente rien de commun avec l'Égypte.

Mais avec surprise on constate dans la moitié supérieure de ces industries des influences du continent européen. Les techniques de taille évoluent, les outils, qui ne sont pas de simples éclats retouchés, sont désormais apprêtés à partir d'une lame de silex, technique qui deviendra la règle pour la plus grande partie du matériel lithique soigné des âges suivants.

Cette industrie aurignacienne aux phases multiples est connue par les recherches effectuées au Carmel, dans le désert de Juda, à Antélias près Beyrouth et à Yabroud en Syrie. L'outillage comporte des grattoirs, des pointes, des burins. A la fin de cet âge, que l'on appelle le Kébarien, du nom d'une station côtière au nord de la plaine de Saron, de très petites lamelles à dos abattu font leur apparition : elles annoncent l'industrie mésolithique.

Nulle part en Orient n'apparaît le Solutréen d'Europe, ni le Magdalénien. Étranger aux circuits mentaux qui ont engendré les splendeurs de l'art des cavernes, l'homme du Proche-Orient va s'engager, laborieusement, patiemment, dans les travaux et les jours qui mènent à la domestication des plantes et des animaux. Désormais, il ne sera plus uniquement prédateur, il deviendra agriculteur occasionnellement. Cette ère, qui marque l'éveil de la civilisation, s'est ouverte il y a environ 15 000 ans.

IV. Le Mésolithique. — Dans la grotte de Kebara au Carmel, la couche contenant les lamelles à dos abattu est recouverte directement par un gisement qui est déjà mésolithique. Une armature de faucille a été recueillie parmi les débris de la couche suivante, et dans une autre grotte du Carmel, celle d'El-Ouad, deux lames de silex devaient s'adapter à une armature semblable. Cet outil de base de la vie agricole est accompagné d'autres instruments tels que le burin, le perçoir, des pointes en os et une lamelle appointée creusée de deux encoches latérales près du talon. Cette lamelle prélude à la pointe de flèche pédonculée à encoches, puis sans encoches, de la fin de cette époque, type qui développera de magnifiques séries à l'âge suivant. Le chien est devenu le compagnon de l'homme. Outre la grotte d'El-Ouad, des gisements de cet âge ont été mis au jour dans l'abri de Shouqba, à Jéricho et à 'Araq el-Ahmar.

La flèche et la faucille, c'est déjà la vie *ense et aratro* des colons agriculteurs de naguère. Les bonnes terres rouges provenant de la décomposition du calcaire sont les terres miracles pour le développement des céréales. Elles abondent dans les zones intérieures syriennes. Une espèce de blé, le *Triticum discoccoïdes* croît spontanément sur les basses pentes de l'Hermon et en Transjordanie. Par croisement il a pu donner le *Triticum vulgare*, l'espèce la plus voisine, qui n'est autre que notre froment.

A ce stade, l'homme vivait encore en hordes errantes, ne séjournant que du temps des semailles au temps de la moisson dans ses aires de culture. Les gîtes saisonniers n'ont guère laissé de traces, hormis peut-être de grossiers murets pour protéger une grotte. On a retrouvé quelques sépultures en Palestine. Les individus appartiennent au groupe dolichocéphale méditerranéen, de petite taille, que l'on reverra au début des temps historiques depuis les îles de la Méditerranée jusqu'au plateau iranien. Les rites funéraires sont mis en œuvre, les premières parures apparaissent : coquilles sectionnées de *dentalia* enfilées bout à bout, coquilles perforées, pendeloques en os. L'art fait une apparition éclatante. Un manche de faucille sculpté en forme de daim et une gazelle accroupie sont incontestablement des chefs-d'œuvre qui valent les meilleures sculptures sur os des Magdaléniens d'Europe. Mais, comme en Occident, cette apparition de l'art n'aura pas de suite immédiate.

V. Le Néolithique. — L'attrait d'une aire cultivable où l'homme revenait périodiquement n'était que la première manifestation d'un mouvement économique et social, capital dans l'évolution humaine. Ce mouvement était imposé d'un côté par l'augmentation de la population, de l'autre par la dessiccation des steppes sahariennes et syriennes qui amena l'homme et l'animal dans les vallées arrosées et dans les régions aux pluies assurées. Cette dessication est peut-être corrélative de la fin de la régression würmienne. La sédentarisation doit correspondre aussi à un développement de l'intelligence qui amena l'homme à ne plus vivre dans le seul présent mais à se soucier de l'avenir, à constituer des réserves pour un meilleur équilibre de ses ressources. Dans le cours du VI^e^ millénaire avant notre ère on observe, en des sites qui sont rarement les mêmes que ceux du mésolithique, des installations nouvelles révélant une population à demeures fixes. L'emplacement est choisi à cause de la proximité d'une eau pérenne, du voisinage des cultures et parfois des facilités de défense à l'extrémité d'un promontoire. L'homme n'est plus assujetti aux itinéraires de sa mouvance mais attaché à sa terre, ce qui engendre le village fixe.

Plusieurs innovations se font jour. Les lames finement denticulées qui servaient de couteau, les éléments de faucille, creusés de profondes indentations, abondent dans les gisements. Les pointes de flèches pédonculées foisonnent, ce sont parfois des têtes de javeline; elles sont obtenues par ablation de fines enlevures obliques. La hachette trapézoïdale fait son apparition, avec le tranchant poli pour augmenter la force et la précision de son effet (fig. 719, n. 1).

La fixité de l'homme qui abandonne en un même endroit les produits de son activité facilite désormais la découverte de ses installations. Celles-ci sont nombreuses dans tout le Proche-Orient. A Jéricho, où le néolithique succède à un petit gisement mésolithique, les débuts de cet âge apparaissent, vers 7 800 avant l'ère suivant le carbone 14, avec leur matériel lithique caractéristique, le village serait entouré d'un rempart de pierre. Des maisons ont leur sol revêtu d'une couche de chaux, premier témoignage, à remarquer, d'un produit naturel transformé. Mais la poterie est encore inexistante. Un gisement semblable, au-dessus d'une couche mésolithique également, a été dégagé près de Pétra; il serait un peu plus tardif. Nous sommes là dans les zones intérieures syriennes si propices aux céréales. A Byblos, le fond du gisement néolithique a livré des aires restreintes sans aucun tesson céramique, mais, comme l'environnement en livre, cette absence n'est qu'un accident de répartition. La poterie ne tarde d'ailleurs pas à apparaître partout (fig. 719, n. 2), car elle est indispensable au sédentaire pour manipuler les produits de ses champs, griller les céréales, ce qui est d'une impérieuse nécessité pour les rendre digestibles, conserver ses farines et ses fruits. Les résidus recueillis dans les fouilles attestent la culture du blé, de l'orge, de la lentille, de la vesce, de l'olive, de la vigne; on mangeait aussi des glands. Le bœuf, le mouton, la chèvre, le porc sont domestiqués. Déjà l'âne gambadait dans les villages et la meule plate, à deux temps, rythmait les heures du jour.

Près des cultures, la communauté rurale est organisée. Logis monocellulaires avec murs bas en pierres ou en briques crues selon le lieu, les parois et la couverture en matériaux flexibles. Parfois, un enduit de chaux en habille le sol, ainsi qu'on le voit à Hama M (?), à Byblos (fig. 719, n. 4), à Ougarit peut-être. Les morts reposent parmi les vivants, le plus souvent à même la terre, parfois dans des berceaux de pierres comme à Byblos, où un chef était couché sur un radier de moel-

lons, armé de beaux poignards de silex. Les enfants sont ordinairement serrés dans un vase de terre cuite. Les plus favorisés des morts emportent avec eux une coupe qui devait contenir leur viatique et quelques disques de cornaline font leur parure, plus rarement une amulette de nacre en forme d'idole sommaire. A Jéricho, on attribue à un stade ancien du néolithique des têtes osseuses extraites de sépultures et soutenu par des poteaux de bois. On a pensé reconnaître une triade agraire dans des figurines de terre cuite. A Byblos, on retient une construction absidiale dont les abords ont livré six galets incisés en forme d'idole. Une autre construction, plus tardive, est assise sur un fort remblai de terre rouge qui s'arrête à ses murs. Sur ce remblai une trentaine de squelettes se trouvaient serrés et recouverts par le sol enduit

719. — Néolithique ancien. — 1. Outillage (Byblos). — 2. Poterie (Byblos). — 3. Galets gravés (Byblos). — 4. Habitations au sol enduit de chaux (Byblos); en haut, à droite, bâtiment pré-amorite.

remodelées au plâtre, artifice peut-être en relation avec l'idée d'une survie? L'art déçoit. Les belles productions mésolithiques n'ont pas eu de suite, on recommence avec les rudiments : un galet allongé avec deux traits exprimant les yeux (fig. 719, n. 3), une petite cavité la bouche (Byblos et Shahar Hagolan à l'embouchure du Yarmouk). On recueille les premiers sceaux, en terre cuite, de forme naviculaire et chargés d'une composition purement linéaire. A Byblos un sceau de stéatite a la forme d'un pied, la marque de l'homme par excellence.

Les lieux de culte commencent à apparaître. A Jéricho, on aurait une cella avec auvent ou portique de la pièce principale, qui développe à l'est deux réduits parallèles, lesquels n'en recélaient aucun. Cette répartition est intentionnelle et on peut penser à une aire imprégnée de quelque force sacrée. Ailleurs une figurine de terre cuite masculine se présente avec l'abdomen entièrement évidé. Les amulettes apparaissent.

Notre connaissance de cet âge est assez développée pour qu'on puisse reconnaître en Syrie-Phénicie et Palestine deux grandes aires de civilisation. La coupure s'établit vers la vallée de l'Éleuthère et le seuil séparant la source de l'Oronte de celle du Litani. Au Nord, c'est le domaine de la céramique peinte qui

prendra par la suite un grand développement. Les pointes de flèche sont relativement rares, la fronde paraît avoir été l'arme courante. Au Sud, le décor céramique incisé domine et montre une grande variété. En quantité et en qualité la tête de flèche et de javeline surprend, dans la première moitié du néolithique au moins.

On peut aussi diviser le néolithique dans le temps. A Mersine, dans le sud de la Cilicie, où les couches archéologiques atteignent une grande puissance, on voit nettement une triple évolution, la dernière étant généralement confondue avec les débuts de l'Énéolithique. A Tell Djedéidé, près d'Antioche, on reconnaît au moins cinq strates. On peut en isoler trois jusqu'à Jéricho VIII (gisement sans poteries inclus) et une à Taleilat Ghassul qui correspondrait à la base de Tell Far'ah, à une partie de Beisan XVIII et à Jéricho VIII. A Byblos, on a pu reconnaître trois étapes. Un néolithique ancien avec sols enduits, céramique incisée, pointes de flèche pédonculées, hachettes trapézoïdales, lames de faucille à grosses indentations. Quelques microlithes rappellent le contact avec le mésolithique. Un néolithique moyen avec des sols non enduits, une céramique incisée et badigeonnée rouge-ocre ou, au contraire, avec un engobe très fin. La pointe de flèche disparaît, la hache et l'herminette se développent, la lame de faucille est moins profondément indentée et le perçoir se manifeste subitement en grande quantité (fig. 720). Il semble que l'homme se

720. — Outillage du néolithique récent et de l'énéolithique (Byblos).

soit équipé pour ajouter à ses ressources agricoles l'exploitation de la forêt et qu'il compte moins sur la chasse pour assurer sa subsistance. Le troisième gisement est caractérisé par de la céramique pauvrement barbouillée d'ocre. Le décor incisé se réduit à peu près au seul cordon à grosses impressions et aux chevrons marginés qui nous approchent du décor courant de l'Énéolithique. La massue sphéroïdique apparaît, ainsi que la hachette de serpentine.

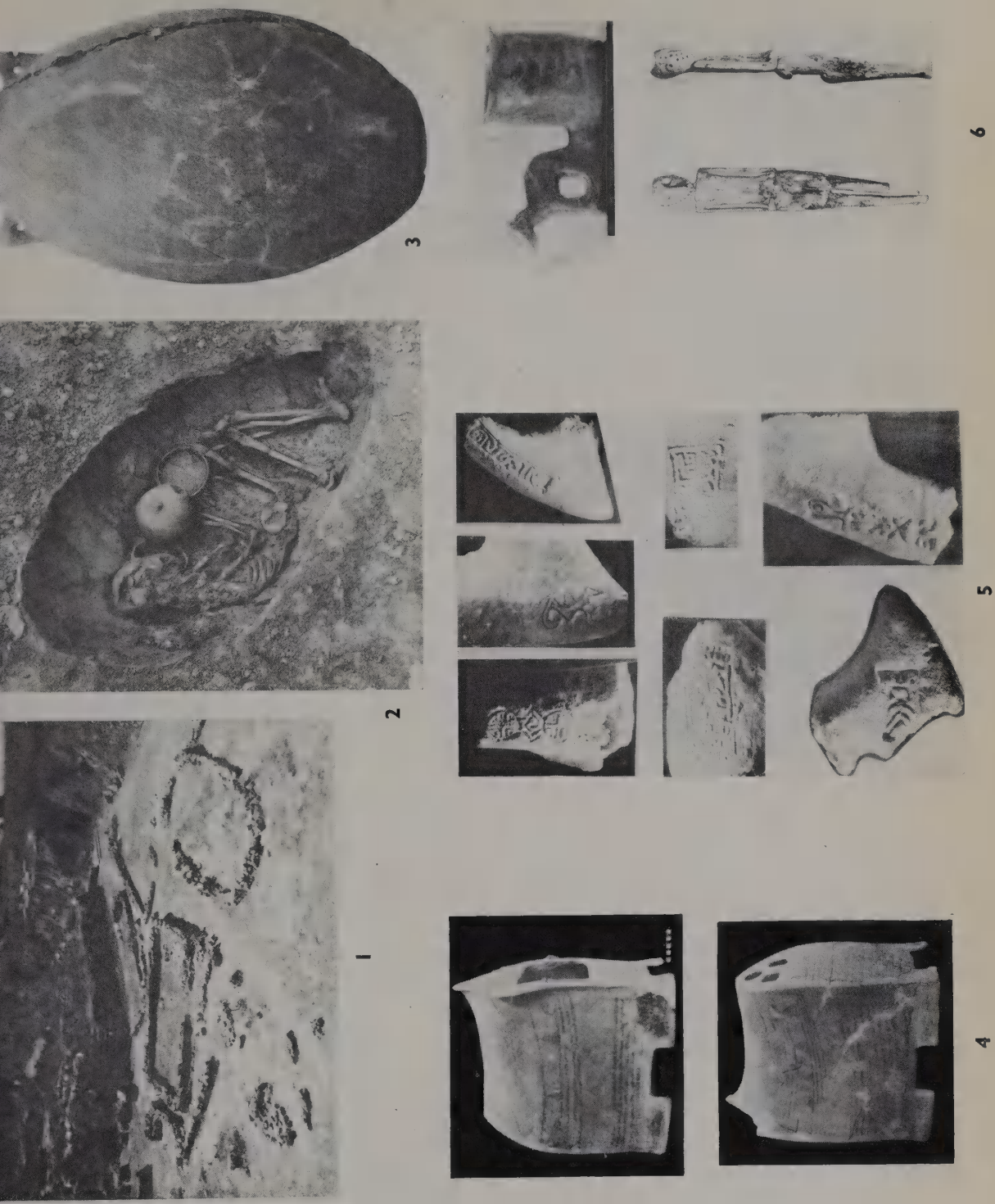
Deux analyses de carbone 14 datent le milieu du néolithique ancien giblite de 5 000 avant l'ère, le haut de cette même couche de 4 400. On est là dans un temps avancé de cet âge.

L'étendue de cette civilisation, sa durée révèlent un stade d'équilibre entre l'homme et ses besoins. Cet équilibre a sa formule : l'agriculture et la domestication des animaux, sans exclure le nomadisme. Cette formule se répandit vite et développa ses bienfaits jusqu'en Europe. L'Occident suit désormais la même voie que le Proche-Orient, les mêmes animaux y sont domestiqués, les mêmes céréales y sont cultivées dans la mesure des possibilités climatiques, la poterie à décor incisé y apparaît la première, et, en premier lieu sur les rivages méditerranéens, la même coquille de cardium y est utilisée pour son décor. La brumeuse Europe est de toute évidence, dès l'aurore de sa vie rurale, à l'école des clairs pays du Proche-Orient. Eux-mêmes ont des contacts profitables avec des pays lointains tels que les régions volcaniques d'Anatolie et d'Arménie qui leur fournissent les lames d'obsidienne.

La civilisation rurale où l'homme se nourrit du produit des champs donne du prix aux régions fertiles et condamne les autres à l'abandon. Ainsi s'établissent des zones d'habitat où des groupes d'individus se sentent solidaires d'un travail commun et de sa défense. C'est l'éveil de la vie régionale et le premier germe des centres urbains. Beaucoup de villages néolithiques deviendront des villes aux temps historiques. Mais tant que l'homme demeure assujetti à l'outillage de pierre, son genre de vie ne change pas. Quelques adaptations d'outils, quelques changements techniques n'en altèrent pas la physionomie générale, la série des perfectionnements possibles est à son terme : il faut une innovation de base pour que la civilisation fasse de nouveaux progrès. Une telle innovation apparaît réalisée vers 3700 : c'est la découverte du métal qui avait en puissance de merveilleux développements. Cette découverte constitue une véritable mutation qui marque le début de l'âge de transition appelé l'Énéolithique et amène bientôt l'homme à l'organisation commerciale et urbaine.

VI. L'Énéolithique. — Il faut réserver cette dénomination à la civilisation de l'extrême fin du néolithique qui voit surgir le métal. A Byblos, où la couche de cet âge a été dégagée sur plusieurs hectares, deux phases ont été observées. L'énéolithique ancien, limité dans l'espace parce qu'il le fut dans le temps, est bien caractérisé. Les logis monocellulaires ont de grandes dimensions, la céramique antérieure se développe et engendre quelques innovations. La grande jarre à grains fait son apparition et avec elle le rite si singulier de l'inhumation des morts dans ces grands réceptacles laborieusement préparés. Des hameçons de cuivre recueillis dans l'une d'elles sont les premiers indices de l'âge du métal.

Les logis monocellulaires de la deuxième phase (fig. 721, n. 1) sont construits sur un plan circulaire ou oblong avec les angles arrondis à l'extérieur pour une meilleure adaptation de la couverture en matériaux flexibles. Les subdivisions intérieures y sont rares. Tout à fait dans le haut du gisement, on rencontre des maisons absidiales avec division interne à la base de la partie en demi-cercle. Pas de rue, pas de rempart. Une enceinte curviligne avec chambre rectangulaire au centre a été construite au bord du point d'eau qu'elle incorpore peut-être dans son circuit. Cette enceinte, premier témoignage certain d'un temple, va se perpétuer sur ce même emplacement, avec bien des modifications, certes, jusqu'au temps des Perses. Aires empierrées pour le travail, moulins plats, mortiers, foyers en plein air abondent. L'outillage lithique est une dégénérescence de celui du dernier néolithique. Cependant deux types nou-



721. — Énéolithique. — 1. Restes d'habitations (Byblos). — 2. Sépulture en jarre (Byblos). — 3. Jarre funéraire au volet pariétal découpé par piquetage (Byblos). — 4. Ossuaire en forme de grenier (Hudheira, Palestine). — 5. Empreintes de matrices sur de grandes jarres (Byblos). — 6. Ivoires provenant de Byblos (en haut), de Bersabée (en bas).

722. — Période pré-amorite. — 1. Haches et ciseau de bronze provenant du temple de la Baalat Gebal (Byblos). — 2. Cylindres de la première installation urbaine (Byblos). — 3. Empreintes sur poterie de l'installation urbaine développée (Byblos). — 4. Fragments et vase d'albâtre aux noms de Khaskhemoui, Chéops, Pépi II (Byblos). — 5. Prise d'une forteresse asiatique racontée par l'iconographie narrative (Deshashé, Moyenne Égypte).

veaux apparaissent : le tranchet en queue d'aronde dit de Minet Dahlieh (près Beyrouth) dès l'énéolithique ancien et le grand racloir en éventail taillé dans le silex en plaquette, en usage dès la fin de cette époque et au début de l'âge du Bronze. La lame à deux tranchants parallèles, dite cananéenne, se répand; elle sera encore fabriquée deux millénaires plus tard.

La poterie évolue et va se stabiliser dans des formes qui dureront près d'un demi-millénaire. Celles-ci sont en grande partie des combinaisons du pot de forme globulaire à col évasé, semblable à celle du signe égyptien *nw*. Les grandes jarres à grain sont extrêmement nombreuses et de dimensions remarquables. Elles atteignent souvent 1 m 40 de hauteur et peuvent s'élever jusqu'à 1 m 87. Ces grands réceptacles n'existaient pas au néolithique, car l'agriculture n'était pas assez avancée et l'homme pas assez sédentaire, ni plus tard, car l'organisation urbaine a dû grouper les dépôts de grains hors de la ville.

Les morts sont enterrés dans le village. Sauf rarissimes exceptions, ils reposent dans de grandes jarres domestiques (fig. 721, n. 2), pansues et à embouchure agrandie dans la première phase; plus tard ouvertes latéralement par piquetage périphérique (fig. 721, n. 3). Le mobilier funéraire de base consiste ordinairement en une cruche, un pot, une jatte : c'est le service d'un homme qui ne quitte pas son village. Un tel mode de sépulture ne se conçoit que si l'homme mort est assimilé au grain qui meurt et renaît. A Hazor, près Tell Aviv, et à Khudeïra, dans la plaine de Saron, on a mis au jour des ossuaires en forme de grenier (fig. 721, n. 4), où les morts étaient sensés suivre l'évolution vitale du grain. On est là dans les mêmes circuits mentaux qu'avec les rites osiriens d'Égypte, ceux de Tammuz et d'Adonis en Syrie.

Marque de civilisation déjà avancée, le sceau à signes graphiques est en usage. On en retrouve les empreintes sur les anses des grandes jarres à grain de la fin de l'énéolithique (fig. 721, n. 5). La parure se complique. Aux disques de cornaline d'autrefois on joint ceux en coquille d'œuf d'autruche et en calcaire bitumineux, la perle globulaire, qui est souvent en argent, parfois en or. Résilles de disques découpés dans des coquilles de *dentalia* et bandeaux frontaux d'argent enrichissent la coiffure. L'anneau fait son apparition, presque toujours en argent; une fois en or avec chaton de cornaline. Le casse-tête néolithique sphéroïde est devenu ovoïde. Des figurines sont travaillées dans l'os et dans l'ivoire (fig. 721, n. 6).

Sur cette large base d'information, des corrélations s'établissent. L'énéolithique giblite s'aligne sur Warqa V en Mésopotamie et sur Négadha II en Égypte. Ses maisons absidiales des couches supérieures se retrouvent à Megiddo IV (ancienne numérotation stratigraphique) et à Beisan XVI, à Meser, au sud de Megiddo, associées avec un type céramique caractéristique à surface grise polie, la *grey burnished ware* de la culture dite d'Esdrelon. Cette industrie céramique est donc synchrone de la poterie énéolithique de Byblos à sa fin. Une autre maison absidiale mise au jour à Jéricho VII ne doit pas être écartée de ce plan chronologique. Dans la région de Bersabée, une installation importante avec logis souterrains a livré des instruments de cuivre et d'impressionnantes statuettes d'ivoire qui s'apparentent à celles de Negadah I en Égypte. Cette installation relèverait donc des premiers temps de l'énéolithique. Grâce à l'influence de l'Égypte, la Palestine se trouvait alors en avance sur les pays situés plus au nord.

Avec la Syrie et la Phénicie du Nord, où les recherches dans les couches archéologiques profondes en sont restées à des sondages, les rapprochements sont moins expressifs. La partie inférieure de Hama K et de Tell Djedéidé F qui livre ses premiers outils de cuivre et des coupes carénées appartiennent à cette époque.

Certaines poteries à biberon de la céramique d'Esdrelon découverte à la tête du ouadi Far'ah ont été rapprochées de vases semblables exhumés à Ma'adi, en Égypte, eux-mêmes inspirés de vases mésopotamiens. Des affinités avec l'Égypte et la Mésopotamie se constatent aussi dans l'Énéolithique de Byblos.

L'apparition du métal, du cuivre en particulier, et les connexions qui s'établissent avec l'Égypte et, à un degré moindre, avec la Mésopotamie montrent que la Syrie-Phénicie et la Palestine ne sont plus enfermées dans leurs communautés rurales. Comme l'agriculture aux âges précédents, l'industrie du métal a valorisé certaines régions. Avec les riches gisements de l'Oman et ceux de la région d'Arghana près de Dyarbekir, la Mésopotamie prendra de l'avance dans la production du cuivre, puis du bronze obtenu dès la fin du IV[e] millénaire. L'Égypte avec ses médiocres gîtes du Sinaï évoluera moins vite et restera vouée au cuivre jusque sous la XII[e] dynastie. Ce déséquilibre dans la fabrication du produit de base que sera le métal va créer un courant économique, puis culturel, des rives de l'Euphrate à celles du Nil. Ce courant a dû s'établir en doublant la presqu'île arabique avec débarquement à Qosseir dans la mer Rouge. Ce port est le plus proche de la vallée du Nil et le changement dans le régime des vents ne permet pas aux voiliers venant du Sud de pousser au-delà. C'est pour cela que Négadah II, si fortement influencé par la Mésopotamie, se développe initialement en Moyenne Égypte et que la Syrie-Phénicie et Palestine ne reçoivent cette influence qu'atténuée.

Tant que l'homme errait en quête de sa nourriture ou qu'il ne se livrait qu'occasionnellement à la culture de quelques coins de terre, le développement d'un groupe important attaché spécialement à une région était inconcevable. Mais une fois reconnue la valeur foncière d'un territoire, de grandes unités tribales se sont groupées sur des aires de culture ou d'industrie, associant leurs forces pour en assurer la défense. Deux groupes ethniques, en Orient, ont été tôt unifiés : l'Égyptien et le Sumérien. Ces deux peuples vont tenir les deux rôles majeurs sur la scène de l'histoire et leurs pays seront jusqu'au VI[e] s. av. J.-C. les principaux centres de civilisation et de création. Le passage du stade de la cueillette et de la chasse à celui de la production, puis du commerce par la création des surplus, engendrera chez eux une civilisation de même degré, sinon de même technique, avec les variations inhérentes à leur comportement ethnique et aux conditions géographiques de leur environnement. Pressés sur leur fleuve nourricier, dont les régimes n'ont cependant rien de commun, ils aborderont du même pas les mêmes innovations que font surgir les mêmes stades de civilisation, mais leurs démarches intellectuelles, sociales, religieuses seront différentes. De là, chez ces peuples du Proche-Orient ancien, ces parallélismes qui nous frappent et ces différences déconcertantes.

Rien dans la Syrie-Phénicie et Palestine divisées en long et en large ne les orientait vers une semblable destinée; leurs terres arides ou étagées en montagne ne présentait que peu d'intérêt rural, la mer était alors une zone répulsive. La situation changea lorsque les deux grands pays voisins devinrent des centres de civilisation. Une sorte d'osmose s'établit entre eux et les régions intermédiaires prises sous leur mouvance en reçurent mille dons et aussi les contrecoups de leur politique. Ce phénomène donna à celles-ci un rôle et orienta leur destin. Leurs habitants devinrent

intermédiaires, interprètes, courtiers, transporteurs, marins. Autant d'activités qui font vivre d'autrui, priveront ces pays d'originalité foncière, mais en feront un puissant milieu de synthèse et un centre de diffusion.

Ce moment de l'histoire, nous le connaissons : c'est la fin du IV^e^ millénaire av. J.-C. Aucune ville en Phénicie n'est attestée avant cette époque, mais elles vont naître, nombreuses. La configuration géographique du pays déterminera l'itinéraire des voies commerciales et par suite l'emplacement des villes qui en vivront. Ce départ de la Syrie-Phénicie et Palestine dans leur vocation commerciale est important et nous devons en préciser les conditions.

Le commerce entre l'Égypte et la Mésopotamie doit disposer de la mer ou de la côte jusqu'au point où les itinéraires s'y raccordent pour atteindre la steppe syrienne. Celle-ci devant être franchie dans sa moindre largeur, l'oasis de Palmyre se révélera comme la latitude la plus méridionale de sa traversée. Le commerce égypto-mésopotamien longera donc la côte en venant du Delta et ne se dirigera vers l'est qu'à partir du Carmel. La descente sur Beisan sera la première voie de pénétration dans l'intérieur syrien. Cet itinéraire exclut la Palestine intérieure des bénéfices de ce trafic, de là sa pauvreté. En revanche, toute la côte méditerranéenne en vivra ainsi que la lisière syrienne du désert. Celle-là aura ses ports d'où s'élanceront ses caravelles, celle-ci ses villes continentales d'où partiront les caravanes. Entre elles la liaison à travers la chaîne sub-côtière et l'Anti-Liban s'établira par les passages entre les massifs que nous avons mentionnés plus haut. Ce canevas routier sera la base de l'implantation des villes. Villes de la côte où l'eau abonde, serrées à une trentaine de kilomètres l'une de l'autre, beaucoup plus espacées et à base rurale plus large dans les terres sèches de l'intérieur; sans ville importante sur les chemins intermédiaires, hormis des bourgs ruraux et les gîtes d'étapes nécessaires. A ces deux fronts de villes commerciales orientés l'un vers l'Égypte, l'autre vers la Mésopotamie, s'en ajoute un troisième tourné vers l'Anatolie. Là nous trouverons de petites villes disséminées entre la Méditerranée et l'Euphrate, où l'importance rurale se combinera avec l'intérêt stratégique et le commerce. Ces trois fronts subiront fortement l'influence des pays auxquels ils font face. Et cette influence déterminera le fil rouge des plans de fracture qui divisera la Syrie-Phénicie et Palestine tout au long de leur histoire.

Les pays syro-phénicien et palestinien furent donc la terre de connexion entre le monde des Égyptiens et celui des Mésopotamiens, puis entre les peuples que ceux-ci soumirent ou qui les asservirent, ensuite entre les mondes grec puis romain et l'Asie antérieure. Leur prospérité sera à la mesure de leur commerce et de leur habileté. Le Phénicien aura un avantage sur le Syrien, il trafiquera par terre et par mer. A cette double industrie il se livrera sans réserve et exploitera à l'extrême les possibilités que lui donneront ses zones de trafic. La côte phénicienne est mal équipée naturellement, sans havres profonds et les vents n'y sont pas favorables à la navigation : il y créera des ports nombreux. C'était un pays de pestilence avec des eaux stagnantes sur les côtes basses et des marais dans la dépression médiane : il y fondera de grandes et nombreuses villes : Antioche, Apamée, qui étaient des sites de la plus haute insalubrité, furent en leur temps des métropoles. C'était une terre de topographie et d'hydrologie difficiles : il n'en est pas qui auront plus de voies importantes. Mers, montagnes et déserts étaient des zones de pillage : nulle part on ne voyagera tant, on ne transportera tant de marchandises. Les ressources naturelles étaient peu importantes, les aires de culture restreintes; nulle part on ne trafiquera tant de tout et pour tous. Mais vivre d'autrui rend sensible à la conjoncture étrangère. Les circuits commerciaux coupés ou déviés, c'est le marasme économique et la misère à son comble. Il faudra toute la souplesse des Phéniciens pour s'en accommoder.

VII. La Phénicie avant la conquête amorite (3100-2150). — Dès la fin du IV^e^ millénaire, les Phéniciens sortis de l'âge de la pierre se trouvent engagés dans un monde nouveau. A l'Est, la Mésopotamie est entrée dans l'ère commerciale et la vie urbaine. L'écriture y a vu le jour : c'est l'indice d'un besoin social dans une civilisation déjà évoluée. Au Sud-Est, l'Égypte a fait son unité et, peu après la Mésopotamie, a créé son propre système hiéroglyphique. Ces deux grandes masses de population ne s'ignoraient pas (voir *supra*, 1154), mais la création de grands circuits commerciaux établira entre elles une liaison plus serrée et plus constante. A la faveur d'une prospérité grandissante, ces pays connaîtront des besoins nouveaux et le jeu des productions complémentaires animera les circuits d'affaires. A ce jeu, la Syrie-Phénicie et Palestine participeront comme intermédiaires et la Phénicie aussi à titre de marchand, car elle dispose d'un produit de base : les bois d'œuvre de ses montagnes. Les pays du Nord l'achemineront par l'Euphrate, ceux du Sud par la mer et le Nil.

Ces temps nouveaux se manifestent nettement dans les installations qui vont se succéder à Byblos après l'Énéolithique. Le premier réseau de constructions n'est pas encore d'aspect urbain. Les logis rappellent le plan des maisons absidiales antérieures : ils sont de plan rectangulaire avec parfois une division au tiers. La couverture était comme précédemment en matériaux flexibles, tombant maintenant en deux versants d'une poutre faîtière. Celle-ci n'était soutenue que par deux poteaux axiaux dont on retrouve les bases de pierre. Ces toits à double pente apparaissent déjà à la fin de l'énéolithique dans les ossuaires en forme de grenier de la plaine de Saron (ci-dessus, col. 1153). Les logis sont serrés à l'intérieur d'enceintes à peu près rectangulaires. Abritaient-elles des collectivités familiales ou des groupes se mettant en défense dans des enclos? On ne sait. Une enceinte ovale entourant une cella remplace l'enceinte sacrée de l'installation précédente. Ces bâtiments ont peu duré, ils montrent peu de réfections et ne s'étendent pas sur toute l'aire du tertre. La poterie énéolithique est remplacée par la céramique à pâte fine et surface rouge ou sombre dite « métallique » à cause de sa sonorité, que l'on voit répandue subitement dans toute la Phénicie et en Palestine et durer jusque vers la fin du III^e^ millénaire. Sa première apparition dans les gisements giblites permet de la rattacher chronologiquement avec la I^re^ dynastie d'Égypte, car des cruches à long col, identiques à celles de Byblos, ont été trouvées dans des tombes de Saqqara. Ces cruches servaient à exporter de l'huile de Phénicie. Les connexions céramiques mettent cette installation de Byblos en synchronisme avec Beisan XV, qui suit la couche des logis en abside, Megiddo XIX, la couche supérieure de Hama K, Tell Djedéidé G. 'Ay, au nord de Jérusalem, comme Byblos, a donné de nombreux objets venus de l'Égypte proto-dynastique. La métallurgie est en grand progrès : la hache du charpentier, le ciseau étroit du carrier (fig. 722, n. 1) sont apparus; on a recueilli à Byblos, à Megiddo, à Tell Hési de fortes têtes d'épieu triangulaires à soie repliée du bout et travaillées par martelage. A Tell Djedéidé apparaît la première statuette de cuivre. L'Égypte se préoccupe déjà de la Palestine méridionale. Le roi Djer, le troisième de la I^re^ dynastie,

y aurait fait campagne d'après un fragment de la Pierre de Palerme. Ses successeurs interviennent au Sinaï pour le contrôle des mines de cuivre et des gisements de turquoise. Vers cette époque, les cylindres mésopotamiens de Djemdet Nasr arrivent jusqu'en Égypte et y sont imités. C'est l'indice qu'une connexion commerciale suivie est établie entre l'Euphrate et les rives du Nil.

Dans l'installation qui suit, nous trouvons au contraire tous les caractères d'un réseau de ville organisée. Le logis monocellulaire disparaît pour faire place à des habitations à cellules multiples. Elle se pressent les unes contre les autres sur les rives de ruelles étroites, qui désormais marqueront pour des siècles, quelques-unes jusqu'à l'époque romaine, le tracé urbain. L'architecture est de composition délicate, aux murs fins. Aux deux bases axiales des logis de l'état précédent succède une ordonnance de bases médianes et de bases placées au pied des longs murs latéraux, les angles restant toujours libres. Les sanctuaires se multiplient. Ce sont de petites cella carrées avec antes prolongeant en façade les côtés et une cour : rien de monumental. L'enceinte ovale entrevue précédemment se développe selon son économie particulière. L'installation a duré, car un bon nombre de logis ont été l'objet de reprises avec des changements dans la technique de la maçonnerie. Le canevas serré des constructions révèle les servitudes d'un rempart, retrouvé en partie. On n'enterre plus dans la ville; aucun squelette n'a été exhumé au cours des fouilles postérieurement à l'Énéolithique, démenti à la légende des sacrifices d'enfants chez les Phéniciens d'Asie. La céramique ne diffère pas de celle de l'installation précédente. Le cylindre apparaît, à l'imitation des usages mésopotamiens. Il est en os, très allongé, avec bélière de suspension à une extrémité, et s'orne d'animaux traités dans un style à demi-stylisé, d'un grand effet (fig. 722, n. 2).

Le grand nombre de fûts mis en œuvre dans les constructions, l'emploi de la grande hache pour les abattre sur pied et de la tête d'épieu pour lutter contre les animaux lourds à l'attaque montrent que l'homme s'est emparé de la forêt. C'est vers cette époque que doivent se placer les premières exportations de bois phénicien vers l'Égypte et le début des relations vraiment actives entre les deux pays.

Les Égyptiens n'avancèrent que peu à peu le long des rivages montagneux de la Phénicie. Byblos était le premier port où ils pouvaient se procurer le bois d'œuvre et peut-être l'argent. A cette fin, ils n'avaient pas besoin d'aller au-delà et il ne semble pas qu'ils y soient allés avant le Moyen Empire. Leurs premiers bateaux de haute mer y furent mis en chantier, d'où le nom de *Kebentiou*, « les giblites », qu'ils leur donnaient. Leur dévotion envers la déesse de Byblos remonte à cette époque. Ils l'assimilaient à Hathor. Un fragment de vase d'albâtre au nom du pharaon Khaskhemoui, retrouvé en surface au-dessus d'un temple que nous savons maintenant avoir appartenu à cette divinité, est un premier témoignage, avant beaucoup d'autres, de la piété des Égyptiens envers elle. Ce fragment permet d'aligner chronologiquement cette installation avec la seconde dynastie d'Égypte et le début de la III^e^. Le sanctuaire de ʿAy en Palestine avec ses vases d'albâtre venus d'Égypte est une fondation à peu près contemporaine; Megiddo XVII, Beisan XII, Jéricho III, Teleilat Ghassoul IV avec un outillage de bronze et sa céramique attardée dans une architecture évoluée, relèvent de ce même temps. Dans le Nord, la partie moyenne de Hama K et Tell Djedéidé H qui a livré une forte tête d'épieu, presque identique à celles de Byblos et de Megiddo, se trouvent sur la même ligne chronologique. Avec l'Égypte, la corrélation s'établit aussi par certains types céramiques recueillis à Saqqarah et en Abydos.

Cette ville de Byblos délicatement construite en murs fins a pu durer un siècle et demi ou deux avant d'être remplacée par une installation nouvelle. Sur des plans à peine modifiés, les murs sont repris en construction massive profondément fondée, qui souvent les enveloppe de sa masse, parfois les double. Les logis ont ainsi la même disposition que dans l'installation précédente, mais avec un espace disponible diminué. La disposition des bases est la même, mais elles sont parfois énormes et toujours profondément fondées. Les pierres sont de gros blocs, le plus souvent de calcaire, taillés à gros éclats. Il n'y a là somme toute qu'un changement de technique. Les bâtiments sont construits en massiveté, pour durer longtemps. Ils gagnèrent peu en confort à la suite de ces innovations, dont on ne voit pas la raison. Elles sont peut-être consécutives aux initiatives du sage égyptien Imhotep qui inaugura en Égypte l'architecture en pierre au début de la III^e^ dynastie. Au cours de ces aménagements, les temples deviennent monumentaux. Celui de Baalat-Gebal est reconstruit sur un plan entièrement nouveau qui rappelle les temples mésopotamiens centrés sur cour du *Early Dynastic 2*. Un autre temple, plus tard consacré à Reshef, est élevé sur les ruines d'une ancienne cella selon un plan qu'il conservera, après deux réfections, jusqu'à la fin de la conquête amorite (fig. 723). L'enceinte sacrée est refaite sur un plan désormais rectangulaire et avec une cella qui suit la disposition de la cella antérieure. Ces trois temples majeurs de Byblos sont répartis autour du point d'eau qui s'ouvre au centre de la ville; celui de Baalat et celui qui sera plus tard consacré à Reshef se font, en outre, face de part et d'autre d'un étang sacré, approfondi à cette époque. Le réseau urbain est devenu dense; les lourds bâtiments laissent peu de place disponible pour la circulation. Sur le front continental de la ville, le rempart initial en gros blocs commencé au temps de l'installation précédente paraît avoir été achevé à la faveur de cette activité architecturale.

Le commerce avec l'Égypte est maintenant attesté par un document écrit. La Pierre de Palerme mentionne l'arrivée en Égypte d'une flotte de quarante bateaux *kebentiou* chargés de bois en provenance de Byblos. Un plateau d'albâtre inscrit en graphie semblable à celle des panneaux de bois de Hési-Ra, des fragments de vases au nom de Chéops et de Mycérinus recueillis dans les strates bouleversés du temple de la Baalat doivent être restitués à cette couche archéologique. Des contacts s'établissent avec la Mésopotamie car des empreintes de cylindres sur l'épaule de jarres, livrant des animaux disposés tête-bêche, sont dues à une influence différée des usages sigillaires de Djemdet Nasr (fig. 722, n. 3).

C'est vers cette époque d'architecture monumentale que l'on pourrait placer, selon Hérodote, la fondation de Tyr et de son temple reportée 2 300 années avant lui. Il s'agit de la Tyr continentale (Tell Reshidiyé), car la ville insulaire ne livre rien qui remonte à cet âge.

En Palestine plusieurs fouilles ont atteint les couches contemporaines de cette installation giblite. Mais avec le seul secours d'une céramique peu différenciée il est difficile de faire la distinction entre ce qui relève de cette époque et de la précédente. Beisan, Ta'anak, Megiddo, Jéricho ont des gisements de cet âge. A Hama, les parties hautes de la couche K peuvent être placées dans le même temps.

A cette installation succèdent peu à peu des habitations nouvelles, de plan et de structure différents. Les pierres, presque toujours le calcaire, sont mieux taillées, les blocs d'angle parfaitement dressés. Les logis

sont constitués par un hall médian ouvrant sur des chambres qui se font face. Autre innovation, les bases pariétales sont disposées désormais à partir des angles et leur nombre est le même que celui de la file médiane, ce qui donne à leur implantation une ordonnance en quinconce. Les fondations sont fortes et, dans les logis les mieux construits, elles débordent ou sont renforcées par une banquette à l'intérieur, laquelle sert d'assiette aux bases pariétales. Les remparts sont entièrement refaits. La porte majeure, au N.-E., ouvrait sur la campagne; une autre, à l'Ouest, descendait au port; au Sud, une poterne permettait de gagner rapidement le rivage.

Le gisement est d'une grande épaisseur et les constructions s'y superposent en deux états. Le premier est un état de transition. Les bâtiments antérieurs exhaussé et de nouvelles bases de poteaux se sont souvent superposées aux anciennes, détail qui révèle une longue période de vie pacifique.

Vers la fin de cette ère de vastes constructions, apparaît subitement un nouveau genre de logis, de plan rectangulaire, monocellulaire, dont les murs présentent des décrochements. Les bases, lorsqu'elles existent, sont implantées en quinconce. Aucune division interne n'est conservée.

Les temples construits à une échelle architecturale au cours de l'époque précédente sont remaniés selon le style nouveau. Celui de la Baalat prend un grand développement qui, dans son plan essentiel, va durer jusqu'à l'époque romaine. A cet état appartiennent des fragments de vases d'albâtre recueillis dans ses décombres bouleversés. Ils sont inscrits au nom du

723. — Byblos. Au premier plan : temple de l'époque pré-amorite. En arrière, à gauche : le temple de Reshef reconstitué (il se trouvait au-dessus du sanctuaire, à droite du temple pré-amorite).

perdurent ou sont repris avec implantation des bases selon le rythme nouveau. On commence aussi à construire dans les espaces disponibles. Les grands temples demeurent et des chapelles en forme de cella avec antes, entrevues précédemment, apparaissent nombreuses. Cet état a peu duré, ses restes ayant été très bouleversés par les puissantes constructions de l'état suivant.

Au cours de ce dernier état, en effet, la plupart des bâtiments sont des constructions nouvelles qui oblitèrent les anciennes, les plus vastes s'y implantant à la place de plusieurs. C'est une époque de plénitude architecturale. Une résidence mesure 33 m de longueur sur 27 m de largeur. Son hall médian, aux parties hautes soutenues par vingt piliers pariétaux et dix selon l'axe, ouvre sur six grandes chambres se faisant face sur ses longs côtés, chambres qui comportaient chacune trois travées de cinq fûts. Cent vingt très gros fûts de bois étaient donc mis en œuvre pour soutenir les superstructures. Les bâtiments solidement construits ayant duré longtemps, leur sol s'est pharaon Kakaj et, en succession continue, à ceux de Dedkara, Ounas, Téti, Pépi I^{er}, Mehtimsaf et Pépi II (V^{e} et VI^{e} dynasties). Cette suite royale ininterrompue atteste la régularité des relations de l'Égypte avec la Phénicie (fig. 722, n. 4).

Les autres sites phéniciens ou syriens n'ont livré que peu de vestiges architecturaux contemporains, parce que les fouilles n'ont pas dégagé ces gisements sur une grande étendue. En rassemblant ce qui nous est accessible, on peut aligner ces deux installations de Byblos sur les couches XII et XI de Beisan, sur Megiddo XVI. Ces sites s'enrichissent, à cette époque, de la belle céramique à engobe orange dite de Khirbet Kerak (site au S.-O. du lac de Tibériade où elle fut trouvée pour la première fois en Palestine), qui est inconnue à Byblos, mais qu'on retrouve à Hama, tout en haut de la couche K, ce qui permet l'alignement chronologique approximatif avec Byblos et aussi le synchronisme avec une partie au moins de la couche H de Tell Djedéidé. La diffusion de cette céramique, originaire des pays de l'Anatolie, témoigne

d'un mouvement commercial ou culturel dans l'intérieur syrien, aux confins de la steppe. La puissance du gisement giblite et sa richesse monumentale révèlent la prospérité croissante de la Phénicie.

Vers cette époque, Sargon d'Accad fait campagne pour toucher à la Méditerranée, s'assurer le bois de la montagne des Cèdres, l'Amanus, l'argent du Taurus et protéger les colonies de marchands babyloniens installés en Cappadoce. Ses rivaux sont éliminés, la langue du pays unifiée. De son côté, dès la Ve dynastie, l'Égypte envoie des expéditions en Palestine et en Phénicie. Les bas-reliefs du temple funéraire de Sahoura narrent le retour d'une de ces expéditions qui eut lieu par mer. Elle rapporte des ours, des cruches fuselées, telles que celles mises au jour à Byblos et en Palestine, des prisonniers qui deviendront des esclaves. Sous la VIe dynastie, Ouni, général de Pépi Ier, procède à une vaste mobilisation et engage cinq campagnes pour châtier les Asiatiques. Dans la dernière, il fait route par mer jusqu'au *Nez de la Gazelle*, le Carmel. Derrière ce promontoire, la plaine d'Esdrelon, riche en céréales, ouvre sur la descente de Beisan et la vallée du Jourdain une voie de passage majeure. La poursuite de l'ennemi s'exerce dans la montagne. Une tombe de Deshashé, en Égypte, nous donne l'image de la prise d'une forteresse cananéenne sous la Ve dynastie. Les péripéties de l'opération sont racontées en détail par le procédé de l'iconographie narrative (fig. 722, n. 5). Le Cananéen ne combat qu'avec une seule arme, l'arc; il est vêtu de la tunique courte, les femmes de la tunique longue. Par ces campagnes en Syrie-Phénicie et Palestine, l'Égypte et la Babylonie, sans se combattre directement, s'affrontent afin de dégager leurs zones de mouvance et s'assurer la fidélité de leurs habitants. Et autant que ces démonstrations armées, l'offrande à la Baalat Gebal de vases d'albâtre par tous les pharaons memphites, sans discontinuité à partir de Dedkara, révèle l'acuité de leurs préoccupations syriennes.

Cette installation giblite, si importante par sa durée et l'ampleur de sa conception, est détruite par un incendie. Le temple de Baalat devient un tas de décombres desquels les nombreux fragments d'albâtre que nous avons signalés sont retirés, les plus récents, aussi les plus nombreux, portant le cartouche de Pépi II. Beaucoup sont éclatés ou calcinés parce qu'ils étaient à l'air libre, visibles au moment du sinistre : ce sont les restes d'une collection de vases précieux constituant le trésor du temple. Un des plus anciens bâtiments monocellulaires et à décrochements pariétaux a subi le même sort et a livré, lui aussi, des fragments d'albâtre au nom de Pépi II. Ces destructions sont donc survenues à la fin du règne de ce pharaon ou peu après, en gros, à partir de 2150 avant notre ère.

La destruction de Byblos au cours du XXIIe s. n'est pas un fait isolé. 'Ay, au nord de Jérusalem, est alors détruite par le feu et ne se relèvera que plus tard, Hazor montre un temps d'abandon, Jéricho met un siècle pour renaître de sa ruine. Ugarit se ranime après une désertion partielle. Ascalon, Tell Beit-Mirsim, Bethel, Beit Shemesh, Tell Djemmeh, Tell Far'ah, peut-être Tell el-Ajjoul et, dans le Nord syrien, Alalah près Antioche, sont fondées vers cette époque. Gezer, Hama et d'autres villes certainement, que les fouilles révèleront, semblent poursuivre leur destin sans interruption appréciable. Ces morts de ville, ces résurrections, ces naissances sont l'indice d'un changement profond dans la structure et l'économie du pays. Un temps est révolu.

Ce temps du IIIe millénaire dans son ensemble est celui d'une grande prospérité. Les tertres de la plaine d'Antioche, de la vallée de l'Oronte, de la basse vallée de l'Éleuthère livrent en abondance de la poterie de cet âge. Marathus-Amrith, Simyra (?) près de l'embouchure du Nahr el-Abrash, les grands tertres de la côte étaient déjà pleins de vie. Batroun, plus au Sud, a deux gisements. Sidon recule jusqu'à l'Énéolithique. Dans l'intérieur syrien jusqu'à l'Euphrate et jusqu'en plein désert, à 100 km au sud-est de Damas, la vie était intense. A son échelle mineure, la Palestine témoigne d'une grande activité rurale. Par l'extension de l'aire habitée, cette époque est comparable aux temps romains et byzantins. A cette large vie rurale, les agglomérations assises sur les circuits du commerce ajoutaient leurs richesses. En revanche, les plateaux en bordure des zones de culture paraissent être occupés par une population marginale, qui nous a laissé les monuments en grandes dalles de pierre connus sous le nom de « mégalithes ».

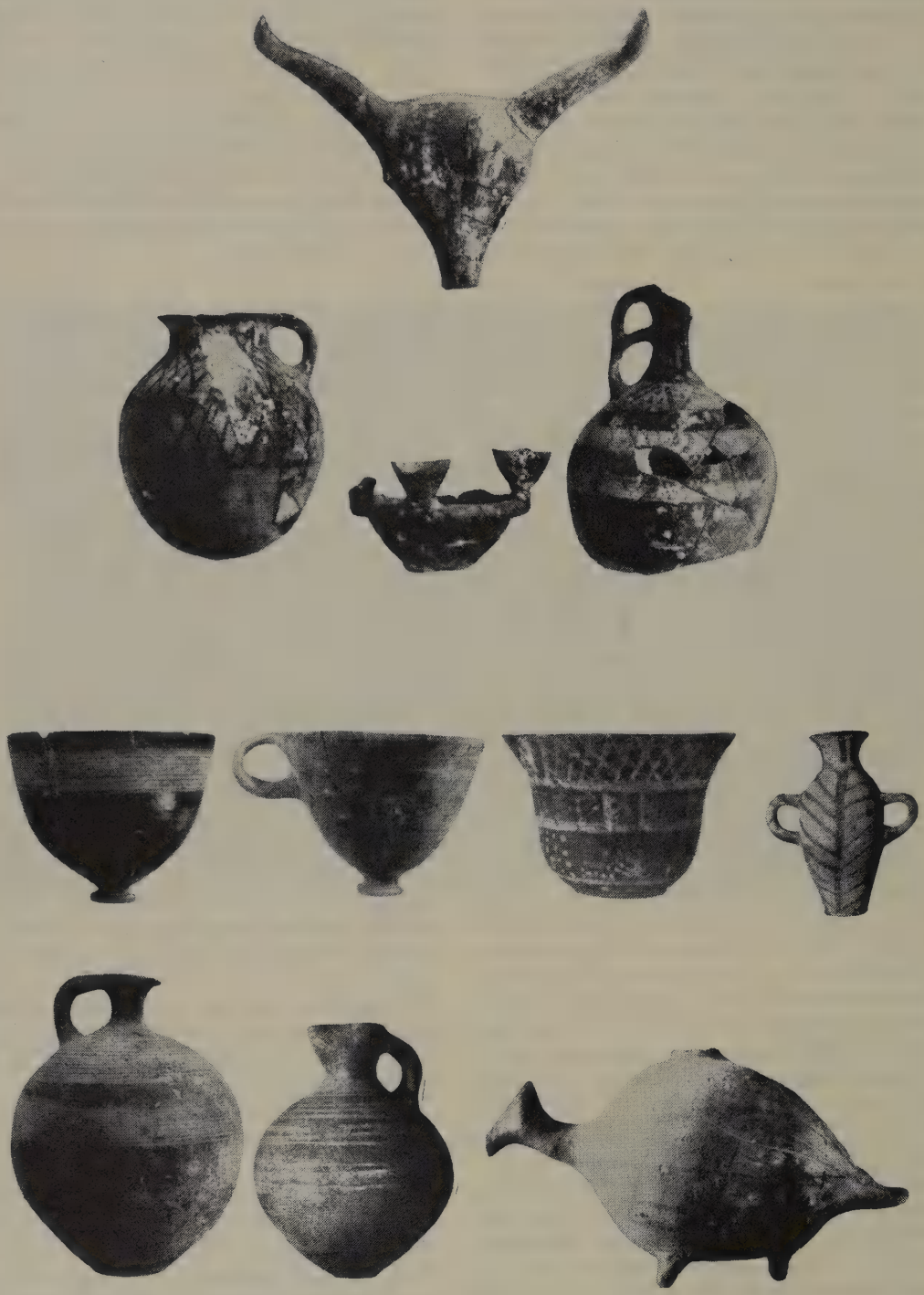
On ignore à peu près tout de la vie religieuse dans ces pays jusqu'à la fin de ce temps. Sans grand fleuve apportant la vie, l'homme tributaire des pluies d'hiver était avant tout soumis au grand dieu qui les lui apportait. Une divinité féminine comme la Baalat-Gebal présidait aux œuvres de fécondité. Peut-être quelque divinité liée au rythme binaire des saisons intervenait-elle dans le panthéon. Ce sont là les divinités élémentaires d'une cosmogonie sèche. La répartition des offrandes aux dieux surprend. Hormis le temple de la Baalat-Gebal, qui en était pourvu, tous les autres temples giblites n'en ont livré aucune.

Quant à la langue en usage, elle relève du sémitique. Onomastique, emprunts et influences révélés par les textes égyptiens et même certains traits de la morphologie fondamentale de la langue en donnent la certitude. La limite de son extension au Nord et à l'Est est difficile à préciser, puisque des noms comme Mari, Balikh, peut-être Alep, ne sont pas de cette famille. Au-delà d'Ugarit, les vocables turcs ne laissent plus rien apparaître de l'onomastique antérieure. La race méditerranéenne dolichocéphale de petite taille attestée dès les temps mésolithiques, déjà mélangée à des éléments brachycéphales à l'Énéolithique, a dû se perpétuer sur la côte avec un développement de ce mélange par suite d'apports venant du Nord. L'intérieur syrien, mieux protégé, devait être, comme il l'est encore aujourd'hui, de race arabique dolichocéphale, de grande taille.

Une tradition rapportée par Justin, sous l'inspiration d'Hérodote, fait venir les Phéniciens de la côte d'Érythrée, c.-à-d. de la mer Rouge ou du golfe Persique, d'où les aurait chassés un tremblement de terre. Pour les temps énéolithiques, l'anthropologie s'oppose à cette origine. Dans les installations qui ont suivi, à Byblos tout au moins, rien ne révèle une rupture d'évolution avant la fin du IIIe millénaire. La céramique dite métallique, brusquement apparue, s'est implantée dans une organisation rurale puis urbaine continue : ce sont des techniciens qui ont imposé leur art, sans doute à la faveur de l'ère commerciale.

VIII. La pénétration amorite (2150-2000). — Le fait majeur qui a mis fin à la brillante civilisation du IIIe millénaire et orienté la Syrie-Phénicie et Palestine vers des destinées nouvelles est la conquête amorite. Il faut donner à cet événement l'importance que nous accordons à la conquête du monde gallo-romain par les Francs ou à l'irruption des cavaliers d'Allah dans les terres byzantines.

Les Amorites, pour les Babyloniens *les gens de l'Ouest*, étaient des populations en mouvance dans les steppes entre l'Euphrate et la Syrie. Tribus fortes et actives, quelques-unes n'étaient peut-être déjà plus qu'à demi-nomades. Ils faisaient pression sur les terres cultivées des sédentaires. Ils sont mentionnés dans les documents cunéiformes dès le XXIIe s. (textes d'Ur). Leurs rapports avec la Syrie apparaissent avec



724. — Poteries du temps de la pénétration amorite (Byblos).

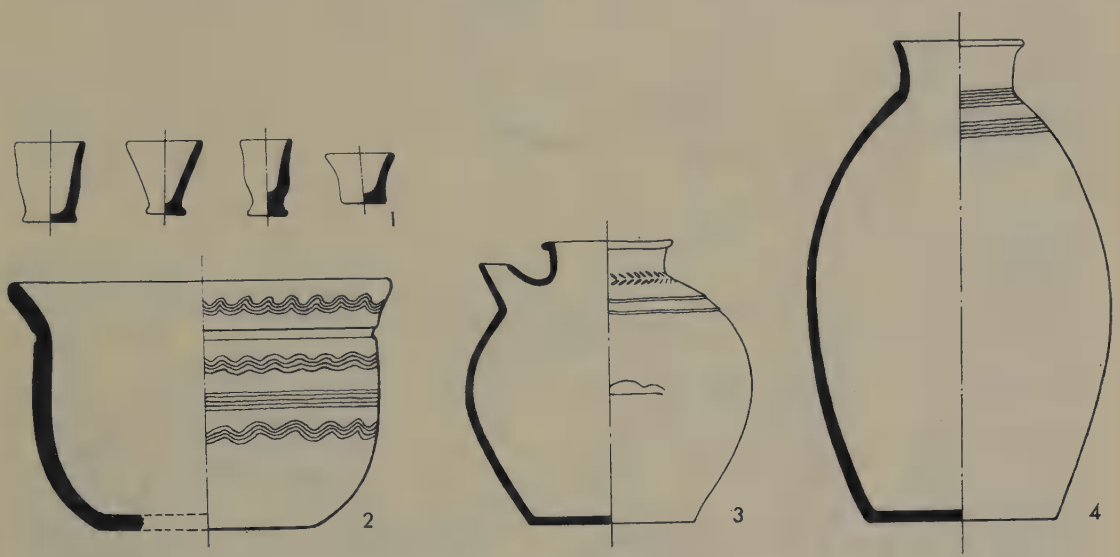
la mention des Benê-Yamina et des Benê-Sim'âl dans les textes de Mari, où leur activité paraît déjà ancienne et fort turbulente. Pour s'en défendre, l'avant-dernier roi de la IIIe dynastie d'Ur organise une ligne de surveillance, « le mur contre Tidnum », c.-à-d. l'Amorite, vers 2100 en chronologie moyenne (Siderski, Thureau-Dangin).

Vers le même temps, l'Égypte doit faire face aux incursions des nomades qui menacent le Delta. Dès la VIe dynastie, ils s'infiltrent et sous la XIIe le pharaon Amenemhat Ier est encore amené, en l'an 24 de son règne, vers 1967, à les contenir par une ligne de fortins, « le mur du prince ».

On constate ainsi de toutes parts dans les derniers siècles du IIIe millénaire une forte activité des populations nomades de Syrie qui cherchent à forcer les frontières de leurs voisins sédentaires. Cette pression est un phénomène périodique dans les lisières du désert syrien. Le nomade prolifère vite, mais ses pauvres ressources alimentaires n'augmentent pas. Lorsqu'il y a excès de population, l'exode devient inévitable sous forme d'infiltration dans les campagnes, les villes ne pouvant être atteintes que sous le coup d'une irruption violente.

Après l'incendie qui ruina Byblos vers la fin de la VIe dynastie d'Égypte, il n'y eut pas d'arrêt dans la vie de la cité. Les bâtiments, notamment les temples qui s'enrichissent dès lors de nombreux godets rituels, sont repris sur leur plan ancien et ceux, rares, qui n'ont pas été touchés par le feu continuent à servir. Mais de nombreuses constructions nouvelles s'élèvent et toutes sont du type monocellulaire à décrochements pariétaux, comme celles qui commençaient à apparaître à la fin de l'installation précédente (*supra*, col. 1160). Sans division intérieure, ces logis ne sont pas ordonnés sur des rues mais disséminés sans ordre et avec des orientations discordantes. Leur groupement ne constitue plus un canevas urbain. A cette transformation majeure de l'architecture correspond un changement radical dans la céramique. Les vases lourds d'autrefois perdurent, mais brusquement apparaissent des gobelets, des coupes à anses avec pied en bouton et de gros pichets ornés de lignes spirales blanches. La vaisselle fine présente un engobe rouge ou brun, parfois avec des zones réservées. Une partie de cette céramique vient de l'Est. Elle abonde dans la région de Hama et surtout de Qatna, comme aussi au débouché sur la mer de la basse vallée de l'Éleuthère, à Marathus-Amrith particulièrement (fig. 724 et 725).

Un fragment de syllabaire cunéiforme et un cylindre de lapis-lazuli un peu plus tardif sont les documents qui éclairent le mieux la position dans le temps de cette couche archéologique : le temps de la IIIe dynastie d'Ur. L'installation qu'elle représente a peu duré : un siècle et demi tout au plus, car le gisement est faible et les constructions ne présentent pas de reprises. Elle fut bientôt détruite par un nouvel incendie dont les traces s'observent presque partout, mais qui fut particulièrement intense, cette fois, dans la porte N.-E. des remparts et dans le temple que nous allons voir bientôt consacré à Reshef.

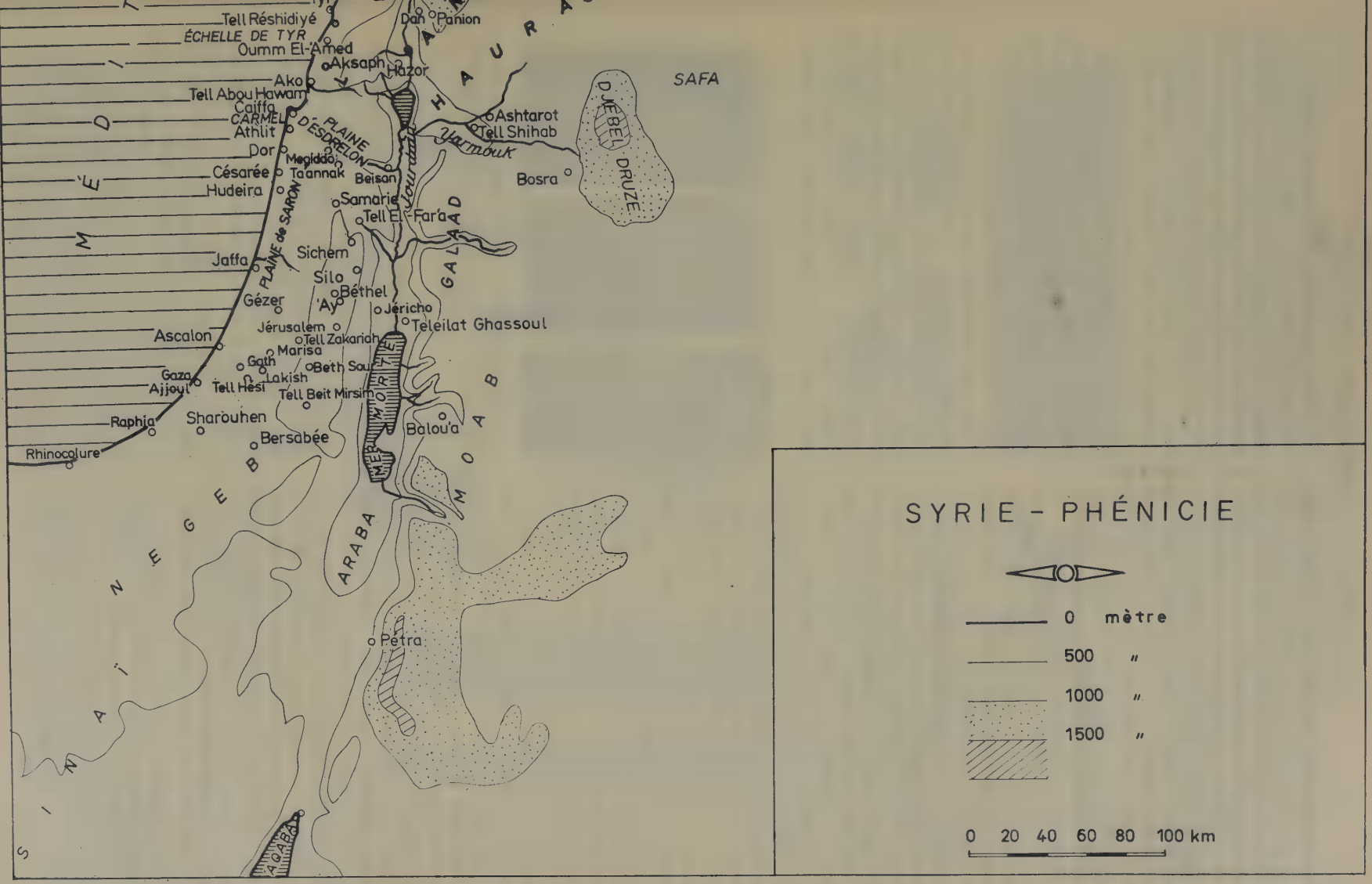


725. — Poteries du temps de la pénétration amorite. — 1. Byblos. — 2. Jéricho. — 3. Tell Ajjoul. — 4. Tell Douweir (Palestine).

Cette époque, en général représentée par des couches archéologiques pauvres et souvent bouleversées, est mal documentée. Mais, par les particularités de sa céramique brusquement adoptée, des synchronismes précis peuvent s'établir avec Hama J, Tell Djedéidé I et J, quelques tombes de la région de Homs, de Karkemish et de Til Barsib sur l'Euphrate, avec les couches basses d'Ugarit II. Dans le Sud, la situation est moins claire. La couche H de Tell Beit Mirsim, un gisement de Jéricho mis récemment en bonne place chronologique sont les parallélismes majeurs qui se peuvent établir. Située hors des circuits commerciaux, la Palestine stagne et ne se relèvera que lentement après les destructions qui ont mis fin à la civilisation du IIIe millénaire. En Transjordanie, en revanche, on constaterait un habitat prospère du XXIIIe s. à la fin du XIXe. Cette région en lisière désertique a pu être une étape dans l'avance amorite.

Cette pression des nomades et semi-nomades sur le front désertique des terres cultivées, de la mer Rouge au golfe Persique, révèle l'ampleur de leur migration. A la fin de cette ère tumultueuse, Ur succombe vers 2072 sous les coups des Amorites, entraînant la fin de la civilisation vivante de Sumer.

Dyarbekir
Tigre
Marash
Portes de Cilicie
Mts DOSHROÈNE
Mts DE MYGDONIE
Karatépé
Portes de l'Amanus
Sendjirli
Biredjik
Tarse
Issus
Mersine
Karkémish
Harran
Tell Halaf
Cyrrhus
Til Barsib
Alexandrette
Portes de Syrie
Myriandus
Beilan
'Ayin Dara
Arpad
Wasuggani
RAS EL-KHANZIR
Alalah
Antioche
Alep
Séleucie
El Mina
CASIUS
Raqqa
Qarqar
Ugarit
RAS SHAMRA
Apamée
Laodicée
Banyas
Sheizar
Hama
Sélémiyé
Arvad
Marathus-Amrith
Qatna
Simyra
Émèse(Homs)
Doura-Europos
Mari
Palmyre
Qadesh
Akkar
Orthosia
Tripoli
THEOUPROSOPON
Batroun
Sadad
Byblos
Antélias
Baalbek


Tell Réshidiyé
ÉCHELLE DE TYR
Oumm El-Amed
Aksaph
Hazor
Dan
Panion
Ako
Tell Abou Hawam
Caiffa
CARMEL
Athlit
Dor
Césarée
Hudeira
Megiddo
Taannak
Beisan
PLAINE D'ESDRELON
PLAINE de SARON
Jourdain
Yarmouk
Ashtarot
Tell Shihab
Bosra
DJEBEL DRUZE
SAFA
HAURAN
Samarie
Tell El-Fara
Jaffa
Sichem
Silo
Béthel
'Ay
Gézer
Jéricho
Teleilat Ghassoul
Jérusalem
Tell Zakariah
Ascalon
Marisa
Gath
Beth Sour
Gaza
Ajjoul
Tell Hesi
Lakish
Tell Beit Mirsim
Raphia
Sharouhen
Bersabée
Rhinocolure
Balou'a
Petra
GALAAD
MOAB
ARABA
NEGEB
SINAI
AQABA
SYRIE - PHÉNICIE
0 mètre
500 "
1000 "
1500 "
0 20 40 60 80 100 km

En Égypte, un siècle plus tard, Pharaon doit faire face à une pression exceptionnelle (*supra*, col. 1165), mais l'union des deux couronnes est sa sauvegarde. La Syrie-Phénicie et la Palestine, pays sans unité, sont fortement transformées par la conquête amorite. Avec cet apport de population, une nouvelle civilisation y est en gestation, le pays est grand ouvert aux souffles de l'Orient, de la Mésopotamie en particulier, et il se trouve renforcé dans son potentiel sémitique. On peut se demander si la tradition rapportée par Justin faisant venir les Phéniciens du golfe Persique ne se rapporte pas à cette migration orientale. Cette époque confuse de transition et d'immigration violente correspond à la première époque intermédiaire de l'histoire de l'Égypte.

IX. Le temps des Amorites (2000-1725). — Avec l'époque qui suit, nous atteignons un moment de l'histoire aux termes mieux marqués, les documents à notre disposition sont plus nombreux et surtout les sources écrites apparaissent.

L'installation des Amorites en Syrie-Phénicie et Palestine se place vers le début du XX^e^ s. ou un peu avant. Mais quelques décades seront encore nécessaires pour que la stabilité dans l'ordre nouveau se trouve établie, la vie urbaine organisée. Il faut toujours du temps aux envahisseurs nomades pour instaurer dans les terres soumises l'ordre de leur nom. Ce nom se répandra de l'Amanus au Sinaï et depuis la Méditerranée jusqu'au-delà de l'Euphrate.

Les textes de Mari et les plus anciennes tablettes d'Alalah, sur la rive droite du bas Oronte, confirment cette ubiquité des Amorites au XIX^e^ s. et au début du XVIII^e^. Une dynastie amorite va tenir le pouvoir à Babylone pendant trois cents ans. Comme Isin, Larsa, Eshnunah, Sippar, Kazallu, Assur, Harran, en Mésopotamie, Alep, Alalah, Mari, Byblos, Qatna vont avoir à leur tête des princes amorites. Des textes d'exécration de la première moitié du XIX^e^ s. trouvés en Égypte montrent les princes amorites de Palestine et de la Syrie méridionale préoccuper les Égyptiens qui les redoutent et les combattent avec les armes de la magie. Les textes les plus anciens représentent le pays à l'état encore tribal, les plus récents le montrent organisé en principautés plus ou moins fédérées. Ils livrent le nom de ces princes, des tribus et des villes qui étaient les capitales régionales. Senousrit II fera campagne jusqu'à Sichem pour affirmer son autorité dans la région.

Dans cette fraternité amorite il convient d'incorporer, outre celle des Benê-Sim'âl qu'on retrouvera plus tard dans la région de Sendjirli, celle des deux clans célèbres des Térachites et des Benê-Yamina. Des exégètes bibliques refusent l'arrivée des premiers en Canaan dès cette époque reculée et l'identification des seconds avec la tribu de Benjamin que les textes bibliques signaleront plus tard. Leurs raisons ne sont guère décisives. La descente d'Abraham en Canaan, en particulier, subit toujours l'hypothèque de l'identification reconnue fausse d'Amraphel avec Hammurapi de Babylone et des mesures de temps des récits patriarcaux, mesures visiblement erronées. Genèse, XIV, qui se réfère à la geste des patriarches, est un *midrash* de rédaction aramaïsante. Le XX^e^ s. est la date la plus basse qu'on puisse attribuer à cette migration.

Cette histoire de la mise en place des Amorites en Syrie-Phénicie et Palestine se relit dans l'évolution archéologique. Immédiatement après la destruction de l'installation précédente, la vie reprend active à Byblos. Des bâtiments continuent à servir, d'autres sont refaits, on construit peu à neuf. Les temples sont ouverts au culte avec le minimum de transformations exigées par les nouveaux rituels. Deux sanctuaires sont remarquables par les hautes pierres levées dans leur cour (*maṣṣebôth*). Le mieux conservé faisait pendant à celui de la Baalat-Gebal sur le bord oriental de l'étang sacré. Il s'était déjà enrichi à l'époque précédente d'un petit obélisque dressé à l'entrée de son *ḥaram* et d'un autre fort petit dans sa cella principale. Il en reçoit maintenant un grand nombre pressés autour de sa cella unique, à laquelle on accède par un escalier frontal. A part cette transformation importante au point de vue religieux mais minime eu égard à l'étendue du bâtiment, rien n'est changé des anciennes dispositions : murs d'enceinte, dépendances, cours continuent à servir tels qu'ils étaient précédemment. Cet état correspond à un temps d'adaptation. La construction est pauvre, l'occupation de Byblos clairsemée. Les temples ne reçoivent pas encore d'offrandes de prix, ce qui révèle un état social ou une pauvreté les excluant. Seuls les godets rituels s'y trouvent de nouveau en grand nombre.

Dans un deuxième état, la cella du temple est remaniée, l'escalier frontal est remplacé par une pro-cella et reporté en avant de celle-ci. C'est alors que ce temple, que nous savons être maintenant consacré à Reshef, s'enrichit d'offrandes précieuses serrées sous le sol de la pro-cella au moment de sa construction au temps de Senousrit III de la XII^e^ dynastie (1887-1841) ou présentées par la suite puis serrées dans des jarres pour être enfouies dans les cours, constituant ainsi le trésor caché du sanctuaire (fig. 726). Un des obélis-

726. — Époque amorite. Dépôt d'offrandes dégagé dans le sol d'un temple (Byblos). Au centre, la jarre au moment de la trouvaille; à droite, la jarre ouverte; à gauche, la jarre reconstituée.

ques dressés dans la cour livre le nom d'un prince de Byblos, Abi-Shemou, probablement le contemporain d'Amenemhat III (1840-1792).

Si, grâce aux fouilles, les temples de cette époque commencent à être connus, les divinités le sont encore peu et le rituel reste ignoré. La Baalat-Gebal, Adad, Reshef à Byblos, Nin-Egal à Qatna, 'Anat, El, Shamash ailleurs, étaient des divinités de large audience. Dagan, Ishtar ne nous apparaissent que plus tard, mais ils ont dû se répandre dans le pays dès la conquête amorite.

Les constructions, à Byblos, deviennent plus soignées, les remparts sont remaniés et un glacis construit en avant de ceux du millénaire précédent. La céramique s'est transformée. L'amphore ovoïde fait son apparition pour durer encore aujourd'hui, le pichet à fond pointu devient courant et s'habille parfois d'un fin engobe rouge. De riches particuliers se font enterrer dans des caveaux creusés dans la falaise qui supporte la ville. Les grands hypogées royaux sont forés à l'intérieur de l'agglomération et pourvus d'un riche mobilier funéraire (fig. 727). Le nom du prince Abi-Shemou

reparaît gravé sur une harpé recueillie dans le tombeau de son fils Yp-shemou-abi, lequel est contemporain d'Amenemhat IV (1790-1782). Un autre tombeau a livré le nom d'un deuxième prince du nom d'Abi-Shemou. Une stèle du temps de Khasehemra Neferhotep livre le nom du roi Yantin. Ces noms apparentés à ceux de la première dynastie babylonienne révèlent l'origine amorite de cette famille régnante.

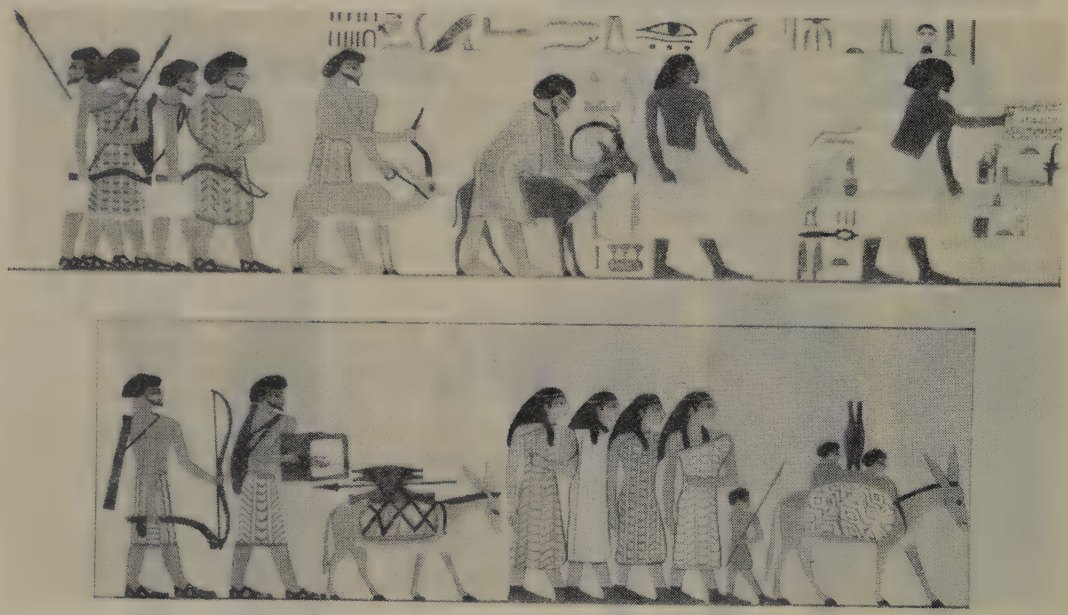
Damas, Qatna, Hama, Alep sont déjà à leur rang de primauté. Cette civilisation urbaine alimentée par des circuits d'affaires met en solidarité les pays voisins d'Égypte et de Mésopotamie. L'Égypte, la moins touchée par la migration des Amorites, les accueille à titre d'ouvriers ou de mercenaires qui arrivent à se hausser à des charges supérieures. A l'appel des centres urbains répond l'exode des régions peu favorisées. C'est le temps où la Transjordanie perd une partie

727. — Époque amorite. Byblos. En haut, à gauche, armes en or du Temple aux obélisques; à droite, harpé du roi Yp-shemou-abi. En bas, armes courantes.

Hormis le matériel architectural et céramique, les documents attribuables au XX^e^ s. manquent. Il est certain que ces pays n'étaient pas encore revenus en prospérité. En revanche, dès le XIX^e^ s. et jusque vers 1750, il s'y manifeste une civilisation très avancée, culturelle et artistique, et un développement économique intense. Par les textes d'exécration cités plus haut, nous connaissons pour la première fois des noms de villes de l'histoire biblique : Ako, Aksaph, Apheq, Ashtarot, Beth-Shemesh, Hazor, Jérusalem, Laïsh au pied de l'Hermon, Siméon, Tyr, la Beqa', la Damascène. Plus au Nord, les villes animent toute la côte : Sidon, Berythus, Byblos, 'Arqa, Orthosia, Simyra, Aradus et Marathus, Ugarit. Sur la lisière désertique, de sa population sédentaire attirée par la rumeur des villes et retourne au nomadisme.

Le commerce met en relation la Phénicie avec le Caucase; la Crète, l'Égypte et la Babylonie y connectent leurs circuits. L'art de l'orfèvrerie crée des combinaisons qui lui sont propres. Le cloisonné est mis en œuvre par les artisans de Byblos. Le travail du bronze produit des œuvres variées. L'or abonde dans les temples et les hypogées royaux de Byblos, finement ouvré avec la combinaison spécifiquement phénicienne du filigrane et du grènetis. L'armement atteint à des pièces efficaces et d'une grande finesse, à la hache brutale s'ajoute la fine épée. Poignards, dagues fines, têtes de lance aux nervures délicates, la hache

fenestrée semi-circulaire pourvoyaient à l'équipement des soldats (fig. 727). Avec le fort épieu on pouvait lutter contre les animaux lourds. Hache plate, herminette, scie et ciseau sont les outils du menuisier. La pierre se prête à des œuvres de grande habileté technique, comme on le voit dans les sarcophages royaux de Byblos, l'obsidienne est tournée ou équarrie comme le serait un bois fin. Hommes et dieux sont coulés en bronze avec une habileté qui n'a rien à envier aux ouvrages égyptiens. Le Phénicien se révèle surtout un animalier attentif à exprimer le mouvement de la force ou de la souplesse et la vie au repos. Des sables du Négeb au piémont de l'Amanus, l'homme bien outillé exploite librement le bois et la pierre. La variété des habitations privées est grande, car la nature du terrain et le boisement déterminent le mode de construction. Le plan habituel est le logis centré sur



728. — Caravane de Sémites pénétrant en Égypte (fresque de Beni-Hassan).

une cour avec une seule communication avec l'extérieur. Partout sur la côte de Phénicie, on utilise la pierre sableuse provenant des dunes côtières consolidées, exceptionnellement le calcaire. Le rôle du bois était important, surtout dans la région de l'Amanus où on liernait les murs. La couverture des maisons en terrasses n'était pas aussi générale qu'on le croit. A Byblos, les premiers rouleaux de pierre pour damer les terres de couverture n'apparaissent guère avant l'âge du Fer. Les villes s'entourent de solides remparts, comme si chaque prince craignait son voisin. Jéricho, Sichem, Hazor, Byblos, Ugarit sont les meilleurs exemples de fortifications connues à cette époque.

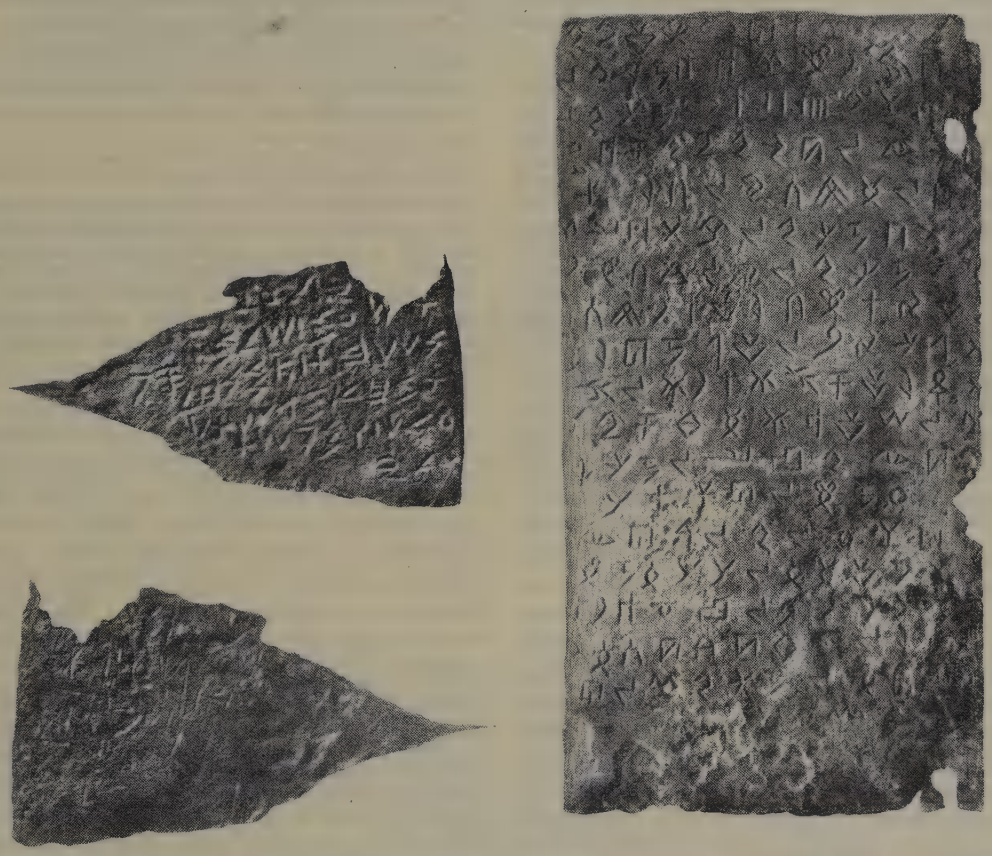
Le vêtement reste ce qu'il était au temps où furent sculptées les représentations de la tombe de Deshashé (voir *supra*, 1161) : tunique dégageant l'épaule gauche, longue portée par les femmes, courte pour les hommes. Les peintures d'une tombe de Beni-Hassan (Haute-Égypte) montrent que ces vêtements sont faits de longs lés de laine cousus ensemble (fig. 728). La laine prend bien la couleur. Chaque lé a la sienne qui s'oppose violemment à celle des lés voisins. Cette polychromie oppose le Phénicien bigarré à l'Égyptien vêtu de lin clair. Les pierres semi-précieuses ou des pâtes qui les imitent sont d'usage courant, en particulier la cornaline et l'améthyste. Épingles à tête en grain de pavot ou, au contraire, petite et délicatement ciselée, pendeloques, soit en rosaces, soit parfois à l'image d'une divinité ou du génie protecteur, commencent à apparaître. Vers la fin de cette époque se répandent les torques aux extrémités enroulées et une parure tubulaire en ressort aux spires serrées.

Cette civilisation si remarquable par ses aspects matériels et l'étendue de ses relations d'affaires ne se contente plus d'utiliser l'écriture égyptienne, en usage jusqu'alors à Byblos, ou l'accadien que l'on écrivait à Qatna par exemple. Elle crée son propre système d'écriture, une écriture syllabique dont nous connaissons 114 signes gravés sur des pierres et des plaquettes de bronze trouvées à Byblos (fig. 729). Le déchiffrement en est encore incertain. Les signes sont d'aspect hiéroglyphiques, quelques-uns tirés des séries égyptiennes, les autres représentant des plantes et des objets qu'il n'est pas aisé d'identifier. On peut restituer vraisemblablement un système d'environ 150 signes : trente consonnes avec les combinaisons vocaliques dont elles sont susceptibles en syllabe ouverte ou en syllabe fermée. Quelques-uns de ces signes se retrouvent gravés isolément sur l'épaule des grandes jarres de cet âge. Une écriture nouvelle se voit aussi dans le haut de la stèle de Balou'a, en Transjordanie. Mais les signes en sont trop effacés pour qu'une copie sûre puisse en être faite.

Les Syrie-Phénicie et Palestine sont devenues des pays de grande civilisation par la conjonction, sur une base ethnique ancienne renforcée par les Amorites, des deux greffes culturelles majeures, égyptienne et mésopotamienne. La Mésopotamie apporte ses techniques métallurgiques, ses concepts religieux; l'Égypte vient avec ses formules d'art, le vaste arsenal de sa magie, le prestige de sa civilisation. En outre, les centres métallurgiques des régions d'Arménie et du Caucase et la lointaine steppe eurasiatique envoient dès la fin de cet âge des modes de parure, des innovations dans l'armement, des procédés d'art aussi particulier que le travail du cloisonné. On voit ce qu'un mélange ethnique, avec ouvertures sur l'exté-

rieur, peut apporter de bienfaits à une population jusqu'alors routinière dans ses habitudes. Ce sont là des influences, en aucun cas un asservissement, sauf dans le Sud, qui fut toujours pour l'Égypte une marche de surveillance. Afin de se concilier les populations, les Pharaons avaient partout leur politique culturelle attestée par des monuments à Gaza, Beyrouth, Byblos, Ugarit, Qatna sous la XII^e^ dynastie; à Gaza, Megiddo, Byblos et Tell Hezin (près Baalbek) sous la XIII^e^, jusqu'au temps de Sebekhotep IV, vers 1745.

X. Le temps des Hyksos (1725-1570). — L'éclat de cette civilisation des Sémites occidentaux s'évanouit rapidement à partir du troisième quart du XVIII^e^ s. La documentation cesse: plus de textes nulle part, ni en Syrie-Phénicie, ni en Palestine, ni même en Égypte, aucun document figuré jusqu'au XVI^e^ s. La confusion règne. Ces pays ont perdu le fil de leurs traditions par suite d'un profond bouleversement consécutif à l'irruption de populations nouvelles. Elles viennent du Nord celles-là, peut-être des steppes méridionales de l'Eurasie, et se mêlent aux Sémites, les organisent selon leurs lois, constituant avec eux des groupes confédérés. Bientôt, ces groupes pénètrent en Égypte; ils occuperont le Delta, atteindront même la Haute-Égypte. Ils placeront des princes de leur nom sur le trône des Pharaons ou disputeront le pouvoir aux princes locaux. Pour l'Égypte, fortement attachée à ses traditions, ce fut aux yeux des annalistes un temps d'abaissement. C'est à nos yeux une époque marquée par de grandes innovations. L'agriculture se développe, l'habitat gagne des zones montagneuses jusqu'ici désertes, la population devient dense et les tombes de cet âge sont très nombreuses. Il n'est pas impossible que des arbres utiles, comme les arbres fruitiers à noyaux, originaires des régions boisées de l'Azerbeidjan, aient été acclimatés à cette époque. Le cheval, dont on aurait retrouvé quelques restes à Bersabée dès l'énéolithique, est utilisé en Syrie dès le début du XVIII^e^ et se répand en Égypte. Avec le char de guerre il deviendra l'instrument des conquêtes futures, après avoir, dans l'impétuosité de sa course, assuré le triomphe des Hyksos. Les armes de jet et de hast avec leur tête à douille d'ajustage facile accompagnent cette tactique nouvelle et la cuirasse à lames en est la parade. L'armée est organisée en masses montées très mobiles, basées sur des camps retranchés; les villes sont mises en état de défense derrière leurs murailles à glacis de grosses pierres ou leurs grands retranchements rectangulaires. Une vingtaine de camps protégés par des levées de terre de plan rectangulaire ont été signalés de Harran à la pointe du Delta égyptien. Dans les zones où la pierre est accessible, les anciens remparts sont reconstruits, fortement talutés et en blocs énormes. Cette poliorcétique nouvelle et l'accroissement de la population ont provoqué l'abandon de certaines acropoles exiguës, comme Byblos, qui furent désormais laissées aux princes et aux dieux, la masse active de la population dispersée *extra muros* y trouvant refuge en cas d'attaque.



729. — Byblos. A droite, inscription pseudo-hiéroglyphique sur tablette de bronze. A gauche, spatule : sur une face, traces de pseudo-hiéroglyphes; sur l'autre, inscription phénicienne en caractères alphabétiques.

Les Hyksos n'ont jamais constitué un État, mais des groupements ethniques variés, probablement de religions diverses, mus par quelques intérêts communs et une contrainte politique. Pour la Syrie-Phénicie et la Palestine, l'intérêt résidait dans l'étendue même de la communauté hyksos qui les liait étroitement à tous les pays du même nom, leur assurant un commerce fructueux. La fusion avec les envahisseurs y fut facile, parce que le pays ne formait pas, contrairement à l'Égypte, d'unité politique capable de leur résister. La contrainte résidait dans la mobilité du contingent de répression et le judicieux emplacement des bases d'opération. Cette cohésion témoigne d'une fermeté et d'une organisation administrative efficaces, qui ne sont pas plus sémitiques que celles des grands sultans kurdes et seljoukides des XII^e^ et XIII^e^ s. de notre ère qui gouvernèrent les mêmes territoires.

La capitale de cet empire, si capitale il eut, était Avaris près de la branche orientale du Delta du Nil, qui était en tout cas le centre régional des Hyksos d'Égypte. Des rois hyksos nous sont connus par Manéthon et quelques indications du Papyrus de Turin. Les plus connus, les Apophis et les Ḫyan, sont attestés par les documents contemporains. Le nom de ce dernier apparaît sur de nombreux objets rencontrés dans des régions aussi lointaines que les confins de la Nubie, la Crète et la région de Bagdad. On recueille au cours des fouilles, dans les couches du XVII^e^ s., un grand nombre de scarabées imités de ceux de l'Égypte, mais d'une gravure moins soignée et avec des légendes en hiéroglyphes gauchement rendus. Le roi Ḫyan s'y intitule souvent *chef des pays étrangers*, titre que depuis longtemps les Égyptiens donnaient aux princes asiatiques. D'autres noms sont sémitiques, comme Ya'qub-El, 'Anat-El, celui-ci accompagné aussi du titre de *chef des pays étrangers* (cf. *supra*, fig. 440 et 441). La céramique change et s'enrichit d'une peinture linéaire noire et rouge. Une nouveauté apparaît et disparaît avec les Hyksos : le pichet ovoïde à long col et anse bifide, d'un beau poli noir mat, avec des zones piquetées d'incisions remplies de matière blanche. Comme les scarabées, ces vases se rencontrent depuis la Nubie jusque dans la Syrie du Nord. Quoi qu'on en dise, on est bien obligé de voir dans l'ubiquité de ces noms et de ces choses la preuve du rayonnement de l'entité hyksos sous laquelle, pendant un siècle et demi, les pays de l'Amanus au Sinaï et, une partie de ce temps, l'Égypte entière se trouvaient rangés.

Cette époque fut témoin d'autres mouvements ethniques qui se sont joints à celui des Hyksos, à moins qu'ils n'en fussent qu'un des aspects. Il y a le groupe hurrite que nous verrons constitué en nation aux confins septentrionaux de la Syrie. Les Hittites, qui, sous Mursil, prirent Alep, s'avancèrent jusqu'à Babylone, mettant fin à sa dynastie amorite, en 1651. Ils seront à Alalah sous son successeur Hattusil I^er^. Plus lointains, les Cassites descendus du Zagros dès le milieu du XVIII^e^ s. avaient déjà menacé cette dynastie. Ces irruptions de peuples nouveaux jalonnent les grands bouleversements qui secouèrent le monde des Sémites occidentaux. Lorsque les documents reparaissent, après le temps des Hyksos, ce monde est changé. Des populations nouvelles ont pris pied dans le pays.

A partir de la fin du XVI^e^ s., quand nous rattrapons le fil de l'histoire, les tablettes récentes d'Alalah, puis les textes d'Ugarit et d'El-Amarna, quelques tablettes mises au jour en Palestine révèlent que de nombreux princes aux noms indo-européens ou relevant de la langue des Hurrites ont pris la place des Amorites d'autrefois. On voit l'ampleur et la complexité des mouvements ethniques survenus à l'époque que nous appelons le temps des Hyksos, et leurs effets fondamentaux.

XI. La domination égyptienne (1570-1185). — Les Hyksos étaient puissants et nombreux. Si Sémites et Hyksos paraissent s'être réciproquement assimilés, dans la masse ethnique compacte de la vallée du Nil ils demeuraient étrangers. Pour s'en délivrer, l'éveil national égyptien a dû soulever ses hommes et équiper une armée. La guerre de libération commencée vers 1560 se termine trente années plus tard par la prise de Sharouhen (Tell Far'ah) dans le Sud palestinien. Puis, la Syrie devint l'enjeu des compétitions. Le pharaon Thoutmès I^er^ vers 1525 traverse le pays avec son armée et atteint l'Euphrate. Dans le Nord, le contact avec la Syrie, donc la compétition avec l'Égypte, fut tenu par les Hurrites qui, sous le nom de Mitanni, s'étaient groupés en nation au détriment des Hittites alors en régression. Le Hurrite est maintenant partout, dans le Nord en groupes constitués, dans le Sud syrien en osmose.

Les tablettes d'Alalah mettent bien en lumière la transformation du pays. Au XVIII^e^ s., c'est une ville des rois amorites d'Alep; au XV^e^ s., ce sera la capitale d'un royaume de nom hurrite relevant du Mitanni. On voit de même les princes de Qatna, autrefois des Amorites, devenir d'obédience hurrite avec Akizzi. Le roi du Mitanni sera « le grand de Naharina » des annales égyptiennes de la XVIII^e^ dynastie. Pendant plus d'un siècle, l'Égypte et le Mitanni vont s'affronter pour étendre leur influence en Syrie et s'y assurer l'obédience.

D'abord, les circonstances favorisent l'expansion mitannienne, car pendant les premières décades du XV^e^ s. les intrigues de Hatshepsout font qu'elle néglige la Syrie. Mais aussitôt libéré de sa corégence, Thoutmès III (1483-1450) se lève pour reculer jusqu'à l'Euphrate les frontières de son empire. En dix-sept campagnes, il conquiert terres après terres, mate les rébellions et fait couler vers l'Égypte le flot des richesses conquises. La première campagne l'amène à Gaza, puis à Megiddo où les princes avaient groupé leurs hommes. Il poursuit son succès jusque dans la région de Tyr. Sûr de la Palestine et de la Phénicie libanaise, pays avec lesquels les Égyptiens étaient de longue date familiarisés, il fait route par mer pour attaquer la Phénicie septentrionale. Aradus et la basse vallée de l'Éleuthère sont ses premiers objectifs. Cette tête de pont assurée lui permettra de vigoureuses offensives contre le prince de Qadesh qui est l'âme de l'insurrection et sa ville un des meilleurs postes stratégiques du pays. Une autre expédition par mer le mènera au port d'Ullaza, l'Orthosia des temps hellénistiques et romains, situé à l'embouchure du Nahr el-Barid.

Une campagne encore, la huitième, mènera son infanterie à travers le Sinaï, la Palestine, le Liban où les gens de Byblos lui construiront des bateaux qu'il fera traîner jusqu'à Karkémish sur l'Euphrate. Il dressera sur la rive ouest du fleuve sa stèle de victoire et son armée s'enfoncera dans le pays des rivières, le Naharina. Il n'était pas loin de Wasuggani, la capitale du Mitanni, il avait Harran tout près à sa gauche. Mais le pays est difficile pour une armée — c'est là que Rome pliera devant les Parthes. Il reviendra vite sur ses pas jusqu'à l'Oronte, en remontera le cours par Sindjar (Sheizar), Nij (peut-être l'ancêtre d'Apamée), où il s'amusera à chasser l'éléphant là où les Séleucides élèveront les leurs.

Après cette campagne, qui eut lieu en 1473, la puissance de l'Égypte est à son faîte, ses armées contrôlent la limite septentrionale du monde sémitique. Tous les vaincus apportent leurs tributs à Amon; l'Assyrien, le Babylonien, le Hittite y joignent leurs présents.

Chypre lui enverra du cuivre et Pount, à l'extrême sud du monde alors connu, ses meilleures produits. Par la suite, jusqu'à la mort de Thoutmès III en 1450, il n'y aura plus que de petites campagnes pour réprimer les rébellions suscitées par le Mitanni. En 1463 une dernière expédition est acheminée par mer, puis à travers la vallée de l'Éleuthère, pour ramener à l'obéissance ʿArqa, Qadesh et Tunip.

Aménophis II (1450-1425) sut maintenir l'intégrité de l'empire. Il fit aussi des expéditions punitives contre les villes de Palestine et de Syrie qui obéissaient trop aux suggestions séditieuses de leurs voisins du Nord. Au cours de la campagne de 1441 en Retenou et en Palestine, il ramène captifs 3 600 *aperu*, ces fameux mercenaires ubiquistes dont le nom ressemble, par la variante *Habiru*, à celui des Hébreux. A ce moment le Mitanni renonce à disputer à l'Égypte les terres syriennes : un traité intervient. Thoutmès IV obtiendra du roi Artatama la main de sa fille et son successeur aura dans son harem des princesses au teint clair qui se chaufferont au soleil d'Égypte, comme le feront les Circassiennes des sultans mamelouks. Cette politique frivole et cette paix gracieuse furent engendrées grâce à la valeur de Pharaon. Il y avait aussi une raison d'opportunité : les Hittites, après un siècle et demi d'inaction, sortent de l'ombre et deviennent pour le Mitanni de dangereux voisins.

Dès le deuxième quart du XIVe s., le Hittite Suppiluliuma pénètre en Mitanni dont le roi Tushratta fait appel au pharaon Aménophis III. L'ennemi est repoussé. Mais l'hostilité renaît avec le soulèvement d'Itakama de Qadesh, d'Abdi-ashirta d'Amurru en guerre permanente avec Ribaddi de Byblos, de Niqmad II d'Ugarit associé avec Aziru, du prince de Sidon qui menace Tyr, des Habiru qui s'emparent de Megiddo. A l'instigation du Hittite, le grand Khéta des textes égyptiens, la révolte contre l'Égypte est générale. Suppiluliuma s'empare de Wassuggani et impose son traité au roi Mattiwaza en 1355. Le sort du Mitanni est scellé, on n'en parlera plus jusqu'à sa résurrection dans l'histoire par la science moderne. Les Hittites sont au faîte de leur puissance, les Égyptiens à l'étiage de la leur en terre asiatique.

A la fin du règne d'Aménophis IV, Horemheb, encore général, se vantera d'avoir écrasé le Hittite, c.-à-d. d'avoir ramené la Syrie à l'obédience égyptienne. Cette tâche en réalité sera l'œuvre des deux pharaons qui vont lui succéder. Séti Ier doit même reprendre les vingt-trois forteresses qui protégeaient la route côtière du Sinaï. Comme Thoutmès III, il mène d'abord la guerre en Palestine et dresse ses monuments de victoire à Beisan, à Tyr, peut-être à Adloun entre Tyr et Sidon, dans le Hauran (stèle de Tell Shihab). Dans une seconde campagne, après avoir sans doute transporté ses troupes par mer, il s'empare d'Ullaza et de Simyra pour tenir le Djahi et attaquer Qadesh (1310). Deux autres campagnes en 1309 et 1308 le ramènent pour investir Qadesh défendu par le roi hittite Muwatalli, puis pour imposer un roi en Amurru.

Les dernières années de Séti Ier se passèrent dans la paix de l'Égypte triomphante. Mais, à l'avènement de Ramsès II ou peu après, tout est à recommencer. En 1294, l'an 5 de son règne, il lève ses quatre armées et des mercenaires Shardanes pour traverser Canaan, suivre la route côtière (stèle du Nahr el-Kelb) et monter par la vallée de l'Éleuthère vers Qadesh où il assiège les troupes de Muwatalli. Le siège de cette forteresse eut plus de retentissement que d'efficacité. Nouvelle révolte et nouvelle campagne quelques années plus tard pour reprendre en main les villes de Canaan, puis le pays d'Amurru. Enfin, une campagne encore, dans le Nord, qui amènera les armées égyptiennes jusque dans le Naharina, alors soumis aux Hittites. Comme après les triomphes de Thoutmès III, Chypre, Babylone, l'Assyrie sont déclarées soumises ainsi que la lointaine île de Crète, c.-à-d. qu'elles viennent à Pharaon avec leurs offrandes. Il s'ensuit une longue ère de paix avec l'Égypte. Querelles dynastiques chez les Hittites à la mort de Muwatalli et affaiblissement consécutif, éveil de l'Assyrie avec Adadnirari Ier qui atteindra sous son successeur Salmanazar Ier (1280-1260) sa frontière naturelle sur l'Euphrate. Comme autrefois le Mitanni, le Hittite menacé se lie à l'Égyptien. Un traité fut passé la 21e année de Ramsès II, 25e jour du 1er mois de l'année 1278.

Le calme régna pendant un demi-siècle, mais Ramsès ne put finir ses jours en paix. Il fut le témoin d'une formidable invasion, venue par terre et par mer, « de toutes sortes de pays ». Comme toujours, la Syrie non unifiée ne réagit pas. Le Hittite de son côté est déjà trop affaibli pour résister. Les textes en parleront encore, mais pour signaler un convoi de blé envoyé par Pharaon au pays en famine. On a de Ménephtah la fameuse stèle dite d'Israël qui célèbre ses victoires de l'an 5 en Libye et en Syrie, mais si cette victoire en Syrie est réelle, elle est sans effet. Cette stèle nous donne la première mention d'Israël « ...Canaan est dévasté... Israël est désolé, sa race n'est plus... »

Avec Ramsès III (1198-1166), l'Égypte montre un sursaut de vigueur. Deux campagnes en Syrie. En 1191 les Peuples de la Mer qui avaient submergé Chypre, la Cilicie, le pays de Karkemish et celui d'Amurru sont arrêtés entre Qadesh et la mer par l'infanterie et les chars égyptiens. Parmi eux les textes signalent les Peleshet (Philistins) et les Tjekker (Zakkalas). Nouvelle campagne en 1188 : les Égyptiens tentent de reconstituer leur empire asiatique. On signale des prises de villes en Amurru et une avance jusqu'à Arzawa dans l'ancien pays hittite. Mais ils ne purent conserver ces conquêtes. Pendant les vingt dernières années du règne de Ramsès III, c'est l'inaction en Syrie. Canaan reste encore sujet pendant quelque temps, puis c'est le total silence des textes égyptiens pendant deux siècles.

Les succès égyptiens au cours des quatre siècles de leur hégémonie syrienne ont leurs raisons dans l'unité de la nation, sa cohésion; dans l'efficacité d'une armée régulière, l'infanterie, puis la charrerie; dans la mise en œuvre d'une marine de transport, voire même de guerre vers la fin de ce temps avec les perfectionnements de l'art de la navigation. La quasi-insularité de l'Égypte au milieu des sables libérait ses frontières, hormis celles de Nubie. Il faut enfin reconnaître que des personnalités majeures ont servi son destin avec Thoutmès III, Aménophis III, les premiers Ramessides et Séti Ier. Les adversaires de l'Égypte n'avaient aucun de ces avantages et des hommes comme Hattusil, Suppiluliuma, Muwatalli ne pouvaient, malgré leur valeur, racheter cette carence. Plus d'une fois victorieux, ils n'aboutirent jamais à des succès durables.

Ces conflits de quatre siècles ont la Syrie pour théâtre. Les pays qui s'y opposent sont l'éternelle Égypte d'une part, de l'autre les nations qui se font et se défont sur ses lisières nord et est : chacun veut s'y assurer l'obédience et en contrôler la politique. Le Sud sera sous contrôle des Égyptiens jusque dans la région de Qatna et la zone maritime jusque vers le Casius, car l'Égypte était seule à dominer la mer. Nous verrons la même suprématie maritime assurer encore aux Ptolémées la possession des villes de la côte jusqu'à Séleucie. Les nations du Nord dans leur plus grande extension se heurteront aux pentes septentrionales du Liban et de l'Anti-Liban. Dans le débouché septentrional de la Beqaʿ, le site de Qadesh en constitue la dernière borne.

Cette division du pays en deux zones d'influence est marquée nettement par les trouvailles archéologiques. Les scarabées abondent en Palestine comme à Byblos et les cylindres y sont beaucoup plus rares; la proportion est inverse dans le Nord, même sur la côte. Toutes les trouvailles de tablettes se font dans le Nord. Cette division n'est pas uniquement un fait de guerre, c'est aussi un fait de culture. Le rayonnement de la civilisation babylonienne a pénétré au-delà de l'aire d'influence politique des nations de la lisière septentrionale, elles-mêmes satellites culturelles de la Mésopotamie. Le pays a reçu, au temps de la IIIe dynastie d'Ur, peut-être à la faveur de la conquête amorite, puis au temps de la première dynastie babylonienne, un tel influx de formules plastiques, iconographiques et de concepts mentaux et religieux, qu'il en mûrit les ferments au long des siècles, comme l'Europe mûrit les ferments romains jusqu'à l'avènement du romantisme.

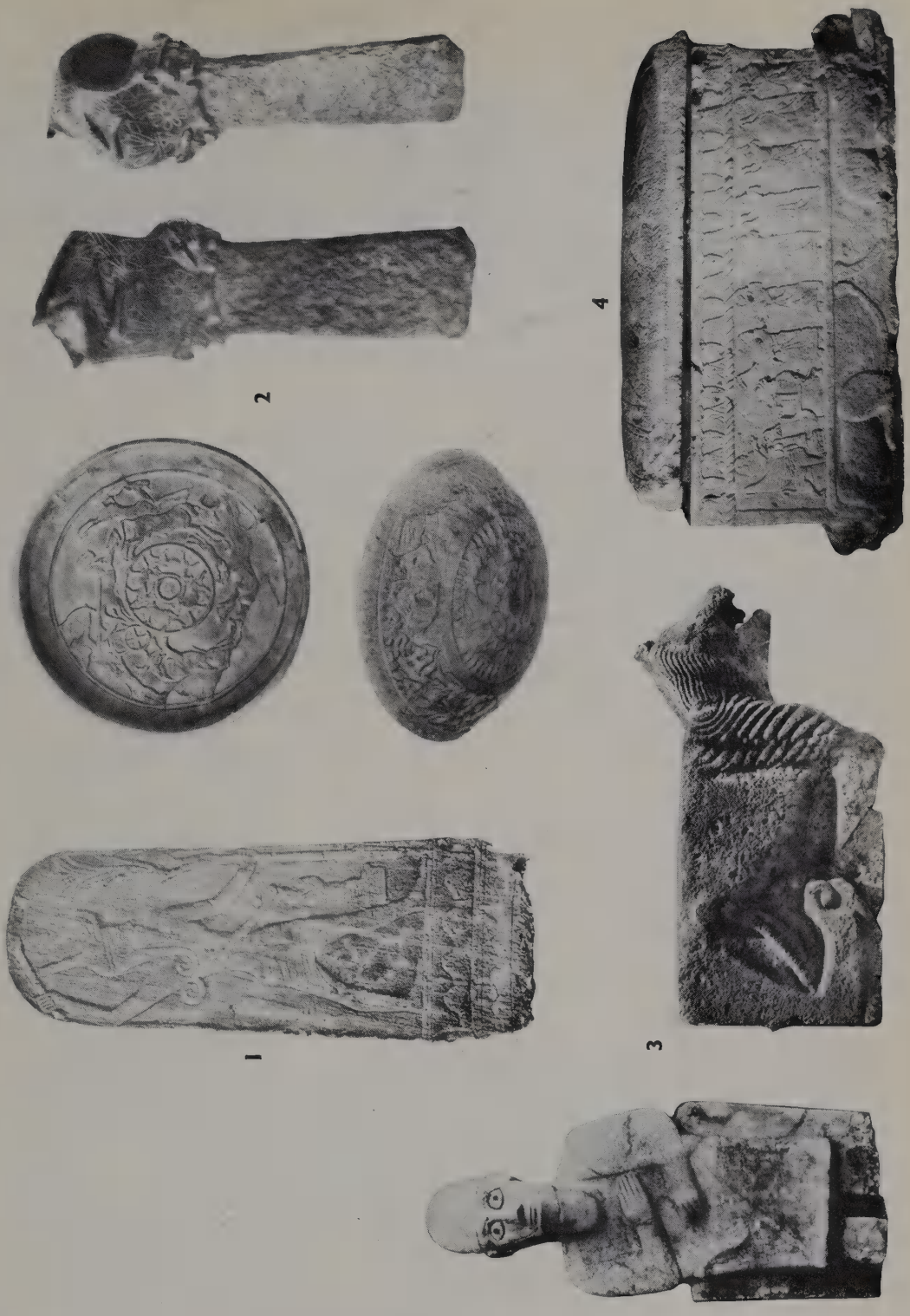
La civilisation du XVIe s. est encore mal connue. Pas de textes, pas de monuments figurés, une céramique qui s'isole mal de celle qui précède et de celle qui suit, hormis les vases à décor en panneaux géométriques bichromes, rouge et noir, que l'on trouve partout depuis Tell el-'Ajjoul, aux confins du Négeb, jusqu'à Alalah. Ce siècle semble continuer les usages et les modes du précédent, sans innovation majeure. Les deux siècles suivants sont mieux éclairés. La Syrie est engagée dans la mouvance égyptienne et subit l'influence de sa forte civilisation. La personnalité de Thoutmès III se révèle dans les très nombreux scarabées qui seront encore utilisés et aussi fabriqués plusieurs siècles après lui, par des fragments de stèles, par plusieurs sculptures égyptisantes qui peuvent remonter jusqu'à lui. Le XIVe s. est l'âge d'or de ce temps d'influence égyptienne. C'est le temps des tablettes d'El-Armana; des tablettes, des stèles, des patères d'or, des vases décorés de Ras Shamra; des sculptures d'Alalah (fig. 730, n. 1, 2 et 3). Des relations suivies se sont établies avec Chypre et, dès la fin du XVIe s., la céramique de cette île sera importée en Phénicie : cruche d'aspect métallique en fine pâte noire, grand bol hémisphérique à décor en échelle. Vases à étrier et cruches fuselées, cratères et autres vases richement décorés attestent des relations avec le monde mycénien. Cette influence est si marquée dans les sites de la côte qu'il est raisonnable de penser à l'existence de quelques comptoirs de ce nom. La variété des formes céramiques s'est beaucoup accrue, on en compte une soixantaine, et les vases s'accumulent en nombre dans les tombeaux. Ceux-ci sont nombreux, révélant une population dense.

Les villes se sont multipliées : 330 princes étaient rassemblés à Megiddo lors de la capture de la forteresse par Thoutmès III. De nombreuses cités prises par les Pharaons sont mentionnées dans leurs annales de guerre. Les villes d'intérêt stratégique sont ceintes de remparts, ordinairement un mur avec glacis, parfois d'une composition plus élaborée et flanqués de hautes tours rectangulaires, à en juger par les représentations égyptiennes. Comme beaucoup de ces villes sont de fondation très ancienne, le rempart court autour de la plate-forme d'un haut tertre formé par les débris amoncelés des installations antérieures, donnant ainsi à la place l'aspect d'une forteresse campée sur une hauteur. Les logis se pressent, denses, le long de ruelles étroites articulées sur des rues plus larges qui donnent accès aux portes de la ville, où une place dégage l'espace nécessaire aux entretiens d'affaires, au chargement des montures comme aux flâneries qui se meuvent lentement suivant l'ombre qui se déplace. Dans les habitations, centrées sur une cour, on a parfois reconnu l'existence d'un étage. Il n'y a jamais de cave. Une canalisation passant sous les seuils évacue les eaux qui s'écoulaient dans les rues. La terrasse est la couverture habituelle. On y rêve, on y dort, on y mange tout au long des belles heures du soir. La nécropole est hors de l'agglomération, qui lui fait place quand elle se rétrécit, la recouvre lorsqu'elle s'étend.

La religion est beaucoup mieux connue que précédemment. Dès la fin du XVe s. de nombreux temples sont fondés, ou plutôt reconstruits, dira-t-on, quand on aura exploré les couches sous-jacentes, à Lakish, à Beisan, à Ugarit, à Alalah; d'autres continuent à servir comme ceux de Byblos. Ils s'enrichiront, au XIVe s. surtout, d'ex-voto, de stèles, d'archives, de statuettes, de nombreuses figurines. A Ugarit la découverte de poèmes mythologiques phéniciens, écrits en alphabet cunéiforme sur tablettes d'argile, nous a introduits dans la geste des dieux phéniciens. Leur étude en est encore au stade philologique et l'exégèse en reste aventureuse. Il n'y a rien d'historique dans le poème de Keret, malgré des identifications prématurées touchant Térah, père d'Abraham, Asher et Zabulon, Négeb et Édom. Notre connaissance du panthéon phénicien s'est enrichie, en revanche, d'une nomenclature abondante des divinités alors honorées : Adad, Aleyn-Baal, 'Anat, Ashera, 'Ashtart, El, Baal, Dagan, Môt, Horon. Le rythme binaire des saisons méditerranéennes et leur accord avec la végétation est exposé dans ces poèmes avec une violence d'accent animiste qui nous fait remonter à la sauvagerie de la vie humaine en ses temps primitifs. Ce mythe se retrouve dans ceux d'Ishtar et de Tammuz, d'Isis et d'Osiris, mais édulcoré et plus simplement construit. Autant de villes, autant de temples majeurs et maints sanctuaires ou chapelles. La vie religieuse est partout intense.

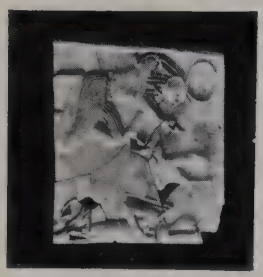
On est moins renseigné sur la vie civile des Phéniciens. Les villes et leur région constituaient un ensemble de petites principautés sans autre lien entre elles que des parentés ou une alliance d'intérêts engendrés par la mer et le commerce apportant à tous vie et richesse. Fellahs vivant des villes marchandes qu'ils ravitaillaient, commerçants, navigateurs et tous les petits métiers rattachés à ces activités formaient sur cette base matérielle des communautés homogènes, bien différenciées de leurs voisines. La pratique de la mer et des voyages lointains, leur place entre les rivalités des grands, leur position d'intermédiaires entre gens très divers ont tôt affiné l'esprit de ces hommes d'affaires et délié leur entendement. Le caractère de leur activité les a marqués, comme ont été marquées par la leur les villes marchandes hanséatiques ou encore celles d'Italie. Rien dans ces groupements individualistes qui puisse engendrer une nation. Plus réelle était leur affinité religieuse autour de quelques grandes idées de base ou des mythes communs. On doit envisager tout au plus des groupements de régions sous l'autorité passagère d'une ville importante : ainsi Tyr et ses dépendances jusqu'au Carmel, à Sidon et en Haute Galilée; ainsi Aradus et sa Pérée; ainsi le royaume d'Ugarit, dont nous connaissons une dizaine de rois qui se succèdent apparemment en continuité pendant un siècle et demi, de 1375 à 1200 environ.

Cette civilisation matérielle bien assise sur les richesses des ports et cette culture affinée par mille connexions avec les pays voisins ou lointains, s'extériorisèrent en un système d'écriture propre. Outre les hiéroglyphes égyptiens que l'on pratiquait, tout au moins dans le Sud et sur la côte, depuis des temps très anciens, on utilisa l'accadien depuis le temps de la IIIe dynastie d'Ur, et aussi les « pseudo-hiéroglyphes » de Byblos. Au Sinaï on écrivit avec un système de trente-deux signes que l'on croit alphabétiques et qu'on essaie de lire sur la base d'un déchiffrement



730. — Domination égyptienne. — 1. Stèle représentant Hadad armé de la masse d'arme et de la foudre (Ugarit). — 2. Patère d'or ornée d'une scène de chasse; hache à douille de cuivre damasquinée d'or et lame de fer (Ugarit). — 3. Statue d'Idri-mi, roi d'Alalah. Lion flanquant son trône. — 4. Sarcophage d'Ahiram (Byblos). On notera l'inscription parallèle au bord du couvercle.

1



3

2

4

731. — 1. Statue du pharaon Osorkon Ier usurpée par le roi de Byblos Éliba'al. — 2. Plaquette d'ivoire ayant orné le lit de parade du roi de Damas Hazaël (Arslan-Tash). — 3. Plaquettes d'ivoire (Samarie). — 4. Stèle de victoire d'Assarhadon (Til-Barsib).

acrophonique qui paraît peu vraisemblable. Deux écritures nouvelles virent le jour à cette époque : l'écriture alphabétique cunéiforme d'Ugarit, qui mourut en même temps que la tablette d'argile cessa d'être en usage, et l'alphabet linéaire de Byblos, plus cursif, écrit sur papyrus, d'où procédèrent tous les autres alphabets en usage jusqu'à nos jours (fig. 730, n. 4). Ces deux alphabets servaient à écrire le phénicien. Mais la langue des relations internationales resta l'accadien écrit en signes cunéiformes sur des tablettes d'argile dont quelques exemplaires ont été découverts en Palestine. Les fameuses tablettes d'El-Amarna, celles de Alalah et une partie des textes d'Ugarit (documents diplomatiques et économiques) sont rédigées dans cette langue.

XII. Pénétration indo-européenne et araméenne (1185-1000). — La campagne de Ramsès III en 1188 marque le dernier prestige égyptien en Syrie. L'inaction suivit, puis l'abandon. Le dernier document égyptien est la base d'une statue de Ramsès VI provenant de Megiddo, couche VII, et un graffite de ce même pharaon au Sinaï. Dans le second quart du XII^e^ s., la situation s'est transformée au profit des pays syriens et phéniciens.

Cette extinction de l'influence de l'Égypte eut pour cause, d'une part, sa situation intérieure : querelles dynastiques sous les derniers Ramessides, carence de l'administration, troubles provoqués par l'irruption des Lybiens; d'autre part, la situation en Syrie-Phénicie, Palestine : l'apport des Peuples de la mer, l'éveil des hégémonies locales, la tranquillité sur les frontières septentrionales et méridionales étaient des facteurs favorables à une nouvelle organisation.

Les Peuples de la mer, que l'on a vu au XIII^e^ s. combattus et parfois enrôlés, n'ont pas été chassés. Mêlés avec la population indigène, ils l'ont enrichi d'une sève issue de pays lointains, lui ont appris de nouvelles pratiques, des concepts inconnus jusqu'alors ont dû se faire jour. Venus de toutes sortes de pays, par terre et par mer, il n'est pas douteux qu'ils n'aient donné à la côte maritime une valeur qu'elle n'avait jamais eue. La connaissance de leurs pays d'origine ouvrait au commerce phénicien des circuits insoupçonnés. Il profitait du retrait de la thalassocratie minoenne consécutif à l'invasion dorienne. La technique maritime a dû bénéficier aussi de leur expérience. Aradus et Tyr, ces deux îlots en eau profonde, ont probablement inauguré au moyen de gros navires leur primauté maritime. De cette nouvelle orientation le Delta d'Égypte, pays si peu méditerranéen jusqu'ici, bénéficiait aussi. Il n'est pas indifférent de constater que, dès le règne de Ramsès XI, Smendès tient le pouvoir à Tanis et que désormais l'autorité égyptienne s'exercera presque toujours à partir du Delta, de Bubaste et de Saïs. C'est l'Égypte méditerranéenne qui donne désormais la vie à la nation.

Dans le Sud, sur la côte palestinienne, deux groupes au moins des Peuples de la mer ont pris pied. Les Philistins jusque vers Jaffa, autour des cinq villes de leur pentarchie, donneront leur nom à l'arrière-pays, la Palestine. Plus au Nord, les Zakkalas se groupèrent autour de Dor. Au-delà, dans la région du Carmel, on croit entrevoir un autre groupe congénère qui aurait fondé les villes inconnues jusqu'alors de Qitron, de Nahalol et de Haroseth dont un prince portera le nom de Sisara, nom qui ne s'explique pas par une origine sémitique. Ces nouveaux occupants sont sur une côte morte, donc sans grande activité, depuis que l'Égypte s'est trouvée évincée de Syrie. Ceux du nord, les Zakkalas, étaient voisins des zones d'atterrage de Tyr : ils deviendront pirates comme nous l'apprend l'histoire de Wen-Amon (fig. 732). Au-delà, ces émigrants se heurtaient à de puissants groupes urbains qui les assimilaient vite, si jamais ils se présentaient. Dans l'extrême Nord, en Cilicie, des gens de leur groupe nous sont peut-être connus sous le nom de *Danunim*.

732. — Arrivée des Philistins, par terre et par mer, dans un port méditerranéen d'Orient (Louqsor).

Tyr, animé d'une vie nouvelle — on parlera plus tard de sa fondation, un an avant la chute de Troie, — accède à la maîtrise de la mer. Des princes aux noms tyriens règnent ou vont régner à Byblos. On leur prêtera la fondation de Batroun et aux Sidoniens celle d'Aradus. Son autorité s'étend des hauts piliers rocheux de l'Échelle de Tyr jusqu'à celui du Théouprosopon et, peut-être même au-delà, jusqu'à l'Éleuthère. La colonisation de certains points de la Méditerranée occidentale dès la fin du XII^e^ s. est souvent évoquée par les auteurs classiques. Une ère tyrienne s'ouvre, qui aurait servi de comput dans les siècles à venir.

Aradus domine au Nord depuis les pentes septentrionales du Liban jusqu'au piémont de l'Amanus. Son îlot n'est qu'un roc sans stratifications observables, mais les villes de sa Pérée sont en pleine activité et Hama, couche F, sa correspondante continentale, est surpeuplée. Tout au Nord, Ugarit n'est plus; la ville s'est éteinte, privée de ses circuits commerciaux. Il n'y a plus place pour deux ports dans la région, sa rade est peu profonde et les navires qui s'y dirigent peuvent être interceptés par les marins d'Aradus ou les pirates des côtes de Cilicie. L'arrière-pays doit aussi souffrir des contraintes d'Aradus et de la conjoncture continentale, puisque Alalah a cessé de vivre dès le début du XII^e^ siècle. Le pays est barré au Nord et à l'Est par un reste du Grand Hatti d'autrefois, conservé à l'abri du Taurus : les petites principautés néo-hittites de Karkémish, de Gurgum et de Sendjirli.

Les rives de la mer de Phénicie sont prospères au XII^e^ s., car Téglatphalasar I^er^ y fait un raid et prélève un tribut sur Byblos, Sidon, Aradus et Simyra. Il n'était toutefois pas suffisamment en force pour se mesurer avec Tyr. De son côté, le roi de Byblos Zakerba'al affirme son autorité en donnant audience à l'Égyptien Wen-Amon, l'envoyé de Smendès et de Herihor; il le fera attendre trois jours et ne lui livrera qu'après marchandage la cargaison de bois destinée au temple d'Amon. Le Phénicien se glorifie d'un armement de très nombreux bateaux. Les villes se constituent de véritables flottes. Elles leur sont indispensables pour lutter contre la concurrence, prospecter les marchés lointains et se défendre contre la piraterie. Par contrecoup, le particularisme urbain s'en accroît. Commerce suppose fabrication de la marchandise ou sa préparation, son accumulation, sa manutention; cette marchandise doit plaire, il faut séduire. Que de facteurs mis en jeu pour former la Phénicie nouvelle! Les activités maritimes de Zabulon (Gen., XLIV, 13), de Dan et de Asher (Jud., V, 17) décèlent ce besoin de main-d'œuvre des armateurs cananéens du sud.

A l'arrière du front de mer, de nouveaux peuples se mettent en place. Le retrait de l'Égypte et l'abaissement de la puissance mésopotamienne laissaient la Syrie ouverte à l'action du dehors. L'appel de la côte a dégagé l'intérieur. Des tertres de la Béqa' sont alors désertés. Les fouilles récentes de Hazor témoignent de l'abandon partiel de cette ville. Dans le Sud les derniers groupes israélites sont arrivés en Palestine au troisième quart du XIII^e^ siècle — nous mettons personnellement l'exode vers 1225 — et les tribus se sont fédérées. Israël occupe les zones montagneuses de Judée, de Samarie, de Galilée et s'efforce de s'approprier les bonnes terres de la plaine d'Esdrelon, de la plaine de Saron et de la Shephelah. Mais les Philistins et leurs confédérés, ainsi que les Cananéens fortement établis dans le nord, allaient s'y opposer. C'est le temps des Juges, deux siècles de guerre. La bataille de Ta'anak (vers 1125) contre Sisara, que le chant de Deborah nous clame encore avec ses accents sauvages, la bataille de Silo vers 1050, la bataille de Gelboé où Saül périt (en 1012, probablement), marquent les crises majeures qui affectèrent le développement d'Israël. Megiddo, et avec cette ville la plaine et le passage de Yesréel, ne furent en possession des Israélites que dans le début du X^e^ s., en plein règne de David à en juger par la documentation archéologique. Les Philistins reculent ou sont assimilés. Une partie de leur territoire a été conquis par Israël. Le reste s'est fondu avec les Cananéens. Sous ce nom, ils conservent encore, et cela est important, les villes de la côte. Israël n'accède pas à la mer.

Sur le flanc méridional du petit royaume de Karkémish, les Araméens vont dérouler une histoire très semblable à celle d'Israël, fils de l'Orient comme eux. Dès le XIII^e^ s., ils disputent à l'Assyrie, encore faible malgré les vigoureuses réactions de Téglatphalasar I^er^, les territoires du Habur, de l'Euphrate et du Sadjur. Puis, peut-être dès la fin du XII^e^ s., leurs tribus passent en Syrie. Ils y constituent de petites principautés disposées en croissant le long de la steppe : le Bît-'Adini, là où l'Euphrate arrive dans la plaine, le Bît Agousi dans la région d'Alep et d'Arpad, le Youdi entre l'Amanus et le Afrin, le royaume de Hama, l'Aram Çoba (la Beqa' du nord), le Bît Rehob (la Beqa' du sud), l'Aram Maakah dans la région du Houlé, le royaume de Damas, la principauté de Geshour enfin dans le sud du Hauran. Les rois assyriens qui les pourchassent les connaissent sous le nom d'Araméens qui, comme le nom d'Israël chez les Hébreux, supplantera leur nom ancien d'Ahlamu. Comme eux, ils sont à leur arrivée divisés en petites unités tribales, mais ils n'arriveront que tard à se constituer en quelque fédération. Ils se heurteront aussi aux Phéniciens de la côte qui leur barreront l'accès à la mer. Au sud, ils rencontreront Israël déjà en place. La conjoncture politique apparaît nettement dans la poussée des clans de Dan vers le Nord, obligés de ménager, d'une part des Sidoniens, de l'autre des Araméens, avant de s'installer sur la rive droite du Haut Jourdain.

Ces deux siècles qui s'écoulent entre la fin de la domination égyptienne en Syrie et le début du X^e^ s. sont d'une très grande importance dans l'histoire de la Phénicie. L'irruption des Peuples de la mer a nuancé fortement la civilisation et la manière de penser et de vivre des populations de la côte; elle les a aussi enrichies de maintes techniques nouvelles d'origine occidentale. L'arrivée des Hébreux et surtout des Araméens a de même déversé dans l'arrière-pays quelques innovations d'ordre matériel comme d'ordre intellectuel et moral. Un nouveau clivage est établi par cette division nette des pays syro-phéniciens et palestiniens; c'est sous ce jour que les Grecs d'abord, puis l'Occident, connaîtront la Phénicie. Sa limite vers l'Est s'établit dès lors en bordure de la dépression syrienne médiane. Au Nord, ce sont les pays araméens; au Sud c'est Israël, qui s'approchera du rivage de la mer, sans jamais le conquérir vraiment. La Phénicie aura une vocation purement commerciale et maritime, les pays araméens uniront une vocation commerciale continentale à une base rurale très large.

Il existe peu de documents que l'on puisse rapporter à ces deux siècles d'histoire et ce sont tous de pauvres choses. L'architecture est mal connue. Les couches VI et V de Beisan, VII-V de Megiddo relèvent de cet âge (XII^e^ et XI^e^ s.). A Byblos, on n'a presque rien trouvé. En revanche, dans la basse vallée de l'Éleuthère, au Tell Kazel (Simyra?), on a reconnu des indices d'un important gisement de cette époque. Ce site ayant servi de base administrative en Syrie, tant sous l'hégémonie égyptienne que sous celle des rois d'Assur, il serait peu probable qu'entre ces deux grandes époques d'occupation il n'ait pas conservé quelque importance. A Hama, couche F, terre de conquête araméenne sous la mouvance culturelle hittite,

une stèle de basalte s'apparente aux plus anciennes sculptures de Sendjirli et à la stèle d'Ördek-Bournou. Des fragments en hiéroglyphes hittites et une courte inscription trouvée à Apamée marquent la limite de cette influence. C'est le temps où se répand la céramique sub-mycénienne, et en Palestine la céramique dite philistine dont on rattache le style à des productions chypriotes et, en dernière analyse, à une céramique macédonienne du XIII^e siècle.

A ce peuplement indo-européen de la Phénicie il faut attribuer l'utilisation courante du fer, l'influence accrue des formules d'art mycéniennes, la pratique de la crémation. Les Araméens peut-être, et dans le Sud, les Amalécites, les Madianites et les Benei Qedem (fils de l'Orient) sont sans doute responsables de l'introduction du chameau, qui jusqu'ici n'était guère utilisé en pays sédentaire. Avec le développement de la marine d'une part, l'utilisation des dromadaires de l'autre, les circuits commerciaux vont établir des connexions fructueuses ignorées jusqu'ici.

XIII. Les hégémonies syrienne et phénicienne (1000-740). — Au début du X^e s., les Philistins et leurs congénères se sont fondus dans la masse des Cananéens. Les Araméens sont installés jusqu'au piémont oriental du Liban, Israël vient de faire son unité. L'histoire de ces peuples, traitée à part dans ce dictionnaire, ne nous retiendra que dans la mesure où elle aura des incidences extérieures.

En Phénicie, Tyr, maîtresse de la mer et du commerce, se trouve en compétition ou en collaboration avec Sidon suivant la conjoncture du moment. En collaboration aussi avec Israël. Hiram avait été en relation avec David; il entretient avec Salomon une amitié fructueuse. Celui-ci avait reconnu les pistes de la mer Rouge et fondé le port d'Esiongaber qui lui ouvrait les voies maritimes du Sud, le pays d'Ophir. Ces pistes se reliaient aussi à celles qui montaient de l'Arabie méridionale, Ma'in, Qataban, Hadramaut. La dépression de la 'Araba lui prodigua son cuivre. Salomon s'assurait ainsi la maîtrise du commerce continental. En s'associant avec Tyr, il se plaçait sur l'immense diagonale d'affaires qui reliait la mer Rouge à l'occident méditerranéen. Ce développement commercial sortit la Palestine de la pauvreté consécutive à son relatif isolement. Les conséquences de cette promotion aux affaires furent graves et engageaient l'avenir. Ce courant commercial favorisa en effet la région du Nord au détriment de Juda. La Samarie se tourna vers Tyr et par la force des choses se détacha de Jérusalem : ce fut une des raisons du Schisme. Le trafic par les voies du Sud gênait le courant traditionnel syro-mésopotamien, d'où l'hostilité des Araméens de Damas contre Israël. Le Nord de la Syrie s'en trouva affaibli, ce qui, comme nous le verrons, y favorisera la colonisation grecque. Enfin, la prospérité de Tyr, puis l'établissement de ses comptoirs de Chypre et d'Afrique du Nord vont créer un déséquilibre en Méditerranée : ce sera l'hostilité sans fin des Grecs, puis celle des Romains à l'encontre des Phéniciens, hostilité qui trouvera son dénouement dans les guerres puniques.

Dans le Nord, la vie est intense si on en juge par l'épaisseur des couches archéologiques de cette époque dans la vallée de l'Éleuthère. Hama, le port du désert, qui correspond à Aradus, est en pleine prospérité. Au pied du Casius, la vie s'allume dans le petit tertre de Sabouni auquel va succéder, dès 750, El-Mina, le précurseur de Séleucie, qui verra arriver les premiers vases grecs d'Ionie. Vers la fin de cette époque, ces régions de l'extrême Nord sont peut-être favorisées par l'arrivée sur les côtes ciliciennes des premiers colons grecs eux-mêmes.

Dans l'arrière-pays, les États araméens avaient conquis les territoires qu'ils convoitaient aux lisières occidentales de l'Assyrie et dans les terres syriennes. Cette progression araméenne fut un événement important qui changeait l'aspect traditionnel du peuplement syrien et pouvait faire craindre de plus grands développements. Après deux siècles d'inaction, l'Égypte, de nouveau attentive aux événements de Syrie, répondit par une intervention en Palestine et Phénicie. Après un raid de Psousennès II, au temps de Salomon, dans le sud palestinien et la prise de Gezer un peu avant 950, le pharaon Sheshonq, le Sisac de la Bible, intervient, sollicité par Roboam contre Israël. Il menace Jérusalem et les villes de Juda aussi bien que celles d'Israël paient tribut à Amon. La piété envers les dieux suit la contrainte armée. Un fragment de stèle inscrit à son nom a été mis au jour dans Megiddo IV et ses statues dans le temple de la Baalat à Byblos. Osorkon I^er pratiquera la même piété généreuse à Byblos (fig. 731, n. 1), Osorkon II aussi, qui la manifestera encore à Samarie où de nombreux menus objets votifs, dont un vase à son nom, accompagnent sa donation.

Dans le deuxième quart du IX^e s., l'Assyrie est devenue capable d'imposer sa crainte aux pays qui la pressent. Ses troupes feront des raids pour s'enrichir des butins et des tributs et imposer son nom. Trois rois pousseront jusqu'en Phénicie. Assournasirpal II (883-859) traverse l'Euphrate, reçoit l'hommage du roi de Karkémish, soumet la Syrie du nord. Il descend la vallée de l'Oronte jusqu'au pays de Lu'ush dans la région de Hama. Arrivé à la Méditerranée, il baigne ses armes et sacrifie à ses dieux. Cette marche audacieuse lui rallie les Phéniciens : Tyriens, Sidoniens, Giblites, gens d'Aradus et d'Amurru ainsi que d'autres groupes mineurs lui envoient leur tribut.

Avec Salmanasar III (858-824) la politique occidentale assyrienne se précise. Il baigne lui aussi ses armes dans la grande mer d'Occident et perçoit, dès la première année de son règne, le tribut des princes phéniciens. Mais, prévoyant de multiples campagnes syriennes, il aménage des gîtes d'étape sur ses itinéraires. L'un est connu par les textes et par les fouilles : Til Barsib, la capitale du Bît 'Adini; il s'en empara en 856. Cette station, qu'il appellera « Port Salmanasar », gardait le passage de l'Euphrate et était organisée pour sa traversée. Les rois araméens de Hama et de Damas s'allient, face au danger assyrien, avec Israël et d'autres coalisés, en particulier avec Mattenbaal d'Aradus. Parmi eux sont des Arabes, dont le nom apparaît ici pour la première fois. En 853, Salmanasar les écrase tous à Qarqar, sur la rive droite de l'Oronte, là où les flancs de la vallée s'échancrent pour livrer passage à la route qui joint Alep à la région de Lattaquieh. Au tribut des villes de Phénicie, de Tyr, de Sidon, s'ajoute cette fois celui de Jéhu, roi d'Israël. D'autres coalitions l'amènent sur la côte phénicienne. En 841 il se présente devant Damas, qui lui résiste, s'engage dans le Hauran, puis s'avance jusqu'à la mer, où il aurait dressé sa stèle sur les rochers du Théouprosopon.

Sous Adadnirari III (810-783), Damas est pillée, le palais des rois mis à sac. L'armée descend jusqu'au pays des Philistins et au pays d'Édom, prélevant partout le tribut. La frontière d'Égypte est atteinte.

A partir de ce premier quart du millénaire, l'expansion des Araméens est bloquée de toutes parts. La Phénicie leur est inaccessible, la mer fermée. Au Sud, Damas s'oppose à Israël et Juda intervient à l'occasion dans la querelle. Les royaumes des confins septentrionaux risquaient à tout moment de voir surgir un ennemi venu de loin, comme Alep qui fut atteinte par Sarduris d'Urartu. Pour se défendre, ils vont jusqu'à s'allier avec l'Assyrie. Au début du VIII^e s., le roi

d'Arpad Mati'el, lié par traité avec le roi d'Assur, s'en voit imposer un autre par Bargayah, roi de *KTK*, ville que nous ne connaissons pas autrement. Devant lutter sur tous les fronts durcis devant eux, les Araméens se sont groupés sinon fédérés. A partir de Bar-Hadad, la notion de roi d'Aram se fait jour (I Reg., xx).

Les Phéniciens, eux, ont le souci d'assurer leur commerce. Ils paient le tribut pour prévenir l'intervention armée des Assyriens et éviter le désordre dans leurs ports. Il est remarquable que Josèphe nous donne, d'après Ménandre, une succession continue de douze rois de Tyr descendants d'Abiba'al, père de Hiram I^er^, jusqu'à Pu'myaton (Pygmalion) en 774. La Phénicie est en pleine prospérité, le commerce et toutes les industries connexes sont exploités à l'extrême. Son rayonnement est grand. Ses techniques, son art, ses dieux gagnent l'arrière-pays. On a trouvé près d'Alep une stèle de Melqart avec dédicace de Bar Hadad. Ba'alshamin est vénéré dans la région de Hama. Les cultes tyriens pénètrent en Israël et en Juda. Des corps d'artisans participent aux entreprises monumentales de Salomon. Les techniques architecturales soignées avec l'utilisation des blocs équarris et leur assemblage en boutisse et panneresse, tels qu'on les voit à Samarie I et II et à Megiddo IV, en gros de Salomon à Achab, justifient la renommée des artisans phéniciens. L'usage des autels prismatiques en pierres dressées et des chapiteaux de pilastre dits proto-éoliens, attestés dès Megiddo IV et synchroniquement à Hazor, doit aussi leur être attribué. Vers la fin de cette époque d'indépendance, dans le second quart du VIII^e^ s., les ivoiriers phéniciens travaillent pour enrichir les meubles de parade des rois d'Assyrie, de Damas, d'Israël (fig. 731, n. 2 et 3).

La mer s'ouvre au loin à leurs bateaux. Chypre, la Sardaigne, Carthage, la côte orientale d'Espagne les verront successivement débarquer, leur marchandise puis établir des comptoirs permanents, dont l'un, celui de Carthage, se développera jusqu'à l'Atlantique. C'est l'époque où les Phéniciens entrent en contact avec les Grecs et où s'établissent entre eux des capillarités de tout ordre. Cette colonisation est déjà commencée au IX^e^ s. On a retrouvé à Chypre une inscription phénicienne de cet âge. La pratique de l'alphabet en se propageant vers l'Ouest viendra à la connaissance des Grecs qui vont l'utiliser à la place de la vieille écriture linéaire crétoise et le perfectionneront par l'insertion des voyelles. Il s'est déjà répandu vers l'Est, chez les Araméens qui, venant d'un état de semi-nomadisme sans écriture, n'étaient pas liés à la tradition cunéiforme. Son usage est attesté par une inscription de Tell Halaf des environs de l'an 900. La notation des voyelles finales par les *matres lectionis* et celle des diphtongues non contractées, révèlent un progrès important dans l'écriture, innovation qui a peut-être ouvert la voie à la notation vocalique des Grecs.

XIV. La domination assyrienne (740-612). — A l'avènement de Téglatphalasar III (744-727), l'Assyrie s'arrête à l'Euphrate. Mais elle est en possession d'une formidable machine de guerre et d'une organisation administrative bien au point qui vont lui assurer la domination des pays jusqu'aux cataractes du Nil. Un temps de contrainte s'ouvre pour ses vassaux, le temps des lourdes redevances, des déportations, des échanges de populations. En 738, l'Assyrien n'a qu'à paraître pour que le tribut afflue depuis la Commagène jusqu'en Israël. Les rois d'Arvad, de Byblos, de Gaza, d'Ascalon s'y soumettent. En 732, Damas est pris, un raid le long de la côte atteint Gaza et fait surgir des présents de Teima et de Saba; de longues files de chameaux sortent d'Arabie pour se diriger vers Assur. Devenu maître des pays de l'Ouest, Téglatphalasar III installe un préfet à la marche de l'Égypte, les organise en provinces avec un gouverneur assyrien à la tête de chacune d'elles, organisation qui sera complétée par ses successeurs. L'araméen est adopté dans les actes officiels relatifs à ces provinces, concurremment avec l'assyrien. C'est aussi l'époque où les états araméens disparaissent comme entités indépendantes.

Avec Sargon (721-705) la force assyrienne est aux mains du chef d'une dynastie dont les noms de Sennacherib, Assarhadon, Assurbanipal éclatent encore dans l'histoire. En 721, il s'empare de Samarie, et deux ans plus tard, dans une nouvelle bataille au nœud routier de Qarqar, il extermine une coalition de Syriens et de Phéniciens. L'instigateur de la révolte s'enfuit vers le sud, puis en Égypte à la suite de la prise de Gaza et de Raphia à la frontière du pays. En 709, l'Assyrien est à Chypre où il dresse sa stèle et reçoit l'hommage des princes.

Sans cesse l'Égypte renoue ses intrigues. Dès son avènement, Sennachérib (704-681) se voit contraint de déposer Luli (Elulaeus), roi de Tyr et de Sidon, auquel Ithoba'al succède. En 701, Ézéchias de Juda est soumis au tribut. Pour en finir avec l'Égypte, une armée aurait été concentrée à Péluse. Mais, pour des raisons inconnues, l'opération n'eut pas lieu et Jérusalem, qui s'était soulevée, est de nouveau épargnée.

Après une intervention rapide à Tyr et à Sidon, où le roi Abdimilkuti, appuyé par les bateaux d'un prince de Cilicie, s'était encore révolté, Assarhadon (680-669) se retourne contre l'Égypte. Après avoir forcé la frontière du Delta, il s'empare de Memphis. Une nouvelle province sert de borne à l'extrémité méridionale de son empire. La capitulation de l'Égypte eut un retentissement immense. Assarhaddon en fut grisé : relief et inscription rupestres au Nahr el-Kelb, stèle monumentale à Sendjirli deux autres à Port Salmanasar, (fig. 731, n. 4).

L'Égypte s'étant révoltée, en 665, Assurbanipal renvoya contre elle l'armée d'Assur sous le commandement d'un *tartan*. Après avoir enrôlé les navires de Chypre et de Phénicie ainsi que des troupes de terre, il remonte le Nil jusqu'à Thèbes. Le retour du roi fut triomphal. La Phénicie est en zèle d'obédience, les puissants rois de Tyr et d'Aradus mettent leurs familles au service de sa cour. Vers 660, l'Assyrien est vainqueur partout, le roi de Lydie Gygès se rallie à lui. De Sardes à Thèbes, tous les fronts sont courbés devant Assur.

C'est par son armée que l'Assyrie a pu imposer sa loi dans les pays de l'Ouest. Située dans l'arc constitué par le Taurus et le Zagros, elle formait autrefois une marche frontière pour la Babylonie. De là cette rudesse et cette disposition à la force matérielle. A l'aurore de l'âge du Fer, la conjoncture économique lui est favorable. Elle est proche des régions d'Anatolie qui produisent ce métal : Cappadoce du Nord et Arménie; proche aussi des pays d'élevage du cheval : Cilicie et Commagène. Les bois de charpente courte et d'essence dure des montagnes étaient à sa portée pour la fabrication des chars de guerre. A cette époque l'armement est déjà très varié : arc, lance, javelot, char (avec tireur, conducteur et écuyer).

L'Assyrien est toujours intervenu en Syrie-Phénicie et Palestine à chaque fois que lui permettait son armement. Mais dans l'action continue que l'on constate à partir de Téglatphalasar III, on ne peut s'empêcher de chercher une raison plus pressante que cet axiome général. Vers la fin du VIII^e^ s., les Grecs commencent à fonder des colonies sur les rivages étrangers : Italie méridionale, Pont-Euxin, côte de Marmarique. Au début du VII^e^ s., ils fondent en Égypte leur premier comptoir qui deviendra Naucratis. C'est l'ère com-

merciale illustrée par la céramique sub-géométrique et rhodienne qui succède au stade patriarcal des temps homériques. Sur la côte phénicienne ils ne peuvent affronter la puissance de Tyr, mais dans l'extrême Nord, le comptoir d'El-Mina, près de l'embouchure de l'Oronte, atteste la présence de leurs commerçants dès le VIII^e s. Ils eurent des difficultés pour s'implanter, car l'Assyrien veillait.

La domination assyrienne commence en 739 par l'organisation en province des deux principautés qui gravitaient autour d'Arpad et de Kounouloua, suivie bientôt de celle de tout le pays syro-phénicien jusque vers l'Éleuthère. Après la prise de Damas en 732, celle de Samarie suivie immédiatement, en 720, de celle de Hama, la toute-puissance du roi d'Assur éclate. Ne restaient libres que le territoire de Sidon assujetti en 677 et la région de Tyr qui ne fut contrainte qu'en 675. L'extrême Sud avec Asdod, Rabbat-Ammân et Moab ne fut tenu que quelques années. Aradus, Byblos et le royaume de Juda ne connurent pas au même degré la sujétion. Tyr, insulaire, la puissante Tyr, tient tête au cours de sept sièges, paie tribut, sacrifie ses princes, accepte un traité mais conserve ses rois. Josèphe, reprenant Ménandre d'Éphèse, nous donne les noms des six rois qui ont régné de 750 aux alentours du demi-siècle suivant. Des tributs, des princesses pour le harem royal, l'hommage des princes royaux autant que sa puissance commerciale et maritime permirent à Aradus d'écarter le joug assyrien. On explique plus difficilement la sauvegarde du territoire de Byblos. Peut-être n'est-elle qu'apparente, ou le caractère sacré de la ville a-t-il joué en sa faveur, comme a pu jouer dans le même sens, jusqu'en 587, le symbole religieux que Jérusalem représentait pour le royaume de Juda.

Ces provinces soumises au tribut, aux déportations, et sans cesse en rébellion, ne constituaient pas un terrain propice aux réalisations artistiques. Et, surtout, les villes royales décapitées de leurs rois n'étaient plus des centres d'élaboration et de commande, même si l'inspiration ne chômait pas. Les artisans phéniciens louent leurs services à l'étranger, tels les marins incorporés par Sennachérib dans la flotte du golfe Persique. Les stèles et inscriptions royales araméennes cessent à la fin du VIII^e s., avec la disparition des états indépendants. On aura donc peu de documents pour le temps de la domination assyrienne. Hama, tout au moins le tertre, est resté en ruine depuis la dévastation de Sargon. Rien de marquant de cet âge n'est apparu sur le tertre de Byblos. A Megiddo, après quelque activité au temps de Jéroboam II, peu de restes subsistent dans la partie supérieure de la couche III, et la couche II, qui se termine vers l'extrême fin du VII^e s., ne révèle plus qu'un village au pied d'une forteresse. C'était pourtant le chef-lieu d'une province assyrienne.

En face de cette indigence, il est remarquable de constater que le petit royaume de Juda demeuré indépendant se montre prospère. L'inscription du tunnel de Siloé sous Ézéchias, vers l'extrême fin du VIII^e s., et les fameux ostraca de Lakish vers 600 encadrent bien cette époque de miraculeuse indépendance toujours menacée, dans laquelle s'élève la grande voix d'Isaïe. Dans l'extrême Nord, El-Mina révèle un accroissement d'activité dû à la colonisation par les Grecs d'Ionie (couches IX à VI), avec céramique sub-géométrique finale de 750 à 700, puis chypriote et rhodienne jusque vers 600.

L'empire assyrien était une démesure, sa capitale excentrée créait un déséquilibre. A la mort d'Assurbanipal, en 627, la révolte couvait de toutes parts. Menacée par les Chaldéens de Babylone, l'Assyrie trouve pour sa défense l'appui inattendu de l'Égypte en 616, dont Psammétique reprenait les visées traditionnelles sur la Syrie. En vain. Sous les coups conjugués des Mèdes et des Scythes venant du Nord et ceux de Nabopolasar de Babylone, l'empire sargonide s'effondre. Assur tombe entre leurs mains en 614, Ninive en 612. Le monde exulte, l'écho de son délire joyeux nous parvient encore à travers les chants de Nahoum et de Sophonie. Chants prématurés : les pays de l'Ouest ne font que changer de maître, celui-ci est maintenant Babylone.

XV. L'INTERMÈDE NÉO-BABYLONIEN (612-539). — Dès son accession au trône en 609, le roi d'Égypte, Néchao, fonce à travers la Syrie par Megiddo, Qadesh, et le voilà qui franchit l'Euphrate pour dégager l'Assyrie. Nabopolasar le rejette au-delà du fleuve. Repoussé mais non vaincu, il tient ses assises au centre de la Syrie, à Riblah, pour dénombrer ses vassaux et recevoir leurs tributs. Triomphe bref. En 605, battu par Nabuchodonosor à Karkémish, il s'enfuit en Égypte. Cette fois, c'est la défaite égyptienne que chante Jérémie. Le roi de Babylone lui prend tout « depuis le torrent d'Égypte jusqu'au fleuve de l'Euphrate ». A l'exception d'un engagement naval d'Apriès pour arracher Sidon aux Babyloniens, vers 596, et une visite diplomatique et de pèlerinage de Psammétique II aux temples de Phénicie, vers 590, l'Égypte n'interviendra plus en Syrie que par des encouragements à la rébellion. Il s'ensuivra le siège de Jérusalem et une première déportation en 597, la prise de Jérusalem en 586, suivie de la déportation de ses habitants sous les saules de Babylone. Un siège de Tyr qui aurait duré treize ans contraint la ville au tribut et en fait l'alliée de Nabuchodonosor pour sa tentative d'invasion de l'Égypte en 568. A la mort d'Ithoba'al III (574-564), les Tyriens abolissent la royauté et mettent en place les suffètes. Cependant, on voit encore régner Ba'alezor vers 558, puis Merba'al de 558 à 554 et, peut-être Hiram III, son frère, puisque Nabonide, le dernier roi de Babylone, se rendit à Tyr pour l'introniser. Il y réprimera encore une révolte en 552.

Pendant ces événements qui retenaient le Babylonien à l'Ouest, d'autres plus graves surgissaient à l'Est. Cyrus détrône Astyage et règne sur les Perses et les Mèdes, vers 555. Harran est pris, puis Sardes, où le Perse prend contact avec le monde grec en 546. La prise de Babylone par Gobryas, en oct. 539, et la mort de Balthazar donnent le coup de gong de la fin du pouvoir des Sémites : Cyrus, un indo-européen, commande depuis l'Araxe jusqu'à la frontière d'Égypte. « C'est ainsi que les Perses devinrent les maîtres de l'Asie ». Il faudra que 1 175 ans s'écoulent pour que le pouvoir revienne à des Sémites, lors de la reconquête arabe en 636 de notre ère.

L'intervention des Mèdes et des Scythes dans la ruine de l'empire assyrien, celle des Mèdes et des Perses dans la chute de Babylone révèlent la puissance de ces peuples du Nord. Ils paraissent être nombreux et capables de surgir à tout moment, n'importe où, sur le front continental démesuré de ces empires. Le cheval et son cavalier armé de la fine pointe de flèche à trois langues, telle est l'arme majeure de leurs succès contre le char assyrien lourd et assujetti à certains itinéraires. Un raid des Scythes jusqu'à la frontière d'Égypte, vers 620, montre l'extrême mobilité de leurs contingents montés. Ils appliquaient à travers les terres des sédentaires la tactique utilisée dans les vastes étendues des steppes, où la mobilité rend redoutables et insaisissables à la fois les petits groupes de cavaliers rapides. Cette même tactique amènera les cavaliers d'Allah à manœuvrer, jusqu'à ce qu'elles succombent, les lourdes masses de l'armée byzantine.

Pendant les trois quarts de siècle d'hégémonie néo-babylonienne, aucun fait nouveau de civilisation n'apparaît dans les pays de l'Ouest. Mais c'est le temps du grand prophétisme en Israël, celui des premiers penseurs de la Grèce, dont le monde recevra de nouvelles orientations. Passées les contraintes de la déportation juive, Nabuchodonosor veillera à la tranquillité de ces pays. Des Phéniciens paraissent avoir eu des sinécures bien rentées à la cour de Babylone. Des artisans y sont employés : charpentiers d'Aradus et de Byblos, des hommes spécialisés de Tyr. Le roi se montra fort bienveillant envers les populations de la montagne libanaise qui lui fournissait du bois de cèdre.

La Palestine fut moins favorisée, la misère s'y installa immédiatement après la conquête. Dans le Nord, en revanche, le port d'El-Mina V continue ses fructueuses affaires. C'est le temps du proto-corinthien et du corinthien.

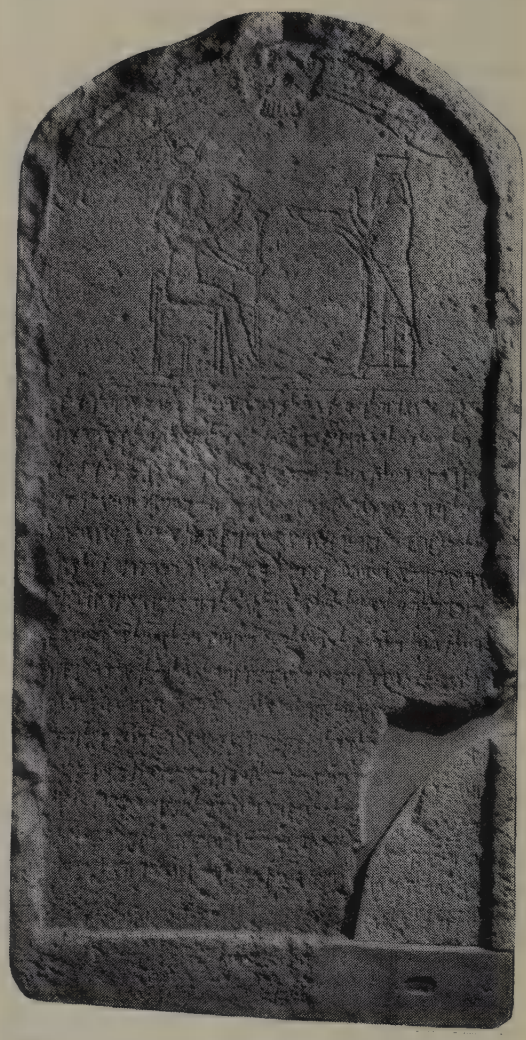
Depuis l'arrivée des Araméens et des Européens en Syrie-Phénicie et Palestine, au XII^e^ s., le panthéon des Phéniciens a peu changé. Leur cosmogonie nous est accessible par les fragments de Philon de Byblos que nous a conservés Eusèbe *(Préparation évangélique)*. Création et inventions y sont rangées selon la généalogie de leurs auteurs divins ou semi-divins. Les contradictions et les redites n'en sont pas exclues, selon les sources multiples attribuées à Sanchonyaton, un prêtre de Beyrouth qui aurait vécu vers le X^e^ s. avant l'ère. Une autre cosmogonie, conservée chez Damascius, un écrivain du V^e^ s. après J.-C., est loin de s'accorder avec la précédente.

Quelques monuments et les textes nous font connaître les Baal et Baalat topiques, le nom d'El, terme de désignation divine, mais dieu spécifique à l'origine. Les personnalités majeures du panthéon sont Hadad Baalshamin, Melqart, Reshef, Eshmun, Dagon; 'Ashtart, Atargatis sont à la tête du panthéon féminin.

XVI. Le temps des Perses (539-333). — Après la prise de Babylone en 539, tout le pays de l'Amanus au Sinaï passe au pouvoir des Perses et constituera avec Chypre la V^e^ satrapie de leur empire. Dès l'année suivante, Cyrus promulgue le fameux édit d'Ecbatane autorisant les Juifs déportés en Babylonie à rentrer dans leur patrie : revanche sur les Néo-Babyloniens, précaution pour s'assurer des partisans à la frontière d'Égypte. A ce retour d'exil correspond la mise en route de la nation juive, fait qui aura des prolongements jusqu'à nos jours.

En 525, Cambyse fait la conquête de l'Égypte sur Psammétique III, le dernier roi de la dynastie philhellène de Saïs. Il poussa jusqu'à l'oasis d'Amon et de là regardait vers Carthage où juridiquement s'étendait son droit de conquête de la Phénicie propre. Mais les Phéniciens ne voulurent pas engager leur flotte pour aider la Perse à dominer leur ancienne colonie africaine. Les tentatives d'invasion du continent grec aboutirent, comme on sait, aux désastres de Marathon, de Salamine, et de Mycale en Ionie, enfin au traité de Callias (449) par lequel Artaxerxès I^er^ renonce à intervenir au-delà de l'Hellespont. Dans ces opérations et d'autres encore du V^e^ s., la marine phénicienne fut l'alliée des Perses. C'est dans la seconde moitié du VI^e^ siècle que se place la dynastie sidonienne d'Echmounazar, dans les deux derniers tiers du V^e^ celle, récemment rendue à l'histoire, de Ba'alchillem, 'Abdamon et Ba'ana. A partir de la fin de ce siècle, les Perses s'étant affaiblis, la Phénicie devient l'alliée des Grecs. C'est le temps des sarcophages monumentaux de Sidon, hormis celui du Satrape qui est un peu antérieur. En 392, Sidon est du côté d'Évagoras, qui s'empare de Chypre. Le rapprochement avec l'Occident va s'accentuant et, en 362, le roi sidonien Straton I^er^, qui prend le nom de Philhellène, participe à la révolte des satrapes contre le Grand Roi. Tennès se révolte à son tour, en 346, pille et incendie le palais perse. Artaxerxès III (Ochos) intervient, le roi se soumet, mais les Sidoniens détruisent leur ville plutôt que de le suivre. Ces violences venaient à point pour entretenir le philhellénisme des Phéniciens. En 333 Alexandre n'aura qu'à paraître pour entraîner le ralliement des cités phéniciennes.

Les deux siècles d'obédience perse ont été pour la Phénicie et pour la Syrie un temps de très grande prospérité. El-Mina IV-III, que les Grecs remplaceront par Séleucie, est rebâtie entièrement et montre une pleine prospérité. Ce sont les Athéniens qui alimentent presque exclusivement la place. Straton d'Aradus est maître des routes de terre jusqu'à l'Oronte : tous les tertres de la plaine de l'Éleuthère sont en plein essor. Ses princes se font construire les grands tombeaux monumentaux de Marathus dès la fin du V^e^ s. A Byblos, l'agglomération des artisans déborde sur le tertre qui avait été à peu près abandonné aux dieux et aux prêtres dans les siècles précédents. Le temple de Ba'alat Gebal reçoit de nouveaux aménagements rappelés dans une longue inscription (fig. 733). Sidon



733. — Le temps des Perses. Stèle du roi Yehavmilk (Byblos).

étend son agglomération sur des dunes inoccupées jusqu'alors. Tyr paraît avoir été en sommeil, Meggido II un village sans vie extérieure. En revanche Tell Abu Hawam, près Caïffa, renaît d'un quasi-abandon depuis trois siècles, et Athlit, la *Mutatio Certha* (phénicien *Qart*) a livré une nécropole importante. Lakish, dans l'extrême Sud, est très peuplée, on y a mis au jour une belle résidence. Far'ah, aux confins de l'Idumée, et d'autres villes attestent la prospérité de cette région méridionale que des pistes caravanières connectaient avec l'Arabie du Sud.

La côte est tout animée par le commerce avec le monde grec, d'une part et, de l'autre, avec l'immense empire du Grand Roi. Ce fut pour la Phénicie la source de grandes richesses. La monnaie y fait son apparition. Les Perses avaient fait de leurs dariques un commode instrument d'échange. On utilisa concurremment, dès le début du v^e^ s., le numéraire attique et, plus tard, des imitations, dont on retrouve parfois les trésors enfouis. Renonçant pour les besoins de leur empire à l'usage de leur idiome que personne ne comprenait et non assujettis à la tradition cunéiforme, ils utilisèrent la langue et l'écriture des pays araméens subjugués; l'araméen d'empire devint la langue commune des chancelleries et des affaires jusqu'aux confins de la Nubie et supplanta les parlers locaux dans les pays de l'Ouest, hormis la Phénicie. Le phénicien non seulement enrayait l'avance araméenne dans son domaine, mais concurrençait aussi le parler grec sur mer et dans les comptoirs. Platon exprime la crainte que le grec ne soit supplanté en Sicile par la langue des Osques et par celle des Phéniciens.

L'empire perse fut le plus vaste et le mieux organisé des empires qui précédèrent Rome. Les facilités commerciales qu'il procurait avec l'Asie et son économie agricole ont beaucoup profité aux pays syriens et phéniciens. L'organisation des provinces avec un satrape assisté d'un conseiller militaire et d'un conseiller administratif, tous deux contrôlés par des inspecteurs itinérants, est d'un type tout moderne. Son influence fut grande sur les pays de l'Ouest. Les Assyro-Babyloniens n'avaient pas apporté de ferments nouveaux, car ils étaient apparentés aux populations par la langue, la race, l'éthique religieuse. Avec les Perses, des Indo-européens, porteurs d'une religion nouvelle, le mazdéisme, la transformation est profonde. L'homme accède aux notions de mansuétude et de justice pour tous; l'au-delà compense les injustices d'ici-bas. Les rites funéraires changent : on enterre parfois en communauté dans de profonds caveaux inaccessibles ou, pour les grands, des caveaux accessibles mais sans doute gardés (Amrit, Sidon). La tour monumentale fait son apparition. Des aires sacrées s'entourent de portiques, comme le plan d'eau du temple de Melqart (?) à Amrit (fig. 734), s'élèvent sur un puissant podium, comme celui d'Echmoun à Sidon. Le temple de Jérusalem est reconstruit. Ces fondations pieuses sont un des aspects de la politique culturelle des Achéménides dans les terres de conquête. L'influence de la Perse se manifeste dans l'architecture et la sculpture monumentale, plus encore dans les arts mineurs, l'orfèvrerie et la parure en particulier. On s'habille à la mode perse d'une longue robe talaire. Ce n'est que dans la seconde moitié du v^e^ s. que la Grèce, au faîte de ses prestiges politique, artistique et littéraire, développera son influence dans les villes de Phénicie. Avec des axes commerciaux pouvant relier Mogador sur l'Atlantique à la mer d'Aral et les confins de la Nubie au Caucase, il y avait pour les affaires d'immenses possibilités, et la côte phénicienne se trouvait située sur la ligne de transbordement entre l'Est et l'Ouest, position exceptionnellement privilégiée. Il y avait une contrepartie à ce privilège : cette ligne sera un front de

734. — Le temps des Perses. Temple de Melqart (?) à Amrit. Naos émergeant d'un plan d'eau entouré de portiques.

guerre. Les Phéniciens devront constamment opter sous la double contrainte de l'Orient et de l'Occident. Le grand roi devra le mettre en défense. Sidon est fortifié, Byblos doté d'un château garni de tours, très semblable à celui de Tell-Zakariyah qui gardait la route montant d'Égypte le long des basses collines bordant la Shephelah orientale.

XVII. L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE (333-64 av. J.-C.). — En 333, Alexandre défait à Issus, dans le piémont occidental de l'Amanus, à la suite d'une manœuvre habile, les avant-gardes de l'innombrable armée des Perses. Puis, il se glisse le long de la côte syrienne à l'abri de la chaîne sub-côtière. Aradus, Byblos, Sidon se soumettent, même les Tyriens qui ne lui refusent que l'accès de leur île pour laquelle ils se sont toujours tant battus, car elle abritait leurs richesses et aussi le sanctuaire de Melqart. Ce fut là une victoire du cœur et de l'esprit. Le poids de l'Asie était trop lourd pour ces cités maritimes habituées depuis longtemps à la vie municipale, ce qui les rapprochait des Grecs, et plus liées alors par la mer avec la Grèce que par les déserts avec les régions de Mésopotamie et d'Iran. La victoire d'Alexandre est celle d'un peuple à l'esprit exercé par ses penseurs, de Thalès à Aristote. Les Grecs avaient aussi une supériorité tactique : leur cavalerie organisée en escadrons fortement disciplinés.

La prise de Damas par Parménion acheva la soumission des pays syriens. Les royautés locales s'éteignirent peu à peu, la plupart dans la première moitié du IIIe s. Selon la convention consécutive à la victoire d'Ipsos, qui mettait fin à la guerre des Diadoques, Séleucus devait étendre son autorité de l'Hellespont au golfe Persique et jusqu'à la frontière d'Égypte. Mais Ptolémée le devança et étendit la sienne jusqu'aux pentes septentrionales du Liban et de l'Anti-Liban. Une fois de plus la vallée de l'Éleuthère et, de là, une ligne passant un peu au sud de Qadesh et se continuant vers Sadad, à l'orée du désert, séparait les deux moitiés de la Syrie. On appellera la moitié nord la Syrie-Séleucide, la moitié sud la Coelé-Syrie. Entre Séleucides et Lagides la guerre fut désormais incessante jusqu'au triomphe d'Antiochus III à la bataille de Panion (Banyas), en 200, qui rallia toute la Syrie sous son autorité jusqu'à la frontière d'Égypte. Cette autorité fut sans cesse contestée par les Lagides dont les intrigues provoquaient l'insubordination des villes de la côte dominées ou surveillées par leur marine, et surtout celles des communautés juives groupées autour de Jérusalem, enfermées dans leurs rigueurs religieuses.

La politique de Rome avait beau jeu au milieu de ces incessantes compétitions territoriales et dynastiques. Elle intervient dès 201, lorsque Rome demande à l'Égypte sa fidélité, c.-à-d. de se mettre sous sa protection — c'était au lendemain des triomphes de Zama. Par sa victoire de Magnésie du Sipyle, en 189, elle contraindra Antiochus à évacuer toute l'Asie Mineure à l'Ouest du Taurus. A l'Est, les Parthes avancèrent leur frontière jusqu'à l'Euphrate, dès 140, et le Séleucide perdit la Mésopotamie. Le milieu du IIe s. avant l'ère chrétienne est rempli par les guerres d'indépendance menées en Palestine par les Macchabées et leurs successeurs hasmonéens. Désormais, à partir des succès parthes surtout, on ne voit plus d'Antioche à Jérusalem que désordre et anarchie. Les querelles et compétitions dynastiques, où les femmes mettent en jeu la force de leurs passions, aboutit à des imbroglios d'une rare complication. C'est ainsi que l'on voit Cléopâtre Théa, fille d'un roi, sœur de deux, femme d'un troisième et mère d'un quatrième, Antiochus VII, qui la fit mourir en 121. Les querelles font partie des héritages royaux. La Haute Syrie appartenait à une branche des Séleucides, la Coelé-Syrie à une autre. Finalement, le pays n'eut plus de maître. Il se désagrégea, sur sa périphérie, par les rapines des voisins et, à l'intérieur, par l'apparition de dynastes qui mirent le désordre à profit. Pour se défendre, la Coelé-Syrie fit appel aux Nabatéens, la Haute Syrie au roi d'Arménie Tigrane (en 83). Les Juifs occupèrent enfin la région côtière du Sud en 142, des princes sans trône et des aventuriers les villes maritimes du Nord. Rome, au loin, guettait l'occasion de mettre de l'ordre dans ce désarroi. Elle détenait en instance de réintronisation deux princes séleucides : le premier, Antiochus XIII, se trouve là quand le Romain avance ses légions jusqu'au Pont et en Arménie, tandis que l'autre, Philippe II, sort de l'ombre. C'est alors que la politique de Rome désigne Pompée comme généralissime des armées romaines de terre et de mer en Orient et qu'il annexe à l'empire tout le pays compris entre Amanus et Sinaï. La Vigne d'or passe du Temple de Yahweh à celui de Jupiter Capitolin.

Une fois de plus, l'unification des pays de l'Amanus au Sinaï s'est heurtée à l'Égypte, toujours l'Égypte, et à la nouvelle nation qui surgissait à l'Est : les Parthes. Les riches villes marchandes maritimes avaient tendance à s'isoler de l'arrière-pays. Au Sud, l'état sacerdotal judéen, enfermé dans son cadre religieux, s'était retranché de la communauté. L'hellénisme, si riche intellectuellement, était par là même à l'origine de dangereux ferments d'indépendance, tandis qu'un certain messianisme des populations sémitiques pouvait faire obstacle à la stabilité politique. Engagée en Orient, Rome ne pouvait qu'être tentée par ces territoires, alors faciles à conquérir. Ces populations, auxquelles l'autonomie est si souvent refusée, vont connaître, sous l'autorité d'une puissance lointaine et dans les cadres rigoureux de son empire, une ère de paix et de grande prospérité.

Alexandre avait conservé l'administration établie par les Perses et laissé aux villes de Phénicie leur autonomie municipale. La monnaie fut unifiée sur la base de la drachme et de la tétradrachme, ce qui sera d'une commodité extrême pour les paiements commerciaux dans tout l'Orient méditerranéen. A la faveur du commerce, les villes du littoral et les centres de l'intérieur vont connaître un développement intense. Un urbanisme nouveau préside à leur conception; elles abandonnent les vieilles acropoles et étalent à leur pied, dans la plaine, le quadrillage de leur réseau urbain, peut-être inspiré de certains tracés mésopotamiens. On crée des formules architecturales et décoratives nouvelles qui auront des développements à l'époque romaine et jusqu'au temps des Omeyyades. Migrations de nombreux colons et courants commerciaux venus de l'Occident créent itinéraires nouveaux et villes neuves, pourvues de noms à la grecque. Les vieux tertres, autrefois pleins de vie, survivent avec leurs temples ou périssent d'isolement. Antioche, reliée à son port de Séleucie, sera la capitale nouvelle de la Syrie. Une ère est née qui passera dans le comput des temps : celle des Séleucides.

Malgré son destin politique tragique, la Syrie fut, pendant deux siècles et demi, une aire où s'opéra la greffe de la civilisation hellénique sur le vieux fond sémitique. Les idées grecques pénétrèrent jusqu'en bordure de l'Arabie, la langue se répandit, les formules d'art furent imitées et les idées philosophiques et littéraires se divulguèrent dans le pays. Le poète Méléagre, né sur les bords du Yarmouk, est le plus parfait représentant littéraire de cet Orient hellénisé du IIe s. av. J.-C. On vivait à Antioche ou à Apamée, comme aujourd'hui à Beyrouth, dans le plein vent des idées et techniques occidentales. Au stade, on est à la pointe

de l'esprit grec. Dans les temples, les dispositions fonctionnelles sémitiques subsistent, mais l'ornementation est grecque, les dieux eux-mêmes s'helléniseront dans leur manifestation et parfois dans leur essence. Le monde pensant et agissant vit selon les modes de l'Occident, mais garde avec la masse servile des cités et les populations rurales le contact du fond commun sémitique. La résistance à ce mouvement d'hellénisation sera le drame de la Judée qui s'isolera du monde ambiant. Cette progression rapide et profonde de l'hellénisme en terre syrienne n'est pas uniquement l'œuvre d'Alexandre et de ses successeurs. Quatre siècles de rapports commerciaux et de contacts culturels l'avaient préparée.

Des nombreuses villes dont se couvrit la Syrie, presque toutes ont été détruites pour servir de matériaux aux installations postérieures qui les ont oblitérées. Les Nabatéens, installés au pays d'Édom, s'organisent et prospèrent rapidement à la suite du trafic qui joint les ports d'Arabie à ceux de la Méditerranée, Gaza et Ascalon en particulier. Dès la fin de cette époque Pétra est devenue une ville caravanière importante qui, à l'époque romaine, s'élèvera au rang de métropole. Son isolement nous en a conservé les ruines fantastiques. Arak el-Emir au pays d'Ammon, les remparts de Doura-Europos sur l'Euphrate, l'installation de Marisa en Idumée, en Phénicie enfin, le groupe d'Oumm el-'Amed (fig. 735) à l'Échelle de Tyr, et quelques arasements

735. — Époque hellénistique. Oumm el-'Amed. Plan de la ville; au centre, le temple d'Astarté; au bas, celui de Milk'ashtart.

dans la plaine de Marathus, à Laodicée-sur-Mer, à Séleucie, à Cyrrhus, voilà à peu près tout ce qui a été épargné dans les régions d'habitat permanent. Les fouilles ont révélé Beth-Sour, dans le Sud palestinien, une installation à Gézer, les tours rondes et, plus tard, la forteresse de Samarie, Tell Nébi-Mend, enfin, près du lac de Homs. Hama renaît après cinq siècles d'abandon depuis sa destruction par Sargon. Quelques sculptures (fig. 736) et objets d'art, des lots de monnaies, les peintures d'une tombe de Marisa, les stèles peintes et les sarcophages anthropoïdes de Sidon sont les principaux témoignages de l'influence profonde du monde grec. La céramique dite « pergaménienne » ainsi que les vases à reliefs dits « mégariens », et des milliers d'amphores estampillées, qui apportaient les vins de l'île de Rhodes, attestent l'importance de la demande commerciale des pays méditerranéens d'Orient. Ces courants se font sentir jusqu'aux Indes. Les rives arabiques de l'océan Indien, où jusqu'alors ne vivaient que des populations dans un état social rudimentaire, s'éveillent à la vie des affaires.

736. — Stèle d'Oumm el-'Amed.

XVIII. Conclusion. — Durant toute son histoire, la Phénicie n'a disposé que d'un pourcentage extrêmement faible des ressources du monde. Mais sa position géographique ayant contraint son peuple à s'adapter à la conjoncture politique de ses puissants voisins, il l'a fait avec habileté; la souplesse et la vicacité de son esprit lui ont assuré une bonne part de la richesse. Sur la base de cette richesse et à la faveur de tous ses circuits d'affaires, le rayonnement de la Phénicie fut immense. Elle a assimilé les cultures de l'Orient, elle les a diffusées en Occident, souvent par l'adjonction d'un ton, d'une nuance qui facilitaient le passage. Le Phénicien était partout en Méditerranée, à trafiquer, à colporter choses, modes, idées. A la faveur de cette ubiquité et de ce rôle, la Phénicie est devenue infiniment plus grande qu'elle-même.

Bibliographie élémentaire. — *Ouvrages généraux.* — F. C. Movers, *Die Phönizier*, Bonn, 1841; *Das phönizische Altertum*, Berlin, 1848, 1856, gardent leur valeur pour l'exploitation des sources classiques, malgré bien des hypothèses aventureuses. — Ed. Meyer, *Geschichte des Altertum*,

Stuttgart et Berlin, 1921-1931, vaut pour la précision de l'information. — *Cambridge Ancient History*, 1923-1926, bien documentée, a été publiée au moment où les fouilles allaient tout renouveler; nouvelle édition en cours. — A. Moret, *Histoire Ancienne*, Paris, 1956, est clair, coordonne habilement les événements d'Égypte et de Syrie, mais reste superficiel. — W. F. Albright, *From stone Age to Christianity, Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore; *The Archaeology of Palestine*, éd. Penguin, constituent d'excellents résumés de nos connaissances, mis à jour dans de multiples rééditions. Le premier ouvrage, aux éditions Payot, le dernier, aux éditions du Cerf, ont été traduits en français. — D. M. Noth, *Die Welt des Alten Testament*, 4e éd., Berlin, 1962. — G. Contenau, *Manuel d'Archéologie orientale*, Paris, 1927 sq.; *La Civilisation phénicienne*, nouv. éd., Paris, 1949 (bibl.). — R. Dussaud, *L'art phénicien du IIe millénaire*, Paris, 1949. — Cl. Schaeffer, *Stratigraphie comparée et chronologie de l'Asie Occidentale*, Oxford, 1948. — Olmstead, *History of Palestine and Syria*, New York, 1939. — Wolfgang Helck, *Die Beziehungen Aegyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden, 1962.

Les *textes orientaux* sont accessibles dans le recueil édité par Pritchard, *Ancient Oriental Texts relating to the Old Testament*, 2e éd.; Le *Palestine Exploration Fund* et la *Zeitschrift der Deutscher Palästina Vereins*, depuis 1878, la *Revue biblique*, depuis 1892, *Syria* et le *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, à partir de 1920, font connaître les résultats des fouilles.

Ouvrages particuliers (recensés suivant les divisions de cet article). — 1° F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2 vol., Paris, 1933. — R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927. — Une nouvelle carte géologique comprenant les pays de l'Amanus au Sinaï est établie sous les auspices du Bureau international de géologie. Les cartes au 1.50000 couvrent actuellement à peu près tout le pays, sauf les territoires désertiques et leurs abords.

2° F.S. Bodenheimer, *Animal Life in Palestine*, Jérusalem, 1935 (nouv. éd. attendue); *Animal and Man in Bible Land*, Leyde, 1960. — Paul Mouterde, *La végétation arborescente des pays du Levant*, dans *Publ. techniques et scientifiques de l'École française d'ingénieurs de Beyrouth*, n° 13.

3° Résumé par R. de Vaux, *La préhistoire de la Syrie et de la Palestine d'après les fouilles récentes*, dans *Rev. bibl.*, 1946, p. 99-124. — E. Anati, *Palestine before the Hebrew*, Londres, 1963. — H. Fleisch, *Dépôts préhistoriques de la côte libanaise et leur place dans la chronologie basée sur le quaternaire marin*, dans *Quaternaria*, III, Rome, 1946, p. 101-132; D. Garrod et D. Bate, *The Stone Age of Mount Carmel*, Londres, 1937. — A. Rust, *Die Höhlenfunde von Jabrud*, Neumünster, 1950.

4°, 5°, 6° John Garstang, *Prehistoric Mersin*, Oxford, 1953. — D. Garrod et A. Bate, *op. cit.* — R. Neuville, etc., *Le Paléolithique et le Mésolithique du désert de Judée*, Paris, 1951. — D. Garrod, *The Natufian Culture : The Life and Economy of a Mesolithic People in the Near East*, dans *Proceedings of the British Academy*, vol. XLIII, p. 211-227. — L. et R. Braidwood, *Excavations in the Plain of Antioch*, I, Chicago, 1960.

7° Les temps qui vont de l'Énéolithique à la conquête amorite n'ont encore fait l'objet d'aucun travail de synthèse. A part quelques textes égyptiens et la geste de Sargon d'Agadé pour les régions de l'extrême Nord, la documentation reste essentiellement archéologique. Les fouilles antérieures à 1938 ont été présentées par l'abbé Hennequin, sous le titre FOUILLES ET CHAMPS DE FOUILLES EN PALESTINE ET EN PHÉNICIE, dans *D. B. S.*, III, 318 à 524. — La bibliographie des fouilles de Palestine vient d'être mise à jour par K. Kenyon, *The Archeology of the Holy Land*, Londres, 1960, *in fine*. — Pour la Syrie-Phénicie, voir L. et R. Braidwood, *op. cit.* — Les fouilles de Byblos et de Hama sont en cours de publications (Paris et Copenhague).

8° L. Woolley, *Tell Atchana*, Londres, 1955. — K. Kenyon, *op. cit.* — M. Dunand, *Byblia Grammata*, Beyrouth, 1945, p. 1-10. — Le mouvement des Sémites vers les zones de sédentaires à la fin du IIIe millénaire avait déjà été entrevu par Fl. Petrie, *A History of Egypt*, I, 10e éd., 1923, p. 119-122.

9° Pour l'histoire qui s'écoule depuis la conquête amorite jusqu'à l'hégémonie égyptienne et pour celle des temps qui suivent, on reste tributaire des travaux d'Ed. Dhorme parus principalement dans la *Rev. bibl.* à partir de 1908, et de W. F. Albright, dans le *Bull. of the American School of Oriental Research* à partir de 1920. — Nombreuses études dans *Syria*. — K. Sethe, *Die Aechtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässscherben des Mittleren Reiches*, dans *Abh. d. Preus. Akad. Wiss.*, 1926, *Phil.-hist. Klasse*. — G. Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie*, Bruxelles, 1940. — De Vaux, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, dans *Rev. bibl.*, 1946-1949. — H. Cazelles, *D.B.S.*, t. VIII, col. 81-136. — L. Woolley, *op. cit.* — D. J. Wisemann, *The Alalakh Tablets*, dans *Occasional Publ. of the Brit. Inst. of Arch. in Ankara*, n° 2; tablettes anciennes. — La publication en cours de textes de Mari apprend beaucoup sur les pays d'occupation amorite et plus tard araméenne. Les textes historiques égyptiens sont encore peu nombreux mais importants.

10° Voir l'article HYKSOS de B. Van de Walle, dans *D. B. S.*, IV, 146 à 168. — R. M. Engberg, *The Hyksos reconsidered*, Chicago, 1939.

11° Dhorme et Albright, *loc. cit.*, auxquels il faut associer pour cette époque et celles qui suivent l'œuvre capitale de Albrecht Alt, dont les principaux articles ont été réunis dans les *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 3 vol., Munich, 1953, et celle de O. Eissfeldt consacrée surtout aux choses religieuses, rassemblée dans les *Kleine Schriften*, en cours de publication à Tübingen. — H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, Londres, 1948. — J.A. Knudzton, *Die El-Amarna Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen*, 2 vol., Leipzig, 1915. — L. Woolley, *op. cit.* et D. J. Wiseman, *op. cit.* : tablettes récentes.

Textes d'Ugarit dans *Syria* à partir de 1930. — Les textes alphabétiques ont été commodément réunis par C. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Édimbourg, 1956.

La documentation archéologique et les textes en accadien sont publiés dans C. F.-A. Schaeffer, *Ugaritica*, I à IV, et *Mission de Ras-Shamra*, Paris, à partir de 1939. — R. de Langhe, *Ras-Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'A. T.*, 2 vol., 1945. — R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, 2e éd. Paris, 1941. — La documentation égyptienne est abondante et circonstanciée, la babylonienne se résume encore à quelques mentions des pays de l'Ouest.

12°-16° Dhorme, Albright, Alt. Eissfeldt, *op. cit.* — Olmstead, *History of Assyria*, New-York, 1923. — L'histoire de la Phénicie pendant cette longue période n'a pas, comme celle des temps antérieurs, été renouvelée par les fouilles archéologiques. En Palestine, la stratification archéologique est particulièrement observable à Megiddo, à Tell Far'ah, Hazor, Samarie, Tell Abou-Hawam, Tell Qasilé (au Nord de Tell Aviv), Tell Beit-Mirsim. — En Syrie-Phénicie, Hama jusqu'en 720, date de sa destruction par Sargon et surtout le petit tertre d'El-Mina, près Séleucie (*Journal of Hellenic Studies*, LVIII-LXI), ont donné de bonnes séquences céramiques. Sur la colonisation grecque en Phénicie, voir T. J. Dunbabin, *The Greeks and their Eastern Neighbours*, Londres, 1957. — La Bible, les annales des rois d'Assyrie et Josèphe, *Antiquités judaïques*, VIII et IX en particulier, demeurent nos sources d'informations majeures.

17° M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, 3 vol., Oxford, 1941, constitue la base de toute étude des temps hellénistiques en Syrie, Phénicie et Canaan. — W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation*, 2e éd., Londres, 1930; *Alexandre the Great and the Unity of the Mankind*, Londres, 1937. — F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine*, 2 vol., Paris, 1951. — M. Dunand et R. Duru, *Oumm el-'Amed. Une ville de l'époque hellénistique aux Échelles de Tyr*, Paris, 1962.

M. DUNAND.

PHILÉMON (Épître à). — I. Lieu et date. Destinataire. II. Occasion. III. Intérêt doctrinal. IV. Authenticité et canonicité.

I. LIEU ET DATE. DESTINATAIRE. — Cette épître présente avec l'épître aux Colossiens des contacts étroits qui reflètent des circonstances identiques de composition. Non seulement Paul est prisonnier d'après Philem., 1, 9, 10, 13, 23 comme d'après Col., IV, 3, 10, 18, et s'associe pour écrire le même Timothée (Philem., 1; Col., I, 1); mais encore il est entouré des mêmes cinq compagnons en Philem., 23-24 et en Col., IV, 10-14. Archippe, mentionné parmi les destinataires de Philem., 2, est interpellé en Col.,

IV, 17. Enfin et surtout l'Onésime qui accompagne Tychique dans sa mission à Colosses (Col., IV, 7-9) est le personnage même qui fait l'objet du billet à Philémon (Philem., 12).

Ces contacts nombreux et précis imposent d'assigner aux deux écrits même lieu de composition et même date. Or Col. a dû être écrite à Rome durant la première captivité de Paul (*D. B. S.*, VII, 158); il doit en aller de même pour Philem., et l'espoir qui s'y exprime d'une libération prochaine (℣. 22) permet peut-être de préciser que la captivité approche de son terme, soit vers 63 (cf. Act., XXVIII, 30). A vrai dire, on eût imaginé plus aisément qu'Onésime, enfui de Colosses, fût venu se réfugier à Éphèse, la grande métropole voisine; ceci est un argument pour la composition de Col. et Philem. lors d'une captivité éphésienne. Mais des arguments plus graves parlent en sens contraire (*D. B. S.*, VII, 158); et il est plausible, après tout, que l'esclave fugitif, pour mieux se mettre en sûreté, ait gagné la capitale de l'empire, refuge idéal des gens dans son cas. De fait, l'origine romaine de Philem. est soutenue par l'ensemble de la tradition patristique, comme aussi par la plupart des modernes.

Le destinataire du billet est Philémon, nom bien attesté en Phrygie, mais rien ne précise la ville où il réside. Les relations étroites que nous avons relevées entre Philem. et Col., jointes au fait qu'Onésime semble être lui-même de Colosses (Col., IV, 9), invitent à chercher son maître Philémon dans cette même ville. Ceux qui identifient Philem. avec la lettre mentionnée en Col., IV, 17 supposent que Philémon habitait à Laodicée (ainsi Wieseler, Goodspeed, John Knox); mais leur prémisse est bien discutable. A Colosses donc, l'Église s'assemble « dans sa maison » (℣. 2), apparemment celle de Philémon; sans faire de lui le chef de la communauté colossienne (*Const. Apostol.*, VII, 46), encore moins son « évêque », on peut le regarder comme un notable important, faisant bénéficier les frères de ses ressources et de son influence (℣. 5-7). Paul l'a converti, comme il le lui rappelle délicatement (℣. 19), sinon à Colosses même où il n'est pas encore allé quand il écrit ce billet, du moins sans doute à Éphèse (cf. Act., XIX, 10); et il l'estime assez pour l'appeler son « cher collaborateur ». Tout le billet reflète d'ailleurs une confiance et une cordialité qui sont tout à l'honneur de Philémon. « Apphia notre sœur » mentionnée après lui dans l'adresse (℣. 2) et dont le nom, distinct du latin Appia, est également bien phrygien (Lightfoot), peut être sa femme; on conclut ordinairement que le troisième personnage, « Archippe, notre frère d'armes », doit être leur fils : ce sont là toutefois des suppositions que le texte ni n'interdit ni n'impose. Archippe reparaît dans Col., IV, 17, où Paul lui fait recommander de bien accomplir le ministère qu'il a reçu; on ignore de quoi il s'agit, mais c'est là un beau terrain à conjectures. Certains, comme Lightfoot ou Goodspeed, observant la façon indirecte dont Paul s'adresse à lui, en concluent qu'Archippe ne se trouve pas à Colosses, mais à Laodicée, où il est sans doute le chef de l'Église. Pour d'autres, comme Abbott, c'est bien à Colosses même qu'Archippe est chef de l'Église et doit « accomplir son ministère »; si Paul confie cette recommandation à l'intermédiaire de la communauté, c'est par discrétion et courtoisie pour celle-ci, afin de ne pas ajouter à des reproches déjà sévères une monition directe au supérieur d'avoir à tout remettre en ordre. J. Knox a proposé une tout autre solution encore, que nous allons retrouver au paragraphe suivant.

II. Occasion. — On admet communément qu'Onésime est un esclave de Philémon, qui a fait à son maître un tort grave (℣. 18), peut-être en le volant, du moins en le quittant, et s'est enfui dans la ville où Paul se trouve prisonnier. Ayant rencontré l'Apôtre, par recherche ou par hasard, il s'est laissé convertir par lui et a reçu le baptême (℣. 10). Paul s'est même pris d'une affection spéciale pour cet « enfant » qu'il a « engendré dans les chaînes » (℣. 10) et qui est devenu comme « son propre cœur » (℣. 12; cf. ℣. 17). Jouant sur son nom « Profitable », fréquent chez les esclaves, il le déclare devenu vraiment très « profitable », car il en a fait l'expérience (℣. 11). Il le renvoie à son maître, non seulement repentant mais chrétiennement régénéré, espérant qu'il sera reçu, non seulement avec l'indulgence d'un maître, mais avec l'amour d'un frère (℣. 16). Ce n'est pas tout. A bien lire ce texte habile et délicat, on pressent davantage : Paul aurait bien voulu garder près de lui ce précieux assistant (℣. 13); mais plutôt que d'imposer ce bienfait à l'obéissance de Philémon, il le demande à sa générosité (℣. 14). Il est prêt pour sa part à rembourser les dommages qu'Onésime a pu causer; mais il laisse entendre à demi-mot que Philémon, lui-même converti par Paul et dès lors son obligé, acceptera en retour de lui céder le précieux néophyte (℣. 18-21).

Cette interprétation, qui semble obvie, a été mise en question par John Knox; celui-ci entend les choses de tout autre manière. Philémon n'est pas le maître d'Onésime, mais le chef des Églises du Lycus, résidant à Laodicée. C'est Archippe qui est le patron de l'esclave fugitif. Le connaissant peu et n'étant pas assuré de son bon vouloir, Paul préfère le toucher indirectement, par l'intermédiaire de l'Église de Colosses et du chef hiérarchique de la région, Philémon. C'est pourquoi il écrit à ce dernier et fait passer par Laodicée, sa résidence, ce billet que les Colossiens devront y prendre pour le lire à leur tour (Col., IV, 16), et parmi eux Archippe qui reçoit à ce sujet une monition spéciale (Col., IV, 17) : aussi bien est-il le destinataire véritable du billet, le « tu » auquel parle Paul à partir du ℣. 2*b* (un intéressant parallèle littéraire est fourni par le Pap. Giessen I, n° 54).

Ingénieuse, cette reconstitution a rencontré quelque sympathie (Greeven), mais plutôt de la résistance (Moule). Tout dans cette épître laisse entendre que Philémon est bien le maître d'Onésime, qui doit le recevoir et, si possible, le rendre. Il n'est pas spontané de rapporter à Archippe plutôt qu'à Philémon « l'Église qui s'assemble dans ta maison » (℣. 2) ainsi que tous les « tu » du billet. Il n'est pas naturel non plus de reconnaître le service que lui demande Paul dans le « ministère (διακονία) qu'il a reçu dans le Seigneur » de Col., IV, 17. Ce qui détermine Knox à ces conjectures insolites, c'est que la lettre ἐκ Λαοδικείας de Col., IV, 16 doit être le billet à Philémon, parce qu'elle ne peut pas être notre épître « aux Éphésiens ». Celle-ci, en effet, ne peut entrer en ligne de compte, puisqu'elle n'est pas de Paul mais représente une compilation postérieure. Il est permis de ne pas accepter ce verdict (reçu de Goodspeed) et de maintenir que, tout en étant rédigée en bonne partie par un disciple de Paul, l'épître dite aux Éphésiens émane bien de l'Apôtre, se trouve être pratiquement contemporaine de Col., Philem., et peut donc fort bien être la lettre ἐκ Λαοδικείας de Col., IV, 16 (*D. B. S.*, VII, 196, 198). Rien n'empêche dès lors d'admettre que le billet à Philémon est adressé à Colosses tout comme l'épître aux Colossiens, et on garde l'avantage d'en maintenir l'interprétation de beaucoup la plus naturelle qui a été exposée plus haut.

III. Intérêt doctrinal. — Ce court billet écrit de la main même de Paul (℣. 19) n'a rien d'un traité dogmatique ou moral. Il revêt au premier abord

l'aspect d'une communication personnelle, de portée occasionnelle. Ce n'est d'ailleurs pas son moindre intérêt que de nous révéler le cœur de Paul en sa délicate tendresse. Les commentateurs ont raison de relever à l'envi la qualité exquise de cette épître, qui en fait un des chefs-d'œuvre de la littérature universelle. « Flacon plein de parfum chrétien, clochette d'argent qui rend un son noble et mystérieux » (P.-L. Couchoud).

Mais, par-delà la simplicité affectueuse et charmante avec laquelle Paul s'exprime, on sent l'autorité de l'Apôtre (Lohmeyer, Wickert). A Philémon il associe toute une communauté (℣. 2); il aurait dans le Christ le pouvoir de lui « commander » (℣. 8), car il est l' « ambassadeur » du Christ (℣. 9, si du moins l'on adopte cette traduction de πρεσβύτης plutôt que « vieillard »); c'est évidemment en tant qu'apôtre qu'il a Philémon pour débiteur (℣. 19); aussi compte-t-il sur son « obéissance » (℣. 21). S'il préfère néanmoins recourir à l'amour et exhorter (℣. 9), rechercher un consentement spontané (℣. 14) et attendre d'un « frère » qu'il « soulage son cœur » (℣. 20), ce n'est pas qu'il abdique son autorité apostolique, mais qu'il sait la rendre discrète (cf. II Cor., VIII, 8) en se faisant tout à tous (I Cor., IX, 19-23). Pour convaincre un maître humain de traiter son esclave en frère, il donne l'exemple en adoptant lui-même l'humble langage de la fraternité dans le Christ.

On pressent par son ton même que ce billet ne veut pas être un banal échange de sentiments humains, mais apporte un enseignement de portée doctrinale. Frère délicat, mais aussi et d'abord apôtre, Paul trace à Philémon son devoir de chrétien à l'égard d'un problème important : celui de l'esclavage.

L'esclavage était une institution fondamentale, et l'une des plaies, du monde ancien, entre autres du monde gréco-romain. L'esclave était une « chose » qui n'avait aucun droit. Le maître qui l'avait acheté disposait sur lui d'un pouvoir discrétionnaire, allant des travaux forcés les plus pénibles ou des abus immoraux jusqu'aux châtiments violents et à la mise à mort. Le malheureux qui cherchait dans la fuite un remède à ses maux était poursuivi (cf. le Pap. *Paris 10*, étudié par U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, Berlin, 1927, I, n° 121) et ramené à son maître, qui le châtiait durement. L'asile religieux dans quelque sanctuaire pouvait seul le préserver, en le faisant passer au service de la divinité, dont la protection s'étendait désormais sur lui de façon plus ou moins efficace selon l'importance et les droits reconnus du sanctuaire.

C'est sur ce fond juridique que le billet à Philémon prend tout son relief. Paul avait déjà touché à ce problème de l'esclavage en I Cor., VII, 20-24; il y revient en Col., III, 22 - IV, 1 avec une insistance qu'explique peut-être le cas contemporain d'Onésime; Eph., VI, 5-9 ne sera qu'une courte reprise des mêmes idées. C'est toujours la même solution de principe : la vie nouvelle dans le Christ (Preiss), qu'apporte l'Évangile, ne prétend pas abolir directement un statut social alors si répandu; mais elle le transfigure. Dans le Christ, l'esclave se trouve en réalité affranchi; il n'est plus sujet que du vrai Maître, le Christ, dont il est devenu l'esclave comme tout chrétien, comme son maître lui-même. Sur le plan du monde ancien où ils vivent encore pour un temps, maître et esclave peuvent garder ces relations alors universellement établies dans la société; sur le plan nouveau de l'ère eschatologique, qui seule compte en définitive, ils sont devenus deux frères qui doivent s'aimer et s'entraider dans le même service. Dans la perspective d'une Parousie prochaine, qui était celle de l'Église primitive, il ne paraissait pas nécesaire de bouleverser les catégories éphémères d'un monde dont « la figure passe » (I Cor., VII, 31); il suffisait de les transformer radicalement par un esprit nouveau. Il ne semble pas qu'en réclamant Onésime pour son service, Paul demande son affranchissement; demeurant esclave de Philémon, le néophyte continuera d'assister l'Apôtre en lieu et place de son maître (℣. 13). Mais, assumé par l'ordre chrétien, ce service sera d'une nature toute nouvelle. Onésime a cherché auprès de Paul un « droit d'asile » chrétien (Lohmeyer); désormais c'est le Christ qu'il servira au nom de Philémon en la personne de Paul.

Un principe était ainsi posé, qui renouvelait par la base les anciennes structures : celui de l'égalité de tous les hommes dans leur destinée éternelle au service du seul Seigneur; que si le monde ancien venait à se prolonger au-dèlà de la première attente, ce principe entraînerait nécessairement sa normale conséquence : la disparition de l'esclavage. C'est ce qui s'est produit dans l'Église, et par elle dans la société humaine, grâce au ferment chrétien. Déjà de nobles esprits contemporains de Paul, notamment dans le stoïcisme, avaient entrevu cette égalité des hommes au nom de la nature qu'ils partagent tous en commun : un Sénèque, par ex., avait écrit de belles pages en faveur des esclaves (*De clementia*, I, 18; *De benefactis*, III, 18-28; *Epist.*, XLVII, 1, 10, 13-17). Un Pline a su prêcher l'indulgence à l'égard d'un esclave fugitif (*Epist.*, IX, 21) avec une délicatesse de sentiments qui se laisse comparer à celle de Paul. Mais ces dispositions de païens généreux ne pouvaient s'élever à la hauteur de l'Évangile. Il était réservé au christianisme d'apporter la solution définitive et seule pleinement efficace, par la vue de foi et d'amour qui découvre en tous les hommes des enfants du même Dieu, frères du même Christ, appelés au même salut. Avec le billet à Philémon et toute sa prudente délicatesse, nous voyons poindre l'aurore d'un soleil de justice et d'amour qui va bientôt illuminer le monde et le transformer.

IV. Authenticité et canonicité. — Ce que nous avons dit de Philem. laisse assez entendre que tout dans ce billet se réclame de Paul lui-même : c'est sa langue, c'est son style, c'est son cœur. On voit mal qui aurait pu imiter si génialement l'Apôtre, et pourquoi il l'aurait fait. Aussi l'authenticité de Philem. a-t-elle été de tout temps généralement admise. Ceux-là seuls ont voulu en douter (F. C. Baur, Weizsäcker, Van Manen) qui trouvaient gênante cette petite épître si proche de l'épître aux Colossiens, suspecte à leurs yeux : pour pouvoir rejeter Col., il fallait aussi rejeter Philem. Mais cette inférence n'est pas légitime; elle doit plutôt jouer en sens inverse. Si Philem. est si nettement de Paul, et si d'autre part elle est si étroitement associée à Col., il ne reste qu'à tirer loyalement la conséquence : Col. est aussi de Paul. Aussi bien avons-nous vu ailleurs qu'il n'y a aucune raison sérieuse d'en douter et bien des raisons pour y croire (*D. B. S.*, VII, 165-168).

Plus étrange peut paraître la canonicité. Fût-il de la main de Paul, ce billet de modeste apparence ne semblait guère destiné à figurer parmi les écrits normatifs de la foi chrétienne. Le fait est pourtant que Philem. a été reçue dans l'Église dès les premiers siècles (cf. *D. B.*, V, 263). Jérôme, Chrysostome, Théodore de Mopsueste ont pris sa défense. Elle figurait déjà dans le canon de Marcion où, d'après Épiphane, elle venait immédiatement après Col., comme cela se comprend sans peine.

John Knox explique ce succès ecclésial de Philem. en supposant que le disciple qui a réuni à Éphèse les épîtres de l'Apôtre, et constitué ainsi le canon paulinien, n'est autre qu'Onésime lui-même, devenu

évêque d'Éphèse. L'hypothèse est ingénieuse, et même plausible, sans s'imposer pourtant. On peut comprendre sans elle que l'étroite connexion de Philem. avec Col., jointe à l'intérêt doctrinal que nous avons souligné et qui n'est pas petit, ait imposé ce modeste écrit au respect des premiers frères et au souvenir de l'Église.

Nous venons d'évoquer l'hypothèse d'Onésime devenu évêque d'Éphèse. Il est vrai que l'épître d'Ignace aux Éphésiens suppose en cette ville un évêque de ce nom; et il semblerait que les six premiers chapitres de cette épître présentent plusieurs réminiscences de Philem. (Knox). S'agit-il du même personnage? Au temps où écrit Ignace, vers 110, donc 47 ans après Philem., l'ancien esclave fugitif pouvait n'avoir que de 60 à 70 ans; la chose n'est donc pas impossible. Mais d'autre part les contacts littéraires signalés ne sont pas des plus évidents; et le nom d'Onésime n'est pas rare. Il peut donc ne s'agir que d'une homonymie. Au reste, la promotion épiscopale d'Onésime n'est pas une supposition nouvelle; déjà les *Constitutions Apostoliques* (VII, 46) le font évêque de Bérée (Philémon l'étant de Colosses, et Archippe de Laodicée). Mis à part l'anachronisme à redouter si l'on parle trop tôt d' « évêque » au sens fort de l'épiscopat monarchique, de telles traditions sont possibles; on ne peut en dire davantage.

BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Commentaires.* — Il y a peu de commentaires séparés de cette petite épître. Le plus souvent elle prend sa place dans les commentaires d'ensemble du N. T., soit à son rang canonique, soit associée aux épîtres de la captivité ou aux épîtres pastorales. Ces séries se tiennent à des niveaux divers, allant de la recherche érudite à la vulgarisation populaire et édifiante, en passant par l'exposition de base scientifique destinée aux non-spécialistes. Il serait difficile et disgracieux d'établir ici des classifications; à lui seul, le nom de la collection suffira à renseigner le lecteur quelque peu averti. L'ordre suivi dans l'énumération est en principe chronologique, à partir des premières éditions.

J. B. Lightfoot, *S. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres, 1875; 3e éd., 1879. — H. Oltramare, *Commentaire sur les épîtres de S. Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon*, Paris, 1891-1892, 3 vol. — M. R. Vincent, *The Epistles to the Philippians and to Philemon* (The International Critical Commentary), Édimbourg, 1897; 3e éd., 1922. — E. Haupt, *Die Gefangenschaftsbriefe* (Meyers Komm., VIII[8]-IX[7]), Gœttingue, 1902. — A. Lukyn Williams, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon* (The Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges), Cambridge, 1907. — P. Ewald, *Die Briefe des Paulus an die Ephéser, Kolosser und Philemon* (Zahns Komm., X), Leipzig, 2e éd., 1910). — M. Dibelius, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (Handbuch z. N. T., III, 2), Tubingue, 1912; 2e éd., 1927; 3e éd. par H. Greeven, 1953. — J. Knabenbauer, *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas.* V. *Epistolae ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem* (Cursus S. S.), Paris, 1913. — M. Meinertz (et Fr. Tillmann), *Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus* (Die Hl. Schrift des N. T., VII), Bonn, 1917; 4e éd., 1931. — E. Eisentraut, *Der hl. Apostels Paulus Brief an Philemon. Eingehender Kommentar und zugleich Einführung in die Paulusbriefe*, Wurtzbourg, 1928. — C. H. Dodd, *Philemon* (The Abingdon Comm.), Londres, 1929. — E. F. Scott, *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians* (The Moffatt N. T. Comm.), Londres, 1930. — S. Obiols, *Epistoles de Sant Pau* (La Biblia de Montserrat, XXI), Montserrat, 1930. — E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon* (Meyers Komm., IX, 2[8]) Gœttingue, 1930; 9e éd. par W. Schmauch, 1953. — L. B. Radford, *The Epistle to the Colossians and the Epistle to Philemon* (The Westminster Commentary), Londres, 1931. — J. Huby, *S. Paul. Les Épîtres de la captivité* (Verbum Salutis, VIII), Paris, 1935; 15e éd., 1947. — P. Le Seur, *Die Briefe an die Epheser, Kolosser und an Philemon* (Bibelhilfe für die Gemeinde), Leipzig, 1936. — A. Médebielle, *Épître à Philémon* (La Sainte Bible, éd. L. Pirot, XII), Paris, 1938; 3e éd., 1951. — E. L. Smelik, *De brieven aan Timotheus, Titus en Filemon* (De wegen der Kerk), Nijkerk, 1940; 3e éd. 1961. — W. Bieder, *Philemonbrief* (Prophezei), Zürich, 1944. — A. Vinet, *Études et méditations évangéliques* : I. *L'épître aux Colossiens et à Philémon*, Lausanne, 1946. — C. Gray, *Epistles of Paul to the Colossians and Philemon*, Londres, 1948. — J. Calvin, *Pastoral Epistles. A Commentary on the Epistles of Timothy, Titus and Philemon*, Grand Rapids, 1948. — H. A. Ironside, *Timothy, Titus and Philemon*, New York, 1948. — J. E. Jones, *A Commentary on the Epistle of Paul to Philemon*, Diss., Southern Baptist Seminary, 1948. — P. Benoit, *Les Épîtres de S. Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens* (La Sainte Bible de Jérusalem), Paris, 1949; 3e éd., 1959. — H. Rendtorff, *Der Brief an Philemon* (Das N. T. Deutsch, 8), Gœttingue, 5e éd., 1949. — K. Staab (et J. Freundorfer), *Die Gefangenschaftsbriefe des Apostels Paulus* (Das Regensburger N. T., 7), Ratisbonne, 1950. — J. Reuss, *Die Briefe des Apostels Paulus* (Tim., Tit., Philem., Hebr.) (Echter-Bibel), Wurtzbourg, 1952. — J. Knox et G. A. Buttrick, *The Epistle to Philemon* (The Interpreter's Bible, XI), New York-Nashville, 1955. — J. J. Müller, *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon* (The New Internat. Comm. on the N. T.), Grand Rapids, 1955. — H. Riess, *Der Philemon-, Titus- und 2 Timotheusbrief* (Christus heute), Stuttgart, 1956. — J. M. Gonzalez Ruiz, *Cartas de la Cautividad* (Christus hodie), Rome, 1956. — S. Zedda, *Prima Lettura di San Paolo.* I. *Introduzione, Lettere della prigionia*, Turin, 2e éd., 1957. — C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon* (The Cambridge Greek Testament Commentary), Cambridge, 1957. — H. M. Carson, *The Epistles of Paul to the Colossians and Philemon* (The Tyndale Comm.), Londres, 1960. — A. R. C. Leaney, *The Epistles to Timothy, Titus and Philemon* (The Torch Comm.), Londres, 1960. — A. Stöger, *Der Brief an Philemon erläutert* (Geistliche Schriftlesung), Leipzig, 1961. — G. Friedrich (et *alii*), *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus* (Das N. T. Deutsch, 8), Gœttingue, 9e éd., 1962.

2° *Études.* — H. J. Holtzmann, *Der Brief an den Philemon*, dans *Zeitsch. f. wiss. Theol.*, XVI, 1873, p. 428-444. — A. Schumann, *Paulus an Philemon. Betrachtungen zur Einführung in ein tieferes Verständnis des kleinsten Paulusbriefes und in die soziale Gedankenwelt des Neuen Testamentes*, Leipzig, 1908, VII-122 p. — E. Amling, *Eine Konjektur im Philemonbrief*, dans *Zeitsch. f. d. neutest. Wiss.*, X, 1909, p. 261-262. — C. A. Scott, *The Epistle to Philemon*, dans *Expositor*, 1911-B, p. 328-337. — A. T. Robertson, *Philemon and Onesimus, Master and Slave*, dans *Expositor*, 1920-A, p. 29-48. — M. Meinertz, *Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Apostels Paulus*, Düsseldorf, 1921. — L. Allevi, *Il cristianesimo e la schiavitù nella lettera a Filemone*, dans *La Scuola Cattolica*, LV, 1927, p. 415-429. — M. Roberti, *La lettera « Filemone » e la condizione del servo fuggitivo presso gli Ebrei e presso i Pagani*, Rome, 1927; Id., *La lettera di S. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo*, Milan, 1933, 79 p. — W. Lock, *The Epistle to Philemon*, dans *Theology*, XV, 1927, p. 159-161. — P. van Imschoot, *L'épître à Philémon*, dans *Coll. Gandav.*, XIV, 1927, p. 170-176. — A. Däberitz, *Der Brief an Philemon. 2 bibl. Szenen*, Dresde, 1927, 31 p. — G. Buchwald, *Luthers Auslegung des Philemonbriefes*, dans *Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung*, LX, 1927, p. 391-397. — P.-L. Couchoud, *Le style rythmé dans l'Épître à Philémon*, dans *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1927-B, p. 129-146; cf. 1928-B, p. 189-191. — J. Pommier, *Autour du billet à Philémon*, dans la *Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.*, VIII, 1928, p. 180-181. — E. R. Goodenough, *Paul and Onesimus*, dans *Harvard Theol. Review*, XXII, 1929, p. 181-183. — H. J. Cladder et H. Dieckmann, *Der Brief an Philemon. Zum Seelenbild des hl. Paulus*, dans *Kath. Gedanke*, II, 1929, p. 342-365. — B. G. Hall, *Philemon and Slavery*, dans *Expos. Times*, XLI, 1929-30, p. 336. — O. R. Vassall-Philips, *The Epistle to Philemon. An Echo from the Past*, dans *Clergy Review*, II, 1931, p. 502-512. — J. Reid, *The Message of the Epistles. Philemon*, dans *Expos. Times*, XLV, 1933-34, p. 164-168. — J. Knox, *Philemon among the Letters of Paul : a New View of its Place and Importance*, Chicago, 1935; 2e éd., New York-Nashville, 1959, 110 p. — J. De Keulenaer, *De Epist. S. Pauli ad Philemonem*, dans *Coll. Mechlin.*, XI, 1937, p. 484-491. — J. Knox, *Philemon and the Authenticity of Colossians*, dans *Journ. of Religion*, XVIII, 1938, p. 144-160. — H. Debatin, *Der Brief an Philemon. Paulus Bittet für den Sklaven Onesimus*, Amor-

bach, 1938, 16 p. — Van den Bergh van Eysinga, *De brief aan Philemon*, dans *Nieuw Theol. Tijdschrift*, XXIX, 1940, p. 1-18. — F. E. Gaebelein, *Philemon, the Gospel of Emancipation*, New York, 1940. — W. Köhler, *Die Annotata des Hugo Grotius zum Philemonbrief des Apostels Paulus*, dans *Grotiana*, VIII, 1940, p. 13-24. — P. J. Verdam, *S. Paul et un serf fugitif*, dans *Symbolae... I. C. van Oven dedicatae*, Leyde, 1946, p. 211-230. — J. Fernandez, *La sociedad heril y la Epistola de S. Pablo a Filemon*, Badajoz, 1946, 110 p. — S. Garofalo, *Del sentire cristiano. La lettera di S. Paolo a Filemone*, dans *Humanitas*, I, 1946, p. 20-29. — Th. Preiss, *Vie en Christ et éthique sociale dans l'Épître à Philémon*, dans *Mélanges Goguel*, Neuchâtel, 1950, p. 171-179, repris dans *La vie en Christ*, Neuchâtel, 1951, p. 65-73. — P. N. Harrison, *Onesimus and Philemon*, dans *Anglican Theol. Review*, XXXII, 1950, p. 268-294. — P. R. Coleman-Norton, *The Apostle Paul and the Roman Law of Slavery*, dans *Studies... in honor of A. C. Johnson*, Princeton, 1951, p. 155-177. — H. Greeven, *Prüfung der Thesen von J. Knox zum Philemonbrief*, dans *Theol. Literaturzeitung*, LXXIX, 1954, col. 373-378. — F. Sokolowski, *The Real Meaning of Sacral Manumission*, dans *Harvard Theol. Review*, XLVII, 1954, p. 173-181. — J. Lappas, *Paulus und die Sklavenfrage. Eine exegetische Studie in historischer Schau*, Diss., Vienne, 1954. — U. Wickert, *Der Philemonbrief. Privatbrief oder apostolisches Schreiben?*, dans *Zeitsch. f. d. neutest. Wiss.*, LII, 1961, p. 230-238. — S. Bartina, « *Me debes mas* » *(Flm 19). La deuda de Filémon a Pablo*, dans *Studiorum Paulinorum Congressus 1961*, Rome, 1963, II, p. 143-152. — T. da Castel S. Pietro, Συναιχμάλωτος : *compagno di prigionia o conquistato assieme? (Rom., 16, 7; Col., 4, 10; Film., 23)*, dans *Studiorum Paulinorum Congressus 1961*, Rome, 1963, II, p. 417-428.

P. BENOIT, O. P.

PHILIPPIENS (Épître aux). — Ce qui nous frappe le plus en lisant Philippiens, c'est son ton personnel intense. Dans cette épître plus qu'en aucune autre, il nous est accordé de sentir battre le cœur de Paul. L'Église de Philippes n'était pas exempte de toute tache, mais l'Apôtre ne pouvait douter de sa fidélité fondamentale à l'Évangile et de sa loyauté envers lui-même. Plus qu'aucune autre chose, cette sincérité a gagné son affection, et il en est résulté un épanchement de sentiment personnel qui se reflète dans le caractère peu systématique de l'épître.

Sur la ville de Philippes et les relations de Paul avec elle, voir l'article PHILIPPES, dans *D. B.*, V, 272-277. L'authenticité de Phil. n'est pas contestée, car l'évidence interne est si claire qu'elle ne permet aucun doute raisonnable (cf. C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians*, Oxford, 1952, p. 111-117). Sur l'attestation externe, voir l'article PHILIPPIENS (Épître aux), dans *D. B.*, V, 280-281. Aussi traiterons-nous des points suivants : I. Intégrité. II. Lieu et date. III. Doctrine. IV. L'hymne christologique.

I. INTÉGRITÉ. — Dès le début des études critiques sur cette épître, il est apparu que son unité est sujette à caution (cf. Stephen Le Moyne, *Varia Sacra*, 1685, II, p. 332-43). Des ruptures dans le ton comme dans le sujet traité s'y font sentir au début du chapitre III et de nouveau en IV, 10. Pour expliquer ces faits, trois hypothèses ont été proposées. La première (par ex. Lohmeyer, Vincent) invoque le caractère personnel et peu formel de cette lettre, où l'on doit s'attendre à des changements subits de ton. Une telle explication revient à dire qu'il n'y a rien à expliquer. La deuxième hypothèse (par ex. Lightfoot) suppose que la rédaction a été interrompue entre les chapitres II et III, si bien que Paul est revenu à son écrit avec une disposition d'esprit entièrement différente. Assurément, il n'est pas impossible que Paul ait reçu soudain de Philippes quelque information fâcheuse; mais une telle supposition ne s'impose que si l'on admet par ailleurs l'intégrité de l'épître. En outre, cette vue ne réussit pas à expliquer que Paul, au début du chapitre IV, reprend manifestement, comme si de rien n'était, l'ordre des idées abandonnées en III, 1. La troisième hypothèse admet que Phil. est en effet une collection de lettres, émanant toutes de Paul et adressées toutes à l'Église de Philippes.

Les études récentes (cf. Bibliographie) distinguent trois lettres :

Beare	A : IV, 10-20	B : I, 1 - III, 1 + IV, 2-9, 21-23	C : III, 2 - IV, 1.
Schmithals	A : IV, 10-23	B : I, 1 - III, 1 + IV, 4-7	C : III, 2 - IV, 3 + IV, 8-9.
Rahtjen	A : IV, 10-20	B : I, 1 - II, 30 + IV, 21-23	C : III, 1 - IV, 9.
Bornkamm	A : IV, 10-20	B : I, 1 - III, 1 + IV, 4-7, 21-23	C : III, 2 - IV, 3 + IV, 8-9.

Ces différentes solutions admettent toutes que A a été écrite plus tôt que les deux autres; mais l'étendue de B et C, ainsi que leurs dates relatives, sont diversement appréciées.

Outre la rupture entre les ℣. 9 et 10 du chapitre IV, il y a deux raisons qui poussent à faire de A une lettre indépendante (ou un fragment d'une telle lettre) : 1. Sa place à la fin même de la lettre. Dans cette section Paul remercie les Philippiens de l'avoir aidé au temps du besoin. Il se montre si profondément reconnaissant qu'on s'attendrait à voir ce sentiment déjà manifesté plus tôt dans la lettre. Or on ne trouve auparavant que deux allusions (I, 5; II, 30), et qui laissent supposer que les expéditeurs ont déjà été remerciés. — 2. Supposer que cette section appartient à la lettre portée par Épaphrodite lors de son retour à Philippes, c'est accepter que Paul ait différé de plusieurs semaines l'expression de ses remerciements, sans même profiter du premier messager qui a porté à la communauté la nouvelle de la maladie d'Épaphrodite (II, 26). Quand on songe aux liens d'étroite amitié qui rattachaient Paul aux Philippiens, cette supposition est plutôt invraisemblable. Ces raisons portent à voir dans cette section (A) la lettre, ou une partie de la lettre, que l'Apôtre aura envoyée aussitôt après la réception du cadeau.

Il y a, toutefois, dans cette lettre deux choses qui surprennent quelque peu; l'expression de gratitude y reste indirecte et l'Apôtre insiste fortement sur sa propre indépendance. Ces réserves ont impressionné J. H. Michael (*The First and Second Epistles to the Philippians*, dans *Exp. Times*, XXIV, 1922-23, p. 109), qui a cru y sentir une sorte de contrainte; il en conclut que IV, 10-20 ne saurait être la première expression de la gratitude de Paul, mais représente plutôt une nouvelle présentation de ses sentiments occasionnée par la réaction des Philippiens à une première lettre aujourd'hui perdue. S'il en était ainsi, nous n'aurions plus de sérieux motifs pour regarder A comme une lettre indépendante. Mais, si ingénieuse que soit l'hypothèse de Michael, d'autres solutions plus simples peuvent être envisagées pour rendre compte des faits. C'était un principe chez Paul que de renoncer à son droit de vivre de l'Évangile, afin de ne pas créer d'obstacle aux conversions (I Th., II, 9; I Cor., IX, 4-18) et de donner un bon exemple (II Th., III, 8). La seule exception qu'il ait acceptée fut précisément à l'égard des Philippiens (cf. II, Cor., XI, 7-10), tant leur charité à son égard était contraignante (Act., XVI, 15). Et même alors, malgré la cordialité exceptionnelle de leurs relations et sa profonde gratitude pour leurs efforts en sa faveur, l'Apôtre se sera senti obligé de maintenir avec fermeté son indépendance. A cette considération générale on peut en ajouter une autre. Il y a de bonnes raisons de penser que A, au moins, a été écrite à Éphèse (cf. *infra*), c.-à-d. au

moment même où la collecte pour les saints venait d'être inaugurée. L'embarras qui se sent chez Paul peut venir de ce qu'il est gêné de recevoir un secours *personnel* en un tel moment, car la collecte était de nature à le faire accuser de chercher son propre profit (cf. I Cor., xvi, 3-4).

C est considérée comme une lettre séparée, parce que cette section suppose une autre situation que celle de B. En B nous voyons bien que tout n'est pas parfait dans l'Église de Philippes, mais rien ne suggère que les choses vont aussi mal qu'il apparaît en C. En i, 28 (B) l'attitude de Paul à l'égard de ses adversaires est presque magnanime; tandis que en iii, 2, 18-19 (C) elle est dure et violente, usant de termes délibérément insultants. On a l'impression qu'il n'a pas affaire aux mêmes opposants, et cette impression est confirmée par d'autres indices. En i, 28 il exhorte les Philippiens à ne pas se laisser « effrayer » par leurs adversaires : cela suggère que ceux-ci agissent par mode de menaces. Quand Paul se heurte à des opposants juifs, il ne craint jamais que ses chrétiens soient terrifiés au point de capituler, mais plutôt qu'ils soient attirés par séduction hors de la vraie foi. Il est donc légitime de conclure que i, 28 (B) fait allusion à une persécution venant des *païens*. Ceci s'accorde avec ce que nous savons de la situation historique à Philippes, où il semble que la communauté païenne était particulièrement dévote (cf. C. Picard, *Les dieux de la colonie de Philippes vers le premier siècle de notre ère d'après les ex-voto rupestres*, dans *R. H. R.*, lxxxvi, 1922, p. 117-201). Étant donné le caractère intensément romain de cette cité (remarquer la forme latinisée Φιλιππήσιοι en iv, 15 et les titres des magistrats en Act., xvi, 19 sq.), on s'attend à y trouver un culte impérial florissant. Ceci est confirmé par deux faits. Philippes était une des rares cités grecques où les classes de citoyens romains comprenaient des *Augustales*, un ordre originairement dévoué au culte du divin Auguste (cf. J. S. Reid, *The Municipalities of the Roman Empire*, Cambridge, 1913, p. 509). Une inscription trouvée à Néapolis, à 10 km de Philippes, mentionne un magistrat anonyme (qui a dû être contemporain de Paul) comme : [DECU] RIONATUS ET IIVIRALICIS PONTIFEX FLAMEN DIVI CLAUDI PHILIPPIS (cf. L. Heuzey-H. Daumet, *Mission archéologique de Macédoine*, Paris, 1876, p. 15) et témoigne que ce culte a survécu à Auguste. Si les chrétiens de Philippes étaient en majorité romains — et il y a de bonnes raisons pour le penser, car la population juive était si petite qu'elle n'avait même pas une synagogue (Act., xvi, 13) —, ils ont dû subir une pression intense voulant les faire participer au culte officiel de l'État.

En iii, 2 (C), la référence à la circoncision rend certain que le second groupe d'adversaires était juif d'origine et centrait ses prétentions sur la Loi. Ils sont d'ailleurs décrits comme des κακοὶ ἐργάται. Nous avons là un parallèle précis des ἐργάται δόλιοι de II Cor., xi, 13, où il s'agit de missionnaires judéo-chrétiens. En va-t-il de même ici? Il semble que oui, car la réaction de l'Apôtre, en Phil., iii et II Cor., xi, est précisément la même. A des exigences selon la chair, c.-à-d. fondées sur des privilèges et des mérites humains (Phil., iii, 4; II Cor., xi, 18) Paul oppose ses propres titres d'honneur humain (Phil., iii, 5-6; II Cor., xi, 22). Il laisse clairement entendre qu'il n'a aucune confiance en cette sorte d'argument (Phil., iii, 7; II Cor., xi, 23), mais il estime nécessaire de montrer qu'il ne se contente pas de rapetisser des avantages qu'il ne posséderait pas. Quant à lui, il s'appuie entièrement et uniquement sur la puissance du Christ (Phil., iii, 8; II Cor., xii, 9). Certains commentateurs (par ex. Dibelius, Michaelis) estiment que les détails donnés en Phil., iii, 18-19 s'appliquent à un groupe d'opposants encore différent; cependant la description qui en est fournie n'est nullement incompatible avec des judaïsants et, comme le remarque Koester, nous ne devons pas admettre facilement qu'un même passage polémique est dirigé contre deux erreurs distinctes (*The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment*, dans *N. T. S.*, viii, 1961-62, p. 317-332). La violence de la réaction de Paul, par comparaison avec Phil., i, 27, s'explique aisément par le caractère insidieux de la propagande de ce groupe qui agissait à l'intérieur même de l'Église. L'absence en Phil., iii des torrents de reproches et d'arguments que Paul déverse sur l'Église de Corinthe suggère que les judaïsants n'étaient pas arrivés jusqu'à Philippes ou n'avaient guère eu de succès.

La distinction de base entre C et B étant établie, nous devons maintenant répondre à la question : où commence et où finit cette lettre C? La clef de la solution se trouve en iii, 1. Sur le rôle de ce verset les opinions sont extrêmement divisées, et chacune des possibilités a ses partisans. Aux deux extrêmes nous avons ceux qui le considèrent comme la conclusion du chapitre ii (par ex. Lightfoot, Schmithals) et ceux qui le considèrent comme l'introduction du chapitre iii (par ex. Lohmeyer, Rahtjen). A mi-chemin sont ceux qui joignent 1 *a* au chapitre ii et 1 *b* au chapitre iii (par ex. Furnish). De fait, il semble très raisonnable de distinguer les deux parties du verset, mais il est douteux que 1 *b* se rattache immédiatement au verset 2.

On a des raisons très fortes, sinon décisives, pour penser que iii, 1 *a* était destiné à terminer la lettre. Τὸ λοιπόν indique normalement une conclusion, encore que cette expression *puisse* n'être qu'une simple transition (cf. I Thess., iv, 1). Le terme Χαίρετε, bien qu'il ne se trouve jamais en ce sens chez Paul, peut être employé comme formule d'adieu (cf. Arndt-Gingrich, *sub verbo*). Il peut aussi exprimer l'idée de se réjouir, idée répandue dans toute l'épître, mais l'un n'exclut pas l'autre. La *New English Bible* paraphrase : « And now, friends, farewell : I wish you joy in the Lord ».

En iii, 1 *b*, il y a une rupture manifeste car, quel que soit le sens précis de τὰ αὐτά, il est clair que le contexte immédiat interdit de rapporter ces mots au Χαίρετε qui précède. Dans ce cas, en effet, Χαίρετε devrait être compris comme une exhortation à la joie; mais en quel sens le fait de la répéter peut-il être dit ἀσφαλές? Ainsi donc τὰ αὐτά doit se référer à ce que Paul va écrire par la suite. Mais on ne voit pas du tout en quoi la substance du ch. iii répète quelque chose des ch. i et ii. Les commentateurs se tirent de cette difficulté en disant que Paul répète au ch. iii ce qu'il a écrit dans quelque lettre antérieure (Vincent) ou ce qu'il a dit oralement aux Philippiens lors d'une visite prédédente (Scott), ou encore ce qui dans son intention devrait leur être dit par Épaphrodite, porteur de la lettre B (V. Furnish, *The Place and Purpose of Philippians III*, dans *N. T. S.*, x, 1963-64, p. 80-88). Beare propose ici une explication plus intéressante. Il suggère que les mots τὰ αὐτά introduisent iv, 2 (l'admonition à Évodie et à Syntychè) qui suit immédiatement. Là en effet Paul répète d'une façon plus précise (voir l'usage de ἀσφαλές en Luc., i, 4; Act., xxi, 34; xxii, 30; v, 26) les appels à l'unité de i, 27 et ii, 1-4. Cette solution a l'avantage indéniable de rendre superflues les hypothèses gratuites sur des instructions orales ou des écrits perdus. On peut d'ailleurs la renforcer en adoptant un certain nombre des suggestions de Furnish. Nous savons que Paul omettait volontairement certains sujets dans ses lettres (cf. I Cor., xi, 34), sans doute parce qu'ils

lui semblaient ne pas convenir à la lecture publique lors du culte liturgique. On accordera difficilement à Furnish que le sujet du ch. III relève de cette catégorie : il s'y agit en effet d'un danger qui intéresse la communauté tout entière. En revanche, le caractère de sujet à éviter convient parfaitement à une réprimande qui s'adresse à deux personnes particulières. Dans aucune des autres épîtres nous ne trouvons de pareille semonce. Nous imaginons sans peine que, selon sa pratique courante, Paul n'aura d'abord pas voulu insérer IV, 2-9 dans sa lettre (B); il confierait plutôt à Épaphrodite le soin de délivrer oralement ce message. Mais, au moment de terminer sa lettre, la crainte lui vient que les deux querelleuses n'accepteront peut-être pas ce procédé. Aussi, pour être plus sûr, inclut-il l'admonition dans sa lettre en ajoutant, après la conclusion originale III, 1 *a*, l'appendice III, 1 *b* + IV, 2-9. Nous inclinons à penser avec Beare que « l'esprit de parti » et « la vaine gloire », contre lesquels II, 3 met en garde, ont une application précise dans ces deux femmes, chacune d'elles estimant que ses services et ses capacités lui donnent droit à une place supérieure. Les versets IV, 8-9 leur rappelleront ce qui doit occuper leurs pensées et leur proposeront l'exemple de Paul.

Concluons en nous résumant : Phil. est une collection de trois lettres, à chacune desquelles la conclusion (IV, 21-23) peut convenir.

Lettre A (IV, 10-20) : elle précède les deux autres, ayant été envoyée dès la réception du don apporté par Épaphrodite. Elle ne fait qu'exprimer la gratitude de l'Apôtre.

Lettre B (I, 1 - III, 1 + IV, 2-9) : le message central est un appel à l'unité et à la persévérance, ainsi qu'au témoignage résolu de la vérité : pénétrée de la profonde affection qui lie Paul aux Philippiens, c'est, avec Philémon, la plus personnelle de toutes ses lettres. La mention des « épiscopes et diacres » dans la salutation initiale (I, 1-2) est unique dans le *corpus* paulinien; elle s'explique sans doute parce que ces personnages avaient la principale responsabilité dans le don envoyé à Paul et auquel il fait allusion en I, 5 et II, 30. Après l'assurance de son affection (I, 3-9), Paul rend compte de sa situation personnelle. Il parle de l'effet de son emprisonnement sur l'Église locale (I, 12-17) et de son propre état d'esprit (I, 18-26). Dans le corps de la lettre (I, 27 - II, 18), trois exhortations enchâssent l'hymne au Christ, le Serviteur glorifié (II, 6-11). Au moment de clore sa lettre, Paul annonce ses plans pour l'avenir (II, 19-30). Il commence la conclusion, puis s'interrompt soudain pour un nouvel appel à l'unité lancé à deux personnes particulières, qu'il accompagne de quelques conseils généraux (IV, 2-9).

Lettre C (III, 2 - IV, 1) : brûlante polémique contre des missionnaires judéo-chrétiens, mais qui contient un passage très émouvant d'autobiographie spirituelle (III, 7-10). La destination de ce billet n'est pas spécifiée, mais s'il n'avait pas été adressé aux Philippiens, on n'aurait eu aucune raison de le combiner avec les lettres A et B.

Quand s'est opérée la fusion de ces trois lettres, ceci reste matière à conjecture. Schmithals suggère que cela fut fait à Corinthe par le premier éditeur du *corpus* paulinien (*art. cit.*, p. 309; voir aussi *Zur Abfassung und ältesten Sammlung der paulinischen Briefe*, dans *Z. N. W.*, LI, 1960, p. 225-245). Cette hypothèse est moins satisfaisante que celle de Rahtjen, pour qui la fusion s'est réalisée quand les Philippiens ont transmis leur correspondance paulinienne à une autre Église.

Les témoignages de la critique externe n'apportent qu'un appui très fragile aux conclusions de notre analyse littéraire. Polycarpe, adressant une exhortation aux Philippiens, la renforce par un appel aux « épîtres » écrites par Paul à leur communauté (*Ad Phil.*, III, 2). Ce témoigange ne suffit pas à prouver que Polycarpe connaissait plus d'une épître aux Philippiens; Lightfoot a montré en effet, à partir de Thucydide (VIII, 51), Josèphe (*Ant.*, XII, 4, 10) et Alciphron (*Ep.*, II, 4), que ce pluriel ἐπιστολαί pouvait se dire d'un seul document (*Comm.*, p. 140-41). Notons pour mémoire que E. Schweizer fonde sur ce témoignage, mis en rapport avec le texte d'ailleurs douteux de *Ad Phil.*, XI, 1, son hypothèse que II Thess. était originellement écrite aux Philippiens (*Der zweite Thessalonicerbrief ein Philipperbrief?*, dans *Th. Z.*, I, 1945, p. 90-105; voir la réponse de W. Michaelis, *ibid.*, p. 282-86). Le *Catalogus Sinaiticus* syriaque compte deux épîtres aux Philippiens, mais il est clair que l'une d'elles résulte d'une confusion avec les *Éphésiens* de la ligne précédente (cf. A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament*, Londres, 1930, p. 226). Georges Syncelle (Ve s.), dans sa *Chronographia* (*Corp. Scrip. Historiae Byzantinae*, éd. Dindorf, X, p. 651), parle d'une « première » lettre aux Philippiens; mais, outre que son témoignage mérite généralement peu de confiance, Lightfoot a suggéré une explication possible de cette lecture (*op. cit.*, p. 142, n. 2).

II. Lieu et date de composition. — Jusqu'à la fin du XIXe s. les exégètes n'ont songé qu'à Rome comme lieu de composition de Phil. Ils se sentaient justifiés dans cette opinion par une longue tradition exégétique remontant sans rupture — sauf la voix discordante et isolée de Œder — jusqu'aux commentateurs des IVe et Ve s. (voir J. Curran, *Tradition and the Roman Origin of the Captivity Letters*, dans *Theol. Studies*, VI, 1945, p. 163-205). Mais il faut dire que l'assertion des grands chefs de file représente, non une tradition historique qu'ils auraient reçue, mais une conclusion qu'ils tiraient des données du N. T., ainsi Chrysostome (*Comm. in Phil.; P. G.*, LXII, 177-79). On pouvait cependant tirer une conclusion différente. S'appuyant sur le principe que Paul apparaît plus parfait au fur et à mesure de ses lettres, Origène plaçait Phil. avant I Cor., et par conséquent bien avant la captivité romaine de Paul (*Praef. in Ep. ad Rom.; P. G.*, XIV, 834 B-C). Qu'il ait pu le faire est une preuve évidente qu'il n'existait pas de tradition bien établie pour placer à Rome la composition de Philippiens.

Depuis le début de ce siècle, Césarée et Éphèse ont été mises en concurrence avec la Ville Éternelle. En dehors de Lohmeyer, Césarée a peu de partisans, car toutes les raisons qu'on apporte en sa faveur peuvent valoir, et avec plus de force, pour Éphèse. Aussi nous bornerons-nous ici à peser les prétentions rivales de Rome et d'Éphèse. En l'absence d'une tradition garantie, il s'agit d'affronter ces deux hypothèses, et notre préférence doit aller à celle qui explique le mieux le plus grand nombre des faits. Nous allons donc confronter les deux hypothèses avec chacune des données de Phil. qui peut fournir une clef au problème de son lieu d'origine. Ce problème est compliqué par le fait que nous nous croyons autorisés à distinguer trois lettres différentes. Il faudra garder devant les yeux la possibilité qu'elles n'aient pas toutes été écrites au même lieu et à la même date.

1° *L'emprisonnement de Paul.* — Phil. nous informe que Paul est prisonnier (I, 14, 17) et nous renseigne sur le lieu (I, 13), la raison (I, 13) et l'issue probable (I, 20; II, 23) de sa détention.

a) Le fait que l'auteur de Phil. est prisonnier a été contesté par T. W. Manson (*The Date of the Epistle to the Philippians*, dans *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester, 1962, p. 149-67); celui-ci main-

tient qu'au moment où Phil. a été écrite Paul était libre et que I, 12-18 se réfère aux événements antérieurs qui ont terminé son premier séjour à Corinthe (Act., XVIII, 12-17), ainsi qu'au développement qui s'ensuivit (I Cor., I-IV). Cette interprétation va contre le sens obvie de Phil., I, 15-18 et n'a rencontré en fait aucun succès.

Un emprisonnement de l'Apôtre est formellement attesté pour Rome (Act., XXVIII, 16-30). Le seul témoignage direct d'un emprisonnement à Éphèse vient de sources de valeur douteuse, à savoir les Actes apocryphes de Paul (cf. C. Schmidt, *Neue Funde zu den alten* Πράξεις Παύλου, Berlin 1929) et le Prologue marcionite aux Colossiens. Les épîtres à Corinthe prouvent que Paul a été emprisonné plus souvent que ne le rapportent les Actes (II Cor., XI, 23) et que son ministère à Éphèse a été bien plus troublé par des persécutions que les Actes ne nous permettent de le voir. La brièveté du récit qu'ils donnent du ministère de trois ans à Éphèse peut s'expliquer par le fait que Luc semble n'avoir pas été alors avec Paul (il n'est pas mentionné dans Phil.); une section « nous » se termine à Philippes lors du 2e voyage (Act., XVI, 10 sq.) et une nouvelle y recommence lors du 3e voyage (Act., XX, 6). Le silence des Actes n'est donc pas décisif et il est bien possible que Paul ait été emprisonné à Éphèse. On allègue généralement deux textes pour faire de cette possibilité une probabilité : I Cor., XVI, 30-32, et II Cor., I, 8-10. Le deuxième, à vrai dire, est trop général pour imposer l'idée d'un emprisonnement, et le premier doit très probablement être entendu de façon métaphorique (cf. Ignace, *Ad Rom.*, V, 1), car il n'y a aucune preuve — au moins jusqu'à l'époque de la persécution de Néron — qu'un citoyen romain ait pu être condamné aux bêtes.

b) Le lieu de la détention est désigné comme le « prétoire » (I, 13). Nous pouvons associer à cette donnée l'allusion à « la maison de César » (IV, 22). Le terme « prétoire » signifie proprement « la tente du général », « le quartier général dans un camp ». De là est dérivé le sens connu dans le N. T. de « résidence officielle d'un gouverneur ou d'un prince » (Marc., XV, 16; Act., XXIII, 35). Les partisans de l'hypothèse éphésienne observent à juste titre que nous pouvons supposer l'existence d'un prétoire à Éphèse, puisque Éphèse était le siège du proconsul d'Asie. Il est très peu probable que, à Rome, le palais impérial ait été appelé prétoire; de fait, le seul usage attesté de ce terme désigne un groupe d'hommes, le plus souvent la garde impériale, les prétoriens (voir Lightfoot, *op. cit.*, p. 99-104). Sur la présence d'une cohorte prétorienne à Éphèse, voir J. T. Wood, *Discoveries at Ephesus*, Londres, 1887, App. 7, n. 2. Qu'il y ait eu à Rome des membres de la maison impériale, cela va sans dire; mais depuis l'époque d'Auguste les empereurs avaient aussi des propriétés personnelles en Asie (cf. O. Hirschfeld, *Der Grundbesitz der römischen Kaiser in den ersten 3. Jahrhunderten*, dans *Kleine Schriften*, 1913, p. 516 sq.) contrôlées par le *fiscus Asiaticus* et gérées par des membres de la maison impériale. La présence de ces derniers est également attestée à Éphèse; voir les confirmations épigraphiques dans P. Feine, *Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus*, Gütersloh, 1916, p. 94-98.

c) D'après I, 13, Paul a été emprisonné en tant que ministre de l'Évangile et non pour quelque délit de droit commun. A première vue, ceci semble exclure l'hypothèse romaine, car il est manifeste que l'emprisonnement de Paul à Rome est dû à une violation du règlement du Temple (Act., XXI, 28; XXIV, 6; XXV, 8). Nous devons toutefois nous rappeler que Paul lui-même n'a vu là qu'un prétexte pour camoufler une hostilité radicale contre son enseignement (Act., XXVI, 7; XXVIII, 18, 20) et que en Col., I, 24; II, 1, il regarde ses souffrances comme subies pour la cause des Gentils. Dans le cas d'Éphèse, nous sommes réduits à imaginer une situation semblable à celle que Act., XVI, 20-21 rapporte pour Philippes.

d) Son emprisonnement a placé Paul dans un danger imminent de mort (I, 20; II, 23). Ceci convient mieux à Rome qu'à Éphèse, car en tant que citoyen romain, il pouvait toujours échapper à la sentence d'une cour provinciale par un appel à César.

2° *La réaction de la communauté.* — Nous constatons une division dans la communauté de la ville où Paul est en prison. Les uns acceptent volontiers son autorité; d'autres la rejettent, tout en demeurant fidèles à l'Évangile (I, 14-15). Cette situation s'explique mieux à Rome qu'à Éphèse. L'épître aux Romains nous montre que Paul a craint une mésentente dans la communauté romaine et a fait de son mieux pour désarmer le ressentiment qu'y pouvait susciter son intrusion (voir Rom., I, 11-12; XV, 14-16). Il est parfaitement plausible que, lors de sa venue à Rome, certains des chefs locaux et/ou leurs partisans aient cédé à la jalousie. Lorsqu'il écrit Col., Paul ne peut nommer que trois chrétiens d'origine juive qui lui sont restés fidèles (Col., IV, 10-11). Il n'en va pas de même à Éphèse : ici il a lui-même fondé l'Église (Act., XIX, 1-10) et rien ne laisse entendre que son autorité ait été discutée comme elle l'avait été à Corinthe (I Cor., I, 11 sq.). L'hypothèse de G. S. Duncan (*Paul's Ephesian Ministry*, Londres, 1929, p. 273-274) qu'un parti a pu se former autour d'Apollos est entièrement gratuite. Act., XX, 30 ne peut entrer en ligne de compte, car ici Paul parle de l'avenir, et aussi parce que dans Phil. rien ne suggère que la doctrine prêchée par envie ait été hétérodoxe.

3° *Les plans de Paul pour le futur.* — Il projette d'envoyer Timothée à Philippes le plus tôt possible (II, 19) et de venir lui-même bientôt (II, 24; cf. I, 26). Ici c'est l'hypothèse éphésienne qui reprend l'avantage, car nous savons qu'à Éphèse Paul a formé le projet d'aller à Corinthe en traversant la Macédoine (I Cor., XVI, 5-9; Act., XIX, 21) et qu'il a envoyé avant lui Timothée (Act., XIX, 22). Si Col., comme il semble probable (cf. *D. B. S.*, VII, 158), a été écrite à Rome, nous y voyons que Timothée se trouvait également dans cette ville (Col., I, 1); aussi bien est-il raisonnable de supposer que, comme principal lieutenant de Paul, il y aura visité son maître au moins une fois. Mais quels furent alors les plans de Paul à son égard — ou pour ses propres déplacements — nous ne pouvons que le conjecturer. Au moment où il écrivait aux Romains, il projetait de gagner l'Espagne à partir de la Ville Éternelle (Rom., XV, 22-24); mais dans les quatre ou cinq années qui se sont écoulées dans l'intervalle, quelque chose a pu survenir qui aura changé ses intentions. On songe aussitôt à l'hérésie colossienne. Dans l'épître à Philémon (*v.* 22), contemporaine de Col., l'Apôtre révèle son ferme propos de visiter les Églises d'Asie immédiatement après sa libération, et les épîtres pastorales suggèrent que ce propos a été réalisé (voir C. Spicq, *Les épîtres pastorales*, Paris, 1947, p. LXXXIII sq.).

4° *Voyages.* — L'épître aux Philippiens suppose de fréquents contacts entre la ville de Philippes et celle où Paul est détenu. Au moment où il l'écrit quatre voyages au moins ont déjà eu lieu :

— Les Philippiens ont reçu la nouvelle de l'emprisonnement de l'Apôtre;

— Épaphrodite a apporté à Paul un don de ses fidèles;

— Épaphrodite étant tombé malade, la nouvelle en est parvenue à Philippes;

— Épaphrodite a appris lui-même l'inquiétude des Philippiens à son sujet et s'en afflige.

En outre, Paul projette d'envoyer Timothée (en espérant apparemment son retour rapide) et Épaphrodite à Philippes. Or le voyage de 1 300 km entre Rome et Philippes devait prendre au moins un mois (cf. Lightfoot, *op. cit.*, p. 38, n. 1), tandis que le trajet d'Éphèse à Philippes ne demandait guère plus de dix jours (cf. Act., XIV, 11; XX, 6, 13). Tant d'allées et venues sont manifestement plus faciles à concevoir si Paul est emprisonné à Éphèse plutôt qu'à Rome; cependant cette considération n'est pas décisive, car, comme le remarque Dodd, « les circonstances exigeaient de fréquentes communications avec Philippes et, si Éphèse était certes proche, la captivité à Rome fut longue » (*The Mind of Paul : II*, dans *New Testament Studies*, Manchester, 1953, p. 99).

5° *Le don des Philippiens.* — Ce que Paul en dit ne peut se concilier avec l'hypothèse romaine que si l'on prend IV, 10 *b* pour un reproche amèrement sarcastique : en effet, l'Apôtre est repassé à Philippes deux fois durant son troisième voyage missionnaire (Act., XX, 2, 6). Mais l'hypothèse d'un tel reproche est exclue par le ton de IV, 10-18. Dans l'hypothèse éphésienne on comprend beaucoup mieux le délai et le manque d'occasion mentionnés en IV, 10. Le délai a pu s'expliquer par l'extrême pauvreté des Églises de Macédoine à cette époque (II Cor., VIII, 2). Cela aurait certainement constitué un manque d'occasion, du moins aussi plausible que la difficulté d'entrer en contact avec Paul. Quand il reconnaît l'effort impliqué par leur don, Paul dans sa lettre de remerciement (IV, 10-20) ne mentionne pas la collecte pour les saints qu'il a déjà commencée dans les Églises de Galatie (I Cor., XVI, 1), probablement lors de la visite notée en Act., XVIII, 23. Des informations sur cette collecte ont pu être apportées à Philippes par Timothée ou Épaphrodite, car en II Cor., VIII, 3 Paul lui-même rend hommage à la générosité spontanée de la réponse.

6° *Contacts avec les autres épîtres.* — Les affinités de Phil. sont-elles plus grandes avec les grandes épîtres, ou avec les épîtres de la captivité? Dans le premier cas, ce serait un argument en faveur de l'origine éphésienne, mais dans le deuxième cas c'est l'hypothèse romaine qui reprend l'avantage. Au cours de son enquête sur l'authenticité d'*Éphésiens*, C. L. Mitton a relevé de façon systématique tous les contacts *littéraires* entre Phil. et le reste du *corpus* paulinien (*The Epistle to the Ephesians*, Oxford, 1951, p. 322-332) : il en relève 15 avec Rom.; 7 avec I Cor.; 2 avec II Cor.; 3 avec Gal.; 10 avec Eph.; 3 avec Col.; 2 avec I Thess.; 1 avec II Thess.; 2 avec Philem. Il faut noter que ce compte laisse de côté les parallèles doubles et triples (ainsi Phil., I, 7 n'est pas compté parce qu'il est parallèle non seulement à Rom., I, 7 mais aussi à I Cor., I, 3; Gal., I, 3, etc.), parce qu'ils n'apportent rien à notre propos, du moment qu'ils peuvent indiquer seulement un tour de pensée profondément enraciné. Au reste, on ne peut tirer de tous ces chiffres aucun argument pour l'une ou l'autre des deux hypothèses en présence. Un jugement quantitatif, fondé sur le nombre total de contacts dans chaque groupe d'épîtres, est sans valeur à cause des différences en volume de la matière comparée. Le procédé est déjà plus équitable si nous comparons Phil. avec chaque épître en particulier, mais même ceci ne sert qu'à démontrer l'impuissance de cette méthode car, compte tenu de la longueur différente des lettres, il y a autant de parallèles entre Phil. et Eph. qu'il y en a entre Phil. et Rom. (aucun de ces points n'étant commun à Rom. et à Eph.).

On ne peut davantage aboutir à un argument convaincant pour l'une ou l'autre hypothèse si l'on s'appuie sur la différence de *style* entre Phil. et Col.-Eph., car cette différence peut être due en grande partie au sujet traité.

Le seul point qu'il reste à considérer concerne les contacts de *doctrine*. Ceux-ci, comme nous le verrons dans la prochaine section, sont nettement en faveur de l'hypothèse éphésienne.

En formulant nos conclusions nous considérerons séparément les trois lettres A, B et C :

Lettre A : Cette lettre ne contient qu'une donnée permettant de la localiser, à savoir le don des Philippiens (*supra*, 5°). Nous excluons la souscription où est mentionnée la maison de César, parce qu'elle a pu être primitivement la conclusion de B. Les termes dans lesquels Paul exprime sa gratitude éliminent la possibilité de Rome (ou de Césarée) comme lieu de composition. Au contraire, l'hypothèse éphésienne convient ici parfaitement. Nous pouvons donc dater A du séjour de Paul dans cette ville (54-57), probablement vers la fin.

Lettre B : Nous avons confronté les deux hypothèses sur huit points de cette lettre. Les n^{os} 1*a*, 1*d* et 2 s'expliquent mieux à Rome; les n^{os} 3 et 6 sont pour Éphèse; les n^{os} 1*b*, 1*c* et 4 conviennent également bien aux deux hypothèses. Le léger avantage numérique dont Rome jouit dans ce compte est compensé, et même détruit, par la supposition naturelle que le cadeau dont parle A est celui-là même qu'a apporté le messager Épaphrodite mentionné en B. Ceci associe B à A, pour le lieu et pour la date. Cette conclusion sera d'ailleurs confirmée par l'étude de la doctrine.

Lettre C : Le seul élément permettant de dater cette lettre est fourni par les idées qu'elle exprime. Ces idées, comme nous le verrons, la rattachent de façon étroite à la période des grandes épîtres. Nous avons remarqué en particulier que la première partie de cette lettre (III, 2-7) reflète le même mode de penser que II Cor., XI. On a presque l'impression que ces deux textes ont été écrits sous l'empire de la même émotion. Il a été suggéré que II Cor., XI-XIII est en fait la « lettre écrite dans les larmes » de II Cor., II, 4. S'il en est ainsi, elle a dû être écrite à Éphèse, et il paraît bien possible que la lettre C ait été écrite là aussi et au même moment, dans la crainte que la paisible Église de Philippes puisse être troublée par les agitateurs de Corinthe.

III. Doctrine de l'épître. — Comme nous l'avons déjà noté, Phil. n'est pas une épître doctrinale au même sens que Romains ou Colossiens. C'est une effusion spontanée d'amour chrétien et de gratitude, qu'a provoquée l'affection loyale des Philippiens. Mais comme elle vient du cœur de Paul, nous trouvons ici et là des vues pénétrantes qui projettent leur éclair sur le centre même du mystère chrétien. Ce sont de tels passages que nous allons considérer brièvement, en accordant une attention spéciale à tout ce qui pourra apporter quelque indice sur la date de l'épître.

Si Phil. a été écrite à Éphèse, nous devons nous attendre à y trouver quelque écho des problèmes de l'Église de Corinthe qui ont tant préoccupé l'esprit de Paul à cette époque. Le plus grave de ces problèmes fut certainement la situation créée par la présence de factions dans la communauté (I Cor., I, 11 sq.). Peut-être avons nous un reflet de cette situation dans l'intensité de *l'appel à l'unité* que l'Apôtre adresse aux Philippiens, alors que chez eux les divisions devaient être beaucoup moins graves qu'à Corinthe. Sur ce sujet de l'unité, outre la répétition insistante du mot « tous » (I, 4, 7, 8, 25; II, 17, 26; IV, 21), il y a deux exhortations explicites : la pre-

mière (I, 27-28) concerne le front unifié que la communauté devrait présenter aux ennemis extérieurs; la seconde, qui est aussi la plus développée, porte sur l'union des esprits et des cœurs qui devrait régner à l'intérieur de la communauté (II, 1-5). Beaucoup de phrases en ce dernier passage ont des parallèles, sinon rigoureux, du moins étroits dans les grandes épîtres : ℣. 2 = II Cor., XIII, 11; ℣. 3 = Rom., XII, 10; ℣. 4 = I Cor., X, 24; ℣. 5 = Rom., XV, 5. Chose plus remarquable, toutes les idées qu'il contient se trouvent également associées en Rom., XV, 1-6 (écrit selon toute probabilité à Corinthe). L'unité des cœurs (Phil., II, 2; Rom., XV, 6) sera atteinte en abandonnant chacun ses propres intérêts et en se souciant de ceux des autres (Phil., II, 3; Rom., XV, 2). Cela demande une grande humilité, mais pour nous fortifier nous avons l'exemple du Christ (Phil., II, 6; Rom., XV, 3). L'idéal est de nourrir les uns envers les autres les mêmes sentiments qui furent ceux du Christ (Phil., II, 5; Rom., XV, 5). En outre, dans chacun des deux passages, l'appel à l'exemple du Christ est soutenu par une citation : Rom., XV, 3 cite Ps., LXIX, 10, et Phil., II, 6-11 cite une hymne liturgique. Les deux se terminent par une doxologie adressée à Dieu le Père (Phil., II, 11; Rom., XV, 6).

La période intermédiaire entre la mort et la Parousie n'est mentionnée par Paul que en Phil., I, 23 : « J'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ » et II Cor., V, 8 : « Nous sommes donc pleins d'assurance et préférons quitter ce corps pour aller auprès du Seigneur. » Ceci comporte une précision marquée par rapport à I Thess., IV, 13 sq.; on ne peut plus supposer une attente de la Parousie pour expérimenter la béatitude de l'union avec le Christ. Quels motifs ont amené l'Apôtre à adopter cette nouvelle perspective? Le plus important a dû être la spéculation hellénistique sur le sort de l'âme après sa sortie du corps. Dom Dupont dans son étude ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ : *L'union avec le Christ suivant S. Paul* (première partie : « Avec le Christ » dans la vie future), Bruges, 1952, a démontré que le contexte de Phil., I, 23 et de II Cor., V, 8 trahit l'influence littéraire de thèmes d'origine platonicienne qui ont dû parvenir à l'Apôtre à travers la philosophie vulgarisée de son époque. Paul se sera tourné vers la philosophie grecque parce qu'il se heurtait à un problème auquel la conception moniste du judaïsme sur la nature humaine ne pouvait donner de réponse satisfaisante : que serait son sort s'il venait à mourir avant la Parousie? Ses douloureuses expériences à Éphèse (Phil., I, 20 sq., II Cor., I, 8-11) l'ont contraint à envisager pour la première fois cette éventualité; auparavant, l'espoir d'être vivant lors de la venue du Seigneur était trop fort pour lui permettre de lui accorder une réelle probabilité (Phil., I, 25; III, 21; II Cor., V, 2-4). Ces deux passages (Phil., I, 23; et II Cor., V, 8) reflètent exactement la même attitude délicatement nuancée à l'égard du futur; ils ne peuvent être séparés par un grand intervalle de temps, et leur perspective est très différente de celle d'une « eschatologie réalisée » qui se trouve en Colossiens.

Un élément caractéristique de l'enseignement de Phil. est son assertion vigoureuse de *la valeur apostolique de la vie chrétienne.* « Agissez en tout sans murmures ni contestations, afin de vous rendre irréprochables et purs, enfants de Dieu sans tache au sein d'une génération dévoyée et pervertie, d'un monde où vous brillez comme des foyers de lumière, en lui présentant la parole de vie » (II, 14-16). Cette façon de présenter la vie quotidienne du croyant comme une sorte de prédication ne fait qu'expliciter ce qui est latent dans des passages, tels que : « Ne donnez scandale ni aux Juifs, ni aux Grecs, ni à l'Église de Dieu » (I Cor., X, 32); « Ainsi vous mènerez une vie honorable au regard de ceux du dehors » (I Thess., IV, 11); « Ayez à cœur ce qui est bien devant tous les hommes » (Rom., XII, 17; cf. II, 23-24). Il faut noter toutefois que de telles admonitions ont aussi leur parallèle en Col., IV, 5 : « Conduisez-vous avec sagesse envers ceux du dehors » (cf. Eph., V, 15) et en Eph., IV, 15 : « vivant la vérité dans l'amour ». Comparer aussi Tit., II, 9-10, où la vie exemplaire des esclaves chrétiens est dite « ajouter un lustre (κοσμέω) à la doctrine de Dieu ».

La métaphore cultuelle employée en Phil., II, 17 est très frappante. La tribulation de l'Apôtre est présentée comme une libation qui complète le sacrifice journalier et perpétuel de la foi chrétienne. A l'exception d'un passage en II Tim., IV, 6, qui est en étroit parallèle avec Phil., II, 17 et peut en dépendre, cette façon de caractériser l'activité apostolique à l'aide des métaphores tirées du culte de l'A. T. est propre aux grandes épîtres. En I Cor., III, 16-17, la communauté que Paul a fondée par sa prédication est désignée comme le temple du S.-Esprit, le lieu nouveau et définitif du culte. La parole de Dieu prononcée par l'Apôtre est présentée en II Cor., II, 14-17 comme l'offrande de parfum que suivait dans le culte juif la bénédiction sacerdotale donnée au peuple. L'expression la plus complète de ce thème apparaît en Rom., XV, 16-17, où Paul parle de « la grâce que Dieu m'a donnée d'être le ministre du Christ Jésus auprès des païens, chargé du service sacré de l'évangile de Dieu, afin que l'oblation des païens, sanctifiée par l'Esprit-Saint, lui soit agréable ».

Tous les points discutés jusqu'à présent appartiennent à ce que nous avons appelé la lettre B (I, 1 - III, 1 + IV, 2-9), et tous viennent confirmer la date que nous avons proposée pour cette lettre dans la mesure où ils manifestent une affinité plus étroite avec l'enseignement des grandes épîtres qu'avec celui des autres épîtres de la captivité. Nous nous tournons maintenant vers le chapitre III, que nous nous sommes cru autorisé à considérer comme une lettre distincte (C) ou un fragment d'une telle lettre.

Juste à la fin de la lettre C, Paul introduit le thème de la *cité de Dieu.* Ce concept, le plus apte à exprimer la synthèse d'immanence et de transcendance à réaliser par les chrétiens pour être dans le monde mais non du monde, apparaît rapidement en I, 27 (Μόνον ἀξίως εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε) et beaucoup plus explicitement en III, 20 « notre cité (πολίτευμα) est dans les cieux ». Dans les deux cas, le contexte évoque une opposition. En I, 27, Paul encourage ses convertis à résister à la pression sociale qui veut les faire participer au culte officiel de la cité, et pour cela il leur rappelle qu'ils sont désormais membres d'un nouvel État qui a pour Seigneur le Christ et pour seule loi son évangile. Leurs obligations comme citoyens de son royaume l'emportent de beaucoup sur leurs devoirs comme citoyens de Rome. La perspective de III, 20 est très différente parce que là le πολίτευμα céleste des chrétiens est implicitement opposé, non plus à l'État romain, mais à la πολιτεία d'Israël. Dans les livres des Maccabées, le terme πολιτεύεσθαι évoquait l'État théocratique d'Israël, gouverné par la loi de Dieu (II Macc., VI, 1) et par les coutumes ancestrales (II Macc., XI, 25). La relation spéciale avec Dieu résultant de son élection distinguait cet État de tous les autres États purement terrestres. Il était en un certain sens supra-national, puisqu'il revendiquait l'allégeance de ceux-là mêmes qui vivaient hors de ses frontières. Un essai d'étendre sa domination sur les convertis de Paul est précisément l'arrière-plan polémique du chapitre III, que Paul conclut de façon décisive en affir-

mant les droits supérieurs de la cité céleste du Seigneur Jésus-Christ. La πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ est aussi en question dans les Éphésiens, mais ici l'atmosphère est toute différente. On ne parle plus d'opposition entre Juifs et Gentils. Les Gentils ne sont plus exclus de la cité d'Israël (II, 12). Ils ne sont plus « des étrangers et des hôtes », mais « concitoyens (συμπολῖται) des saints » (II, 19). « Car c'est lui [le Christ] qui est notre paix, lui qui des deux n'a fait qu'un peuple » (II, 14) qui règne avec le Christ dans les cieux (II, 6). Un optimisme conflant a succédé à l'angoisse de Rom., IX-XI, qui avait pour fondement des situations analogues à celles que suppose la lettre C de Phil. Le parallèle le plus proche du thème de la cité de Dieu dans Phil. est le développement sur les deux Jérusalems dans Gal. : « La Jérusalem actuelle, qui de fait est esclave avec ses enfants. Mais la Jérusalem d'en haut est libre et elle est notre mère » (IV, 25-26). Il est à noter que l'occurrence du même thème dans les situations différentes représentées par les lettres B et C, et nulle part ailleurs dans le *corpus* paulinien (du moins dans la même perspective), suggère que ces deux lettres ont été écrites vers le même temps.

Deux autres passages du chapitre III ramènent également notre esprit vers Gal.-Rom. Au ℣. 9 nous trouvons opposées la *justice* qui vient de la Loi et celle qui vient de Dieu par la foi au Christ. C'est le thème fondamental de Gal.-Rom. Le deuxième passage se rencontre dans le verset où Paul énumère les motifs qui l'ont poussé à abandonner les privilèges du judaïsme pour les « gains » du christianisme. Il résulte clairement du climax de ces versets (10-11) que Paul met en relief la *résurrection* comme le gain ultime qui domine tous les autres. Et pourtant il ne le possède pas encore; il est même possible que, sans un labeur continu et une souffrance en union avec le Christ, il ne parvienne pas à l'atteindre. Ceci est la perspective de Rom., sans trace de l'évolution qui se fera sentir dans Col.-Eph. Selon Rom., en effet, « si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable » (VI, 5). Recevoir le baptême, c'est accepter une nouvelle obédience qui implique nécessairement un effort laborieux et continu (VII, 14 sq.), mais promet une grande récompense : « Nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui » (VIII, 17). Dans Col. et Eph., au contraire, la résurrection est un gain que le croyant possède dès l'instant de son baptême. « Ensevelis avec lui lors du baptême, vous en êtes aussi ressuscités avec lui (ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε) » (Col., II, 12). « Avec lui il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux dans le Christ Jésus » (Eph., II, 6).

Les trois points de doctrine qui viennent d'être considérés dans la lettre C suggèrent la période des grandes épîtres comme date de composition et confirment ce qui a été dit plus haut d'une étroite relation entre la lettre C et II Cor., XI-XIII.

IV. L'HYMNE CHRISTOLOGIQUE. — 1° *Structure.* — Ce qu'il faut surtout remarquer dans la structure de cette hymne, c'est qu'elle est faite de deux parties presque égales. Dans la première (℣. 6-8), le Christ apparaît comme sujet, tandis que, dans la seconde, il est objet (℣. 9-11). Chacune des deux parties consiste en une simple période grecque, et le mérite d'avoir le premier mis en valeur leur rythme poétique solennel est reconnu par Ernst Lohmeyer à Johannes Weiss (*Beiträge zur paulinischen Rhetorik*, dans *Theologische Studien* [Festschrift Bernhard Weiss], Gœttingue, 1897, p. 190-191). Lohmeyer n'acceptait pourtant pas la conclusion de Weiss voyant dans chaque période une strophe de quatre lignes, et dans sa célèbre étude *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil., II, 5-11* (dans *Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. der Wissenschaften, Phil. -hist. Klasse*, 1927-28, n. 4, p. 1-89) il a proposé la structure suivante, qui a été adoptée par Benoit, Bornkamm, Käsemann, etc.

I

(℣. 6) 1 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
2 οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο
3 τὸ εἶναι ἴσα θεῷ

II

(℣. 7) 1 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
2 μορφὴν δούλου λαβών
3 ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος

III

1 καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
(℣. 8) 2 ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
3 γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου
[θανάτου δὲ σταυροῦ]

IV

(℣. 9) 1 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
2 καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ
3 τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα

V

(℣. 10) 1 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ
2 πᾶν γόνυ κάμψῃ
3 ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων

VI

(℣. 11) 1 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται
2 ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς
3 εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

Selon cet arrangement, les deux moitiés sont exactement semblables en structure et « chacune... consiste en 9 stiques parmi lesquels on rencontre trois verbes et six locutions à trois membres. La disposition est telle que chaque verbe est éclairé par deux de ses locutions à trois membres. Ainsi la période se laisse organiser en six strophes de trois lignes » (*Der Brief an die Philipper*, Gœttingue, 1928, p. 90). Ainsi dans la strophe I, ἁρπαγμὸν ἡγήσατο est expliqué par I, 1 et I, 3; dans la strophe II, ἐκένωσεν par II, 2 et 3; et dans la strophe III, ἐταπείνωσεν, par III, 1 et 3. Nous devons remarquer cependant que, pour préserver dans la strophe III la structure supposée, Lohmeyer doit rejeter θανάτου δὲ σταυροῦ comme une addition postérieure et dissocier II, 3 et III, 1. Sans doute a-t-il raison en ce qui regarde θανάτου δὲ σταυροῦ, mais le parallélisme entre II, 3 et III, 1 est si clair (noter les deux substantifs en -μα) qu'il faudrait des arguments plus forts que ceux qu'il offre (*op. cit.*, p. 94) pour nous amener à le négliger. D'autres difficultés s'accumulent dans la deuxième partie (℣. 9-11). Aucune des phrases explicatives ne contient de participe et il y a plus de trois verbes. En un mot, la structure qui semble se dégager naturellement du texte de la première partie ℣. 6-8 doit être imposée par force à celui de la seconde.

Aussi plusieurs auteurs, notamment Dibelius, Cerfaux et Jeremias, rejettent-ils la structure de Lohmeyer pour adopter une division en trois strophes. Pour Dibelius (*An die Thessalonicher I-II. An die Philipper*, Tubingue, 1937, p. 72), les ℣. 6-7 constituent la deuxième et les ℣. 10-11, la troisième. Cet arrangement va pourtant contre le trait le plus évident de la structure de l'hymne, à savoir la rupture entre les ℣. 8 et 9.

Ce trait est respecté par Cerfaux : « A une protase (6-8) répond l'apodose (9-11); chacune des deux phrases de la période se développe en s'appuyant presque exclusivement sur des éléments formés de deux membres parallèles et chacune, idéologique-

ment, se divise naturellement en deux petites strophes, 6-7 *a* et 7 *b*-8; 9 et 10-11 » (A. Robert-A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, Paris, 1959, II, p. 481, n. 4).

Cette ordonnance a été adoptée dans l'ensemble par Jeremias (*Zu Phil.*, *II*, 7 - ΕΑΥΤΟΝ ΕΚΕΝΩΣΕΝ, dans *N. T.*, VI, 1963, p. 182-188), mais une analyse plus poussée lui permet de la raffiner quelque peu. Comme Weiss, il est convaincu que le parallélisme est la clef de la structure, et une application rigoureuse de ce principe l'amène au résultat suivant :

I

(℣. 6) 1 Ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
2 οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ
(℣ 7) 3 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
4 μορφὴν δούλου λαβών

II

1 Ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
2 καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
(℣. 8) 3 ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
4 γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου
[θανάτου δὲ σταυροῦ]

III

(℣. 9) 1 Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
2 καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,
(℣. 10) 3 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ
[ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων]
(℣. 11) 4 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι ΚΥΡΙΟΣ
ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ [εἰς δόξαν θεοῦ πατρός]

Les strophes I et II sont exactement semblables en structure. Chacune commence avec la préposition ἐν, qui est suivie par un participe (I, 1 ὑπάρχων; II, 1 γενόμενος). Dans la seconde ligne, la pensée de la première est continuée au moyen d'une particule comparative (I, 2 ἴσα; II, 2 ὡς). La troisième ligne contient le verbe-clef (I, 3 ἐκένωσεν; II, 3 ἐταπείνωσεν) dont l'objet est dans chaque cas le pronom réfléchi ἑαυτόν. La quatrième ligne développe le verbe-clef au moyen d'un participe (I, 4 λαβών; II, 4 γενόμενος) dont la position, comme celle de ἑαυτόν, est variée pour produire un chiasme. La similarité de structure est renforcée par la répétition d'un terme de la première ligne dans la seconde (I, 1 θεοῦ, 2 θεῷ; II, 1 ἀνθρώπων, 2 ἄνθρωπος) et d'un autre dans la quatrième (I, 1, 4 μορφή; II, 1, 4 γενόμενος). Cette structure soignée supporte un double parallélisme. Le θεός répété de I, 1, 2 est en parallélisme antithétique avec le ἄνθρωπος répété de II, 1, 2. Les secondes parties des deux strophes (I, 3-4; II, 3-4) sont en parallélisme synonyme parce que, selon Jeremias, ἑαυτὸν ἐκένωσεν (I, 3) ne peut être expliqué que comme une traduction littérale de נַפְשׁוֹ .... הֶעֱרָה (Is., LIII, 12) et doit donc être interprété par référence à la mort du Christ et non à son incarnation.

La strophe III est construite sur le même principe : III, 1 et 2 sont en parallélisme synonyme, comme le sont III, 3 et 4. L'unité de la strophe est assurée par la correspondance entre les deux parties, car ὑψοῦν (III, 1) se reflète en κάμπτειν (III, 3) et ἐξομολογεῖσθαι (III, 4) évoque ὄνομα (III, 2).

Dans le texte actuel de Phil., II, 6-11, un certain nombre d'éléments troublent cette structure. Nous avons déjà eu l'occasion de noter les doutes de Lohmeyer sur l'originalité de θανάτου δὲ σταυροῦ. Ils sont confirmés par l'analyse de Jeremias. Weiss considérait III, 3 et 4 (dans son arrangement II *c* et *d*) comme indûment prolongé, III, 3 par ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, et III, 4 par εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. Ces trois éléments — que nous avons mis plus haut entre crochets — sont pour Jeremias des additions pauliniennes à la forme originale de l'hymne. Nous discuterons dans la prochaine section leur caractère paulinien, mais leur caractère d'addition est suggéré dès maintenant par deux faits. Tous ces trois éléments se trouvent à la fin d'une ligne, et les deux derniers sont séparés des termes qui les gouvernent : les trois génitifs (ἐπουρανίων, etc.) sont séparés de γόνυ par κάμψῃ, et εἰς δόξαν θεοῦ πατρός est séparé de ἐξομολογήσηται par la confession de foi.

On remarquera que Jeremias, tout en divisant l'hymne en 3 strophes, n'y discerne que deux grandes idées, l'abaissement et la glorification du Christ. Considérant que ce fait devrait recevoir au moins autant d'attention que le parallélisme, G. Strecker (*Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil., II, 6-11*, dans *Z. N. W.*, LV, 1964, p. 63-77) abandonne la disposition de Jeremias en faveur d'une ordonnance à deux strophes, chaque strophe comprenant six lignes groupées en paires parallèles (I, ℣. 6, 7 *a*, 7 *b*; II, ℣. 9, 10, 11). Dans la strophe II, les deux éléments des ℣. 10, 11 rejetés par Jeremias comme additions pauliniennes sont retenus par Strecker comme appartenant à la structure originale. Il rejette pourtant le ℣. 8 *in toto* et ceci pour deux raisons : ce verset ne peut être compris comme un parallélisme et il répète simplement la pensée du ℣. 7. Strecker montre ainsi qu'il n'a pas perçu la vraie relation des strophes I et II de Jeremias, car le ℣. 8 répète la pensée du ℣. 7 parce qu'il est en parallélisme avec lui. Si Strecker exige que chaque verset exprime en lui-même un parallélisme, son propre arrangement fera naufrage sur les écueils rocheux des ℣. 10-11. A. Feuillet, dans une étude intitulée *L'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens (II, 6-11)* (article à paraître dans la *Revue Biblique*), fait siennes les conclusions de Strecker. En particulier il voit dans le ℣. 8 une glose de Paul lui-même destinée à expliquer ἑαυτὸν ἐκένωσεν. Il n'est peut-être pas impossible d'admettre la position d'une telle glose trois versets après le point qu'elle doit expliquer; mais il est difficile d'imaginer une glose formulée et insérée avec un soin tel qu'elle transforme la structure originale de l'hymne en une autre encore plus détaillée et élaborée.

Dans l'analyse qu'il fait de cette structure, Feuillet s'appuie presque exclusivement sur des critères théologiques. Nous continuons à penser cependant que les critères formels doivent jouer un rôle prédominant dans une analyse de structure. Néanmoins nous accordons à Feuillet qu'une strophe est fort bien définie comme « un groupe de vers offrant un sens complet et suivi d'un repos » (J. Suberville, *Théorie de l'art des genres littéraires*, Paris, 1946, p. 348) et que de ce point de vue, puisque l'hymne n'exprime que deux idées principales, on ne doit le diviser qu'en deux strophes. Il s'ensuit que, tout en gardant la structure établie par Jeremias, nous préférons considérer ses strophes I et II comme les parties parallèles d'une strophe unique consacrée à l'abaissement du Christ. Bien que cela puisse gêner notre sens de la symétrie, il n'est pas à priori impossible qu'une strophe de huit vers en précède une autre qui n'en contient que quatre. Il est significatif que Jeremias, dans son article de 1963, n'établisse pas, comme il le fit en 1953, que les trois strophes sont consacrées respectivement au Christ préexistant, terrestre et glorifié et qu'il y dise explicitement : « Der Hymnus als Ganzer ist nach dem Schema I // II + III... gegliedert. » (*N. T.*, VI, 1963, p. 88).

2° *Authenticité.* — Nous pouvons envisager trois possibilités : 1. l'hymne a été composée par Paul en écrivant Phil.; — 2. l'hymne est antérieure à Phil. et a été adaptée par Paul pour renforcer une consigne morale; — 3. l'hymne, ou au moins ℣. 6-7, est une interpolation postérieure.

La troisième opinion résulte chez Barnikol de la conviction que l'idée de la préexistence du Christ est totalement étrangère, non seulement à la pensée de Paul, mais à l'enseignement de Jésus lui-même (*Philipper 2 : Der marcionitische Ursprung des Mythossatzes Phil., II, 6-7*, Kiel, 1932). Il attribue ℣. 6-7 à Marcion, parce que, à son avis, c'est dans l'œuvre de ce dernier que ces versets apparaissent pour la première fois (cf. *D. B. S.*, v, 111). Cette opinion est condamnée à la fois par son caractère subjectif et par le rejet injustifié de la *Lettre aux communautés de Lyon et de Vienne* (cf. *D. B. S.*, v, 56-57), qui contient une claire citation de ce passage.

La structure élaborée de l'hymne rend la première opinion quelque peu improbable. Il s'y trouve, en outre, un certain nombre d'expressions et d'idées inaccoutumées qui font douter de l'origine paulinienne. Les expressions insolites ont été relevées en détail par le Père Henry (*D. B. S.*, v, 11) et il n'est pas nécessaire de les répéter ici. En ce qui concerne les conceptions doctrinales, Schmitt observe que deux des idées maîtresses de l'hymne sont sans parallèles dans le *corpus* paulinien : « pour glorifier Jésus, Dieu le gratifia du *Nom qui est au-dessus de tout nom;* ce faisant, il en récompensa l'*obéissance* » (*Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris, 1949, p. 98). Feuillet, dans l'étude qui vient d'être citée, souligne la christologie archaïque de l'hymne. La préexistence du Christ n'est pas directement envisagée (comparer I Cor., VIII, 6; II Cor., IV, 4) et l'attention est concentrée sur deux moments de sa vie : les abaissements couronnés par la mort et l'exaltation glorieuse qui en est la contrepartie. Il n'y est pas fait mention de l'événement central qui lie ces deux moments, la résurrection; celle-ci est cependant un des points centraux de la théologie paulinienne. En outre, tandis qu'il arrive à Paul de faire allusion à l'Incarnation (Gal., IV, 4; Rom., I, 3; cf. Tit., II, 11), il ne contemple jamais ses conditions concrètes comme il le fait ici. A cela nous pouvons ajouter deux autres points encore. Si Jeremias a raison de considérer ἑαυτὸν ἐκένωσεν comme une traduction de l'hébreu d'Is., LIII, 12, cela supposerait que l'auteur de l'hymne utilisait la Bible hébraïque alors que Paul se sert habituellement de la version grecque. Paul était certainement familier avec les Chants du Serviteur, qui sont « la source la plus proche de l'inspiration de l'ode » (L. Cerfaux, *Le Christ*, p. 284), mais ailleurs il y voit préfiguré non pas le Christ, comme ici, mais son propre rôle d'Apôtre des Gentils (cf. D. Stanley, *The Theme of the Servant of Yahweh in Primitive Christian Soteriology and its Transposition by St. Paul*, dans *C. B. Q.*, XVI, 1954, p. 385-425).

La deuxième opinion est de beaucoup la plus reçue, et la grande majorité des commentateurs considèrent que Paul fait ici usage d'une hymne préexistante. Ils reconnaissent que, tandis que les idées conviennent parfaitement, le ton d'un hiératisme solennel contraste avec le contexte. Ils sont tous d'accord pour admettre que le style et certaines expressions telles que « le nom de Jésus » (voir Act., IV, 30; *Didachè*, IX, 5) postulent un milieu d'origine liturgique. Mais ici l'unité cesse et nous pouvons distinguer deux écoles de pensée, selon l'importance qu'elles accordent aux arguments mentionnés dans le dernier paragraphe. La première de ces écoles ne considère pas ces arguments comme assez forts pour obliger à abandonner l'origine paulinienne et elle regarde Phil., II, 6-11 comme une hymne liturgique composée par Paul lui-même à une date antérieure, qu'il a ensuite incorporée à Phil. Parmi les tenants de cette opinion nous pouvons mentionner Cerfaux (*Le Christ*, p. 122) et Stauffer (*Die Theologie des N. T.*, Gütersloh, 1948, p. 262, n. 372). La seconde école d'exégètes dénie l'origine paulinienne. Pour Lohmeyer, l'auteur fut un juif écrivant en grec (*Kyrios Jesus*, p. 8 sq.). Cullmann considère l'hymne comme « une des premières confessions de foi composées pour le culte de la communauté primitive... dont l'original est vraisemblablement araméen » (*Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris, 1943, p. 16). Héring y voit une hymne judéo-chrétienne provenant des communautés primitives de Damas ou d'Antioche (*Kyrios Anthropos (Phil., II, 6-11)*, dans *R. H. P. R.* XVI, 1936, p. 196-209).

Les données ne permettent pas un choix ferme entre ces deux écoles. J. M. Furness a souligné la faiblesse de l'argument tiré du vocabulaire en remarquant que dans l'hymne de I Cor., XIII, dont l'authenticité n'est pas mise en question, nous trouvons trois mots (ἀλαλάζον, χρηστεύομαι, περπερεύομαι) qui ne se rencontrent pas ailleurs dans le N. T. et trois autres mots (χαλκός, παροξύνω, ἔσοπτρον) qui se rencontrent ailleurs dans le N. T. mais jamais chez S. Paul (*The Authorship of Philippians II, 6-11*, dans *Expository Times*, LXX, 1958-59, p. 241). Quant à ceux qui refusent l'authenticité paulinienne en raison de différences doctrinales, ils doivent du moins reconnaître que, si Paul n'a pas écrit cette hymne, le fait qu'il l'a adoptée manifeste qu'elle exprimait parfaitement sa pensée.

L'analyse de la structure de l'hymne par Jeremias semble de nature à faire sortir de cette impasse. Nous avons vu qu'il considère θανάτου δὲ σταυροῦ, ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, et εἰς δόξαν θεοῦ πατρός comme des additions à la structure originelle. Or il n'est pas difficile de montrer que toutes ces expressions sont de frappe paulinienne. Tout le monde sera d'accord avec Cerfaux lorsqu'il écrit de θανάτου δὲ σταυροῦ : « ce climax de l'hymne est sa signature paulinienne » (*L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu*, dans *Recueil Cerfaux*, II, p. 429). Terminer une section par une doxologie à Dieu (le Père) est un trait caractéristique de l'Apôtre, cf. Phil., IV, 20; Gal., I, 5; Phil., I, 11; Rom., IX, 5; XI, 36; XVI, 27; etc. Notons plus particulièrement Rom., XV, 5-6, ces versets terminant un développement sur l'unité dont les contacts avec Phil., II, 1-11 sont assez frappants (cf. *supra*, col. 1221) : « Que le Dieu de la constance... vous accorde d'avoir les uns pour les autres la même aspiration, à l'exemple du Christ Jésus, afin que d'un même cœur et d'une même bouche vous glorifiiez le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ. » Les trois génitifs représentent le type de développement rhétorique que Paul affectionne (voir I Cor., XV, 24; Eph., I, 21) et, sauf καταχθόνιος, qui est un hapax du N. T., les deux autres termes sont pauliniens : ἐπουράνιος (I Cor., XV, 40, 48, 49; cf. Eph., I, 3, 20; II, 6; III, 10; VI, 12); ἐπίγειος (I Cor., XV, 40; II Cor., V, 1; Phil., III, 19).

Ces observations font ressentir par contraste les traits non pauliniens de style qui ont été relevés dans l'hymne elle-même, et invitent à admettre que Paul adapte ici une hymne qu'il n'a pas écrite lui-même.

3° *Interprétation.* — L'importance de cette hymne pour la christologie est manifeste; elle a été reconnue à toutes les époques, et les doctrines qu'on a fondées sur elle sont légion. A l'art. KÉNOSE (*supra*, V, 7-161) le Père Henry nous a donné une étude très fouillée à la fois de l'hymne elle-même et de l'histoire de son interprétation; nous ne pouvons mieux faire que de résumer ses conclusions.

1. Le premier problème posé par le texte réside dans le ὅς initial. Ce pronom se réfère-t-il au Christ historique incarné, ou à la seconde personne de la Trinité avant l'incarnation? Selon la réponse nous

parlerons d'une kénose en un sens strict (affectant la divinité) ou seulement en un sens large (affectant l'humanité). Les deux interprétations sont également orthodoxes et ni l'une ni l'autre n'est exclue par le contexte de façon décisive. Sauf une ou deux exceptions, la tradition patristique a entendu ὅς du Christ préexistant (col. 128), mais cette option n'est pas décisive.

2. Μορφή dans l'expression μορφὴ θεοῦ a été interprété en deux sens principaux, comme équivalent de εἰκών ou de οὐσία (col. 129). Ce dernier sens de μορφή se rencontre dans la littérature philosophique (col. 20) et semble sous-jacent à l'usage qu'en fait S. Paul, car dans ses épîtres il décrit le changement total de vie intérieure comme une conversion de μορφή (col. 21-22). « On peut parler ici de sa « condition » divine, mais seulement si l'on n'oppose pas « condition » à « être » ou essence » (col. 37).

3. La fameuse *crux interpretum* ἁρπαγμός a été comprise par la tradition grecque presque entière et par les Occidentaux qui savaient le grec comme un objet de grand prix à acquérir ou à retenir (col. 130). A la suite surtout des études de Werner Jaeger (*Eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief*, dans *Hermes*, L, 1915, p. 537-553) et W. Förster, Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο *bei den griechischen Kirchenväter*, dans *Z. N. W.*, XXIX, 1930, p. 115-128), un consensus philologique et exégétique s'est établi de nos jours en faveur de cette vue (col. 25). Il est question ici d'un bien déjà possédé, car ἴσα θεῷ εἶναι est en fait équivalent de ἐν μορφῇ θεοῦ. Cette équivalence « est un des rares cas où l'on peut parler d'unanimité » (col. 130). Il y a toutefois une légère nuance entre ces deux expressions : « ἴσα plus extérieur, objet possible de renonciation, μορφή plus intérieur, inamissible » (col. 28).

4. L'objet de la Kénose est ἴσα θεῷ εἶναι. Si le ὅς du ℣. 6 représente le Christ historique, ℣. 7 *b*-8 expriment seulement la réalisation concrète d'une kénose au sens large. Mais si ὅς est la seconde personne divine, alors il y a une double kénose : « la première de la *divinité* et qui est le fait même de l'incarnation; la seconde, en prolongement de la première, l'accentuant, ayant pour sujet le Christ-Dieu considéré dans sa condition humaine et *affectant cette humanité* » (col. 31). En aucun des cas il n'est question d'une métamorphose, mais dans le deuxième il y a une progression dans l'abaissement.

5. L'exaltation du Christ est interprétée par la tradition patristique comme la communication à l'humanité de ce à quoi la divine personne a renoncé pour elle-même (col. 34); la majorité des Pères placent cela au moment de la résurrection (col. 131).

6. Anciens et modernes sont très divisés en ce qui concerne le « nom ». L'opinion la plus répandue parmi les Pères y voyait le nom de « Fils » ou « Fils de Dieu » (col. 132). Mais comme elle n'a aucun support dans le contexte, cette opinion est aujourd'hui abandonnée et l'on incline à considérer κύριος comme le seul nom possible (col. 35).

7. Le contraste entre « Seigneur » et « Serviteur » est certainement voulu. Au terme de son voyage terrestre, accompli en conformité avec la volonté du Père, mais librement choisi, le Christ retrouve, et cette fois pour tout son être, y compris son humanité, la plénitude de la gloire, non par la gloire mais par l'humiliation. Et c'est la leçon parénétique que Paul propose aux Philippiens (col. 38).

BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Commentaires.* — J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, Londres, 1888. — H. von Soden, *Der Brief des Apostles Paulus an die Philipper*, 1889. — A. Klöpper, *Der Brief des Apostles Paulus an die Philipper*, Berlin, 1893. — M. R. Vincent, *The Epistles to the Philippians and to Philemon* (The International Critical Commentary), Édimbourg, 1897; 3e éd., 1922. — A. Cordes, *Die Briefe an die Philipper und Kolosser*, Hambourg, 1919. — P. Ewald, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (Zahns Komm.), 4e éd. par G. Wohlenberg, Leipzig, 1923. — J. A. Michael, *The Epistle of St. Paul to the Philippians* (Moffatt Comm.), Londres, 1928. — K. Barth, *Erklärung des Philipperbriefes*, Zürich, 1928; 6e éd., 1959. — E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper* (Meyers Komm.), 8e éd., Gœttingue, 1928; 12e éd. par W. Schmauch, Gœttingue, 1961. — W. Michaelis, *Der Brief an die Philipper* (Theol. Handkomm.), Leipzig, 1935. — M. Dibelius, *An die Philipper* (Lietzmann Handbuch), 3e éd., Tubingue, 1937. — S. de Dietrich, *L'épître aux Philippiens*, 1942. — H. G. Herklots, *The Epistle of St. Paul to the Philippians*, Londres, 1947. — P. Bonnard, *L'épître aux Philippiens* (Comm. du N. T., X), Neuchâtel-Paris, 1950. — F. C. Synge, *Philippians and Colossians* (Torch Comm.), Londres, 1951. — E. F. Scott, *The Epistle to the Philippians* (The Interpreter's Bible), New York, 1955. — J. J. Müller, *The Epistles to the Philippians and to Philemon* (The New Internat. Comm.), Grand Rapids, 1955. — W. C. Vine, *The Epistles to the Philippians and the Colossians*, Londres, 1956. — F. W. Beare, *The Epistle to the Philippians* (Black's Comm.), Londres, 1959. — R. P. Martin, *The Epistle of St. Paul to the Philippians*, Londres, 1959. — G. Friedrich, *Der Brief an die Philipper* (Das N. T. Deutsch), Gœttingue, 1962. — Voir en outre les commentaires sur l'ensemble des épîtres de la captivité mentionnés dans la bibliographie de l'art. COLOSSIENS (*D. B. S.*, VII, 168).

2° *Études générales.* — L. Brun, *Zur Formel « in Christo Jesu » im Brief des Paulus an die Philipper*, dans *Symbolae Arctoae* [in honorem S. Eitrem], fasc. 1, Kristiania, 1922, p. 19-37. — L. Baur, *Christus der König der Zeiten. Vorträge über den Philipperbrief*, Fribourg, 1926. — E. Brandt-Spengler, *Lebensgestaltung : Eine Einleitung in die Gedanken des Philipperbriefes*, Leipzig, 1928. — H. C. G. Moule, *Philippian Studies*, Londres, 1928. — H. Beyer, *Die Zeugnisse des Philipperbriefes vom A. T.*, dans *Nach dem Gesetz u. Zeugnis*, XXVIII (1928-29), p. 372 sq. — *Ostwestliche Theologenkonferenz in Novisad vom 3 bis 10 August 1929 : Der Philipperbrief*, dans *Theol. Blätter*, Jg. 8, n. 11 (nov. 1929). — P. van Imschoot, *S. Paul et l'Église de Philippes*, dans *Coll. Gand.*, XVII (1930), p. 109-15. — J. de Keulenaer, *Argumentum epistolae ad Philippenses*, dans *Coll. Mechl.*, V (1931), p. 290 sq. — O. Linton, *Zur Situation des Philipperbriefes*, dans *Coniect. Neotest.*, II, Leipzig-Uppsala, 1936, p. 9-21. — E. Peterson, *Apostel und Zeuge Christi. Auslegung des Philipperbriefes*, Fribourg, 1940; Leipzig, 1962. — K. Wuest, *Philippians in the Greek Text for the English Reader*, Grand Rapids, 1942. — J. Fernandez, *La caridad missional y la Epistola de S. Paulo a los Filipenses*, Badajoz, 1945. — E. Lichtenstein, *Philippi. Eine historisch-theologische Betrachtung über die Einheit des Christentums in der abendländischen Welt*, dans *Festschrift W. Goetz*, Marbourg, 1948, p. 1-21. — J. Könn, *Die Macht der Persönlichkeit. Bibellesungen über den Philipperbrief*, Einsiedeln, 1952. — G. Friedrich, *Der Brief eines Gefangenen. Bemerkungen zum Philipperbrief*, dans *Monatschrift f. Pastoraltheologie*, XLIV (1955), p. 270-80. — D. Webster, *Four Bible studies in Philippians*, dans *Jap. Chr. Quart.*, XXVI (1960), p. 3-15.

3° *Études particulières.* — 1. *La ville de Philippes.* — W. M. Ramsay, *On the Titles of the Magistrates at Philippi*, dans *J. T. S.*, I (1900), p. 114-16. — F. Haverfield, *On the* στρατηγοί *of Philippi*, dans *J. T. S.*, I (1900), p. 434-35. — C. Picard, *Les dieux de la colonie de Philippes vers le 1er s. de notre ère d'après les ex-voto rupestres*, dans *R. H. R.*, LXXXVI (1922), p. 117-201. — A. J. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, II, Paris, 1935, p. 77-83. — P. Collart, *Philippes, ville de Macédoine, depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*, Paris, 1937. — P. Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris, 1945. — P. E. Davies, *The Macedonian Scene of Paul's Journeys*, dans *Bibl. Arch.*, XXVI (1963), p. 91-106.

2. *Intégrité.* — K. Lake, *Critical Problems of the Epistle to the Philippians*, dans *Expositor*, VII (1914), p. 481-93. — G. Ball, *The Epistle to the Philippians : A Reply*, dans *Expositor*, VIII (1914), p. 143-54. — M. Jones, *The Integrity of the Epistle to the Philippians*, dans *Expositor*, VIII (1914), 457-73. — J. H. Michael, *The Philippian Inter-*

polation-where does it end?, dans *Expositor*, XIX (1920), p. 49-63; Id., *The First and Second Epistles to the Philippians*, dans *Exp. Times*, XXXIV (1922-23), p. 106-109. — W. Schmithals, *Die Irrlehrer des Philipperbriefes*, dans *Z. T. K.*, LIV (1957), p. 297-341. — J. Müller-Bardoff, *Zur Frage der literarischen Einheit des Philipperbriefes*, dans *Wissenschaftl. Zeitschrift ... Jena*, VII (1957-58), p. 591-604. — W. Michaelis, *Teilungshypothesen bei Paulusbriefen*, dans *Th. Z.*, XIV (1958), p. 321-26. — B. D. Rahtjen, *The Three Letters of Paul to the Philippians*, dans *N. T. S.*, VI (1959-60), p. 167-73. — B. S. Mackay, *Further Thoughts on Philippians*, dans *N. T. S.*, VII (1960-61), p. 161-70. — G. Bornkamm, *Der Philipperbrief als paulinische Briefsammlung*, dans *Neotest. et Patristica O. Cullmann*, Londres, 1962, p. 192-202. — V. Furnish, *The Place and Purpose of Phil. 3*, dans *N. T. S.*, X (1963-64), p. 80-88. — C. O. Buchanan, *Epaphroditus' Sickness and the Letter to the Philippians*, dans *Evang. Quart.*, XXXVI (1964), p. 157-66.

3. *Lieu et date.* — M. Goguel, *Le lieu et la date de composition de l'épître aux Philippiens*, dans *R. H. R.*, LXVI (1912), p. 330-342. — P. Feine, *Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus*, Gütersloh, 1916. — W. Michaelis, *Das « Gefängnis des Paulus » in Ephesus*, dans *Byzantinisch-Neugriech. Jahrbücher*, VI (1928), p. 1-18. — P. van Imschoot, *Où fut écrite l'épître aux Philippiens?*, dans *Coll. Gand.*, XVII (1930), p. 79-85. — G. S. Duncan, *A New Setting for St. Paul's Epistle to the Philippians*, dans *Exp. Times*, XLIII (1931-32), p. 7-11. — W. Michaelis, *Die Datierung des Philipperbriefes*, Gütersloh, 1934. — T. W. Manson, *The Date of the Epistle to the Philippians*, dans *Bull. of the John Rylands Library*, XXIII (1939), p. 182-200 (= *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester, 1962, p. 149-167). — C. H. Dodd, *The Mind of Paul : II*, dans *New Testament Studies*, Manchester, 1953, p. 85-108. — P. Dacquino, *Data et provenienza della lettera ai Filippesi*, dans *Riv. Bib. It.*, VI (1958), p. 224-32. — G. S. Duncan, *A Chronological Table to illustrate Paul's Ministry in Asia*, dans *N. T. S.*, V (1958-59), p. 43-45. — Voir en outre les études sur le lieu et le temps de la captivité de Paul mentionnées dans la bibliographie de l'art. COLOSSIENS (*D. B. S.*, VII, 168-69).

4. *L'hymne christologique.* — Ajouter à la bibliographie de l'art. KÉNOSE (*D. B. S.*, V, 158-61) les études suivantes : W. Zimmerli et J. Jeremias, Παῖς θεοῦ, dans *T. W. N. T.*, V, 653-713. — J. Jeremias, *Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen*, dans *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan*, Haarlem, 1953, p. 152-54. — O. Michel, *Zur Exegese von Phil., II, 6-11*, dans *Theologie als Glaubenswagnis* (Festschrift K. Heim), Hambourg, 1954, p. 79-95. — A. Horvath, *Exegesis Patrum de Phil., II, 5-8 eiusque momentum*, Collegeville, 1956. — B. Hanssler, *Der Knecht Gottes. Die Dimensionen in einer Auslegung von Phil., II, 6-11*, dans *Wort und Wahrheit*, XII (1957), p. 85-89. — M. Laconi, « *Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo* » *(Phil., II, 6)*, dans *Riv. Bib. It.*, V (1957), p. 126-40. — J. M. Furness, Ἁρπαγμός ... ἑαυτὸν ἐκένωσε, dans *Exp. Times*, LXIX (1957-58), p. 93-94. — D. R. Griffiths, Ἁρπαγμός *and* ἑαυτὸν ἐκένωσεν *in Phil., II, 6-7*, dans *Exp. Times*, LXIX (1957-58), p. 237-39. — L. Krinetzki, *Die Gottesknechtstheologie des hl. Paulus (Phil., II, 6-11)*, dans *Ben. Monatschrift*, XXXIV (1958), p. 180-91. — K. S. Wuest, *When Jesus emptied himself (Phil., II, 6)*, dans *Bibliotheca Sacra*, CXV (1958), p. 153-58. — R. P. Martin, Μορφή *in Phil., II, 6*, dans *Exp. Times*, LXX (1958-59), p. 183-84. — J. M. Zurness, *The Authorship of Phil., II, 6-11*, dans *Exp. Times*, LXX (1958-59), p. 240-43. — W. Powell, Ἁρπαγμός ... ἑαυτὸν ἐκένωσε, dans *Exp. Times*, LXXI (1959-60), p. 88. — P. Dacquino, *Il testo cristologico de Fil., II, 6-11*, dans *Riv. Bib. It.*, VII (1959), p. 221-29. — G. Bornkamm, *Zum Verständnis des Christus-Hymnus (Phil., II, 6-11)*, dans *Stud. zu Antike und Urchristentum, Gesammelte Aufsätze II*, Munich, 1959, p. 177-187. — E. R. Fairweather, *The 'Kenotic' Christology*, in F. W. Beare, *The Epistle to the Philippians*, Londres, 1959, p. 159-174. — L. Krinetzki, *Der Einfluss von Is., LII, 13 - LIII, 12. Par. auf Phil., II, 6-11*, Rome, 1959. — R. P. Martin, *An Early Christian Confession. Phil., II, 6-11 in recent Interpretation*, Londres, 1960. — L. Ligier, *L'hymne christologique de Phil., II, 6-11, la liturgie eucharistique et la bénédiction synagogale 'Nishmat kol ḥay'*, dans *Stud. Paul. Cong. 1961*, II, Rome, 1963, p. 65-74. — A. Louf, *Une ancienne exégèse de Phil. II, 6 dans le Kᵉtabâ dᵉmasqatâ (Livre des Degrés)*, dans *Stud. Paul. Cong. 1961*, II, Rome, 1963, p. 523-33. — M. R. Cherry, *The Servant Song of Philippians*, dans *R. Exp.*, LIX (1962), p. 42-56. — D. G. Dawe, *A Fresh Look at the Kenotic Christologies*, dans *Scot. Journal of Theol.*, XV (1962), p. 337-49. — J. Gewiess, *Die Philipperstelle II, 6 b*, dans *Neutest. Aufsätze* (Festschrift J. Schmid), Ratisbonne, 1963, p. 69-85. — J. Jeremias, *Zu Phil., II, 7 :* ΕΑΥΤΟΝ ΕΚΕΝΩΣΕΝ, dans *N. T.*, VI (1963), p. 182-88. — I. D. Karabidopoulos, Ὁ Χριστολογικὸς ὕμνος ἐν Φιλιππ., *II, 6-11*, dans Θεολογια, XXXIV (1963), p. 266-79. — P. Lamarche, *L'hymne de l'épître aux Philippiens et la Kénose du Christ*, dans *L'Homme devant Dieu* (Mélanges H. de Lubac), I, Paris, 1963, p. 147-58. — H. Sierig, *Das Ende der Revolt. Jesus Christus in der Philosophie der Gegenwart dargestellt unter besonderer Berücksichtigung von Phil., II, 5-11*, dans *Festschrift K. Witte*, Hambourg, 1963, p. 45-57. — D. Georgi, *Der vorpaulinischen Hymnus Phil., II, 6-11*, dans *Zeit und Geschichte : Dankesgabe an R. Bultmann*, Tubingue, 1964, p. 263-93. — R. P. Martin, *The Form-analysis of Phil., II, 5-11*, dans *Studia Evangelica*, II (= T. U., LXXXVII), Berlin, 1964, p. 608-17. — G. Strecker, *Zum Christushymnus in Phil., II*, dans *T. L. Z.*, LXXXIX (1964), p. 521-22; Id., *Redaktion und Tradition in Christushymnus Phil., II, 6-11*, dans *Z. N. W.*, LV (1964), p. 63-78. — A. Feuillet, *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (II, 6-11)*, dans *R. B.*, 1965.

5. *Versets particuliers.* — P. Joüon, *Notes philologiques sur quelques versets de l'épître aux Philippiens*, dans *R. S. R.*, XXVIII (1938), p. 89-93, 223-33, 299-310. — G. Eichholz, *Bewahren und Bewähren des Evangeliums. Der Leitfaden von Phil., I-II*, dans *Festschrift E. Wolf*, Münster W., 1962, p. 85-105. — G. Johnson, *The Life of Christians in the World (Phil., I, 1 - II, 4)*, dans *Canadian Journal of Theol.*, III (1957), p. 248-54. — F. Ogara, « *Socios gaudii mei omnes vos esse* » *(Phil., I, 6-11)*, dans *V. D.*, XV (1935), p. 324-30. — U. Holzmeister, « *Viscera Christi* » *(Phil., I, 8)*, dans *V. D.*, XVI (1936), p. 161-65. — G. Bertram, Ἀποκαραδοκία *(Phil., I, 20)*, dans *Z. N. W.*, XLIX (1958), p. 264-70. — W. S. Urquhart, *Glorifying Christ (Phil., I, 20 sq.)*, dans *Exp. Times*, XXXIV (1922-23), p. 548-50. — O. Schmitz, *Zum Verständnis von Phil., I, 21*, dans *N. T. Stud. G. Heinrici* (Untersuch. z. N. T., 6), Leipzig, 1914, p. 155-69. — S. del Paramo, « *Mihi vivere Christus est* » *(Phil., I, 21)*, dans *Sal Terrae*, XXXII (1944), p. 75-79. — E. F. Brown, *A note on Phil., I, 21-22*, dans *J. T. S.*, XIII (1912), p. 415-17. — J. H. Michael, *Two Brief Marginal Notes in the Text of Philippians (I, 22)*, dans *Exp. Times*, XXXV (1923-24), p. 139-40. — R. Roberts, *Philippians, I, 27*, dans *Exp. Times*, XLIX (1937-38), p. 325-28. — R. R. Brewer, *The Meaning of « Politeuesthe » in Phil., I, 27*, dans *J. B. L.*, LXXIIII (1954), p. 76-83. — W. Barclay, *Phil., II, 1-11*, dans *Exp. Times*, LXX (1958-59), p. 4-7, 40-44. — B. Reicke, *Unité chrétienne et diaconie, Phil., II, 1-11*, dans *Neotest. et Patristica O. Cullmann*, Londres, 1962, p. 203-12. — F. Ogara, « *Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Jesu* » *(Phil., II, 5)*, dans *V. D.*, XV (1935), p. 99-109. — U. Holzmeister, « *Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu* » *(Phil., II, 5)*, dans *V. D.*, XXII (1942), p. 225-27. — P. Thompson, *Phil., II, 12*, dans *Exp. Times*, XXXIV (1922-23), p. 429. — O. Glombitza, *Mit Furcht und Zittern. Zum Verständnis von Phil., II, 12*, dans *N. T.*, III (1959), p. 100-106. — M. Brunec, « *Cum timore et tremore vestram salutem operamini* » *(Phil., II, 12-13)*, dans *V. D.*, XL (1962), p. 270-75. — E. Fuchs, *Andacht über Phil., II, 12-18*, dans *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, Tubingue, 1959, p. 320-22. — E. Käsemann, *Philipper, II, 12-18*, dans *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Gœttingue, 1960, p. 293-298. — J. Jeremias, *Beobachtungen zu N. T. Stellen an Hand des neugefundenen griechischen Henoch-textes; Phil., II, 15 :* φωστῆρες, dans *Z. N. W.*, XXXVIII (1939), p. 122. — A.-M. Denis, *Versé en libation (Phil., II, 17) = versé son sang? A propos d'une référence de W. Bauer*, dans *R. S. R.*, XLV (1957), p. 567-70; Id., *La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en Esprit*, dans *R. S. P. T.*, XLII (1958), p. 617-56. — P. Christou, Ἰσόψυχος *Phil., II, 20*, dans *J. B. L.*, LXX (1951), p. 293-96. — J. Moffatt, *Phil., II, 26 and II Tim., IV, 13*, dans *J. T. S.*, XVIII (1917), p. 311-12. — E. Modersohn, *Christus unser Alles. Biblische Betrachtungen über Phil., III*, Fribourg, 1920. — H. Koester, *The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment (Phil., III)*, dans *N. T. S.*, VIII (1961-62), p. 317-32. — V. Furnish, *The Place and Purpose of Phil., III*, dans *N. T. S.*, X (1963-64), p. 80-88. — M. Zerwick, *Gaudium et Pax - Custodia*

cordium (Phil., III, 1; IV, 7), dans *V. D.*, XXXI (1952), p. 101-4. — H. von Campenhausen, *Ein Witz des Apostles Paulus (Phil., III, 2) und die Anfänge des christlichen Humors*, dans *Z. N. W.*, XXI (1954), p. 189-93. — W. F. Ferrar, *A Study of St. Paul (Phil., III, 5-18)*, dans *Expositor*, XXIII (1922), p. 353-59. — M. Goguel, Κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος *(Phil., III, 6). Remarques sur un aspect de la conversion de Paul*, dans *J. B. L.*, LIII (1934), p. 257-67. — J. T. Forestell, *Christian Perfection and Gnosis in Phil., III, 7-16*, dans *C. B. Q.*, XVIII (1956), p. 123-36. — P. van Imschoot, *Commentarius in Phil., III, 8-11*, dans *Coll. Gand.*, XXVI (1946), p. 175-78. — B. Ahern, *The Fellowship of his Sufferings (Phil., III, 10)*, dans *C. B. Q.*, XXII (1960), p. 1-32. — E. Bröse, *Paul durch Virgil kommentiert : zu Phil., III, 12-14*, dans *Th. Stud. u. Krit.*, XCIII (1921), p. 78-82. — A. Vitti, « *Comprehensus sum a Christo Jesu* » *(Phil., III, 12)*, dans *V. D.*, IX (1929), p. 353-59. — A. Fridrichsen, ΕΝ ΔΕ *(Phil., III, 13)*, dans *Coniect. Neotest.*, IX, Uppsala, 1944, p. 31-32. — K. Bornhäuser, *Jesus Imperator Mundi (Phil., III, 17-21 und II, 5-12)*, Gütersloh, 1938. — F. Ogara, « *Nostra conversatio in caelis est* » *(Phil., III, 17 - IV, 3)*, dans *V. D.*, XVIII (1938), p. 321-28. — J. de Zwaan, *Philippenzen III, 20 en de* κοινή, dans *Theol. Stud.*, XXXI (1913), p. 298-300. — A. Rolla, *La cittadinanza greco-romana e la cittadinanza celeste di Fil., III, 20*, dans *Stud. Paul. Cong. 1961*, II, Rome, 1963, p. 75-80. — J. Levie, *Le chrétien citoyen du ciel (Phil., III, 20)*, dans *Stud. Paul. Cong. 1961*, II, Rome, 1963, p. 81-88. — N. Flanagan, *A Note on Phil., III, 20 sq.*, dans *C. B. Q.*, XVIII (1956), p. 8-9. — P. van Imschoot, *Explicatio Phil., III, 21*, dans *Coll. Gand.*, XXIX (1946), p. 121-23. — J. Rendel Harris, *St. Paul and Aeschylus (Phil., IV, 4)*, dans *Exp. Times*, XXXV (1923-24), p. 151-53. — F. Ogara, « *Dominus prope est* » *(Phil., IV, 4-7)*, dans *V. D.*, XVII (1937), p. 353-59. — U. Holzmeister, « *Gaudete in Domino semper (Phil., IV, 4-9)*, dans *V. D.*, IV (1924), p. 358-62. — T. W. Chambers, *Phil., IV, 5*, dans *J. B. L.*, 1886, p. 108-110. — J. G. Simpson, *Marana tha* (« *The Lord is near* »*, Phil., IV, 5)*, dans *Exp. Times*, XXXVI (1924-25), p. 217-20. — J. B. Wilson, « *Be careful for nothing* » *(Phil., IV, 6)*, dans *Exp. Times*, LX (1948-49), p. 279-81. — J. S. Stewart, *Phil., IV, 6-7 (Moffatt)*, dans *Exp. Times*, XLIX (1937-38), p. 269-71. — H. J. Rose, *St. Gregory Nazianzen and Pauline Rythm (Phil., IV, 7)*, dans *H. T. R.*, XXVI (1933), p. 323-24. — O. Glombitza, *Der Dank des Apostles. Zum Verständnis von Philipper IV, 10-20*, dans *N. T.*, VII (1964), p. 135-141. — G. Priero, *Didici ... sufficiens esse (Nota a Phil., IV, 11)*, dans *Riv. Bib.*, X (1962), p. 59-63. — W. M. Ramsay, *On the Greek Form of the Name Philippians* [Phil., IV, 15], dans *J. T. S.*, I (1900), p. 116. — L. Morris, Καὶ ἅπαξ — καὶ δὶς *(Phil., IV, 16; I Thess., II, 18)*, dans *N. T.*, I (1956), p. 205-08.

J. Murphy-O'Connor, O. P.

PHILISTINS. — I. Les Philistins d'après les données archéologiques. — I. Les Peuples de la Mer. — II. Les Philistins et les Pélasges en Crète. — III. L'exode des Philistins hors de Kaphtor. — IV. Les débuts de l'histoire philistine. — V. Les Philistins-Pélasges et les périodes orientalisantes de l'art grec primitif.

II. Les Philistins d'après les sources égyptiennes. — I. L'invasion philistine sous Ramsès III. — II. Le pays d'origine des Philistins. Le problème de l'identification géographique de Kaphtor et de Keftiu.

III. Les Philistins établis sur la côte palestinienne. — I. Les Philistins et Israël. 1° L'époque des Juges. 2° Sous Saül et David. 3° Le déclin des Philistins. — II. La Philistie et les campagnes des rois d'Assur. — III. La Philistie sous les rois chaldéens. — IV. La Philistie sous les Perses et les Grecs. — V. Le pays philistin et son organisation politique. — VI. La langue et la civilisation des Philistins. — VII. La religion des Philistins. — VIII. Conclusion.

I. Les Philistins d'après les données archéologiques. — I. Les Peuples de la Mer. — Depuis la sortie d'Égypte et la prise de possession du pays qui, selon Ex., XXIII, 31, devait comprendre les territoires allant « de la mer des Roseaux jusqu'à la mer des Philistins », les Israélites rencontrèrent divers peuples au début de leur existence en Palestine. Parmi ceux auxquels ils eurent le plus à s'affronter, le peuple philistin eut une importance particulière.

En dehors des livres de l'A. T., on trouve une mention de ces Philistins dans l'inscription de la célèbre stèle de Ramsès III, sur le deuxième pylône du temple de Médinet Habou. Elle raconte un raid d'un groupe de peuples contre l'Égypte. A la bataille du Delta, en 1195 avant J.-C., Ramsès parvint à repousser victorieusement leur attaque. Aux Philistins sont joints les *Denye(n)* (cf. *infra*, col. 1253; S. Lloyd, *Early Anatolia*, 1956, p. 179; *Historia Mundi*, III, 1954, p. 368) et les *Turuša*, peut-être Étrusques ou Tyrrhéniens.

Déjà sous Ramsès II, une partie de ces peuples avait pris part à la bataille de Cadès (1285 avant J.-C., d'après A. Gardiner) du côté égyptien; mais ils combattirent contre son successeur, le pharaon Ménephtah, en la cinquième année de son règne (G. A. Wainwright, *Some Sea-Peoples*, dans *Jour. Eg. Arch.*, XLVII, 1961, p. 71-90; H. Schmökel, *Keilschriftforschung und alte Geschichte Vorderasiens* [= *Keilschriftforschung...*], Leiden, 1957, p. 236; texte dans Edgerton-Wilson, *Historical Records of Ramses III*, Chicago, 1936, p. 53).

Après que Ramsès III eut repoussé victorieusement cette attaque des Peuples de la Mer, les Philistins, comme on peut le voir dans la Bible, s'établirent dans les provinces sud de la Syrie. Là ils formèrent, avec les cinq villes d'Eqron, Asdod, Ascalon, Gat et Gaza, le royaume de la Pentapole philistine; ils se trouvèrent ainsi à l'origine de la future appellation de la Palestine.

Au commencement de cette période, qui se situe au début de l'âge du Fer, il y eut, comme le montre la Bible, des heurts incessants entre les Philistins et les Israélites. Mais, à côté de ces rencontres armées, la Bible mentionne également des rapports pacifiques. Les Philistins connaissaient la métallurgie; les Israélites, par contre, ne savaient pas encore travailler le fer. « Aussi tous les Israélites descendaient-ils chez les Philistins pour aiguiser chacun son soc, sa lance, sa hache, la lame de son soc » (I Sam., XIII, 20. Les fouilles de Tell el-Far'ah du sud ont confirmé que les Philistins employèrent le fer pour la première fois au XII^{e} siècle; W. F. Albright, *L'archéologie de la Palestine*, trad. franç., Paris, 1955, p. 122).

Sur les événements corrélatifs à l'invasion des Peuples de la Mer et au raid philistin contre l'Égypte, ainsi que sur l'origine et le rapport respectif de ces peuples, la littérature de l'antiquité et les découvertes archéologiques ne fournissent que peu de données directes (C. B. Stark, *Gaza*, Iéna, 1852; F. Vigouroux, dans *D. B.*, V [1912], col. 286; F. Staehelin, *Die Philister*, Bâle, 1918; C. Watzinger, *Denkmäler Palästinas*, I, Leipzig, 1933; O. Eissfeldt, *Philister und Phönizier*, *ibid.*, 1936; R. Herbig, *Jahrbuch des deutschen archäol. Inst.*, LV [1940], p. 38; G. Bonfante, *American Journal of Archaeology*, L [1946], col. 251; W. F. Albright, dans *Am. Jour. Arch.*, LIV [1950], p. 162; G. A. Wainwright, dans *Vetus Testamentum*, IX [1959], p. 73).

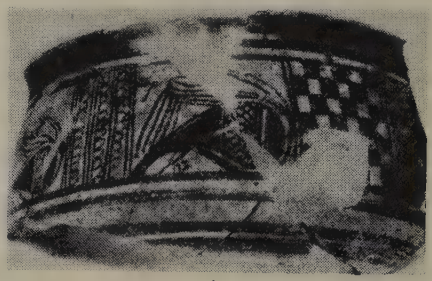
Par contre, on peut tirer un peu plus de renseignements d'une interprétation exacte des vestiges archéologiques et des textes (M.-L. et H. Erlenmeyer, dans *Orientalia*, XXIX [1960], p. 121, 241).

II. Les Philistins et les Pélasges en Crète. — En Palestine, on a découvert de la céramique en territoire philistin; elle date du début de l'âge du Fer. On considère donc généralement ces objets comme

1

2

3



4

5

6

7

8

737. — 1. M. P. Nilsson, *Homer and Mycenæ*, 1933, fig. 19. — 2. Sp. Marinatos, *Kreta und das mykenische Hellas*, 1959, fig. 122. — 3. P. Demargne, *La Crète dédalique*, 1947, fig. 13. — 4. H. Th. Bossert, *Altsyrien*, 1951, fig. 1163. — 5. A. Jirku, *Die Welt der Bibel*, 1957, pl. 78 (détail). — 6. Collection particulière (Suisse). — 7. D. Ohly, *Griechische Gemmen*, 1957, fig. 5. — 8. Collection particulière (Suisse).

représentatifs de la poterie philistine (W. A. Heurtley, *Philistine and mycen. pottery*, dans *Quart. of the depart. of antiq. in Palestine*, v [1936], p. 90; A. Furumark, *The mycenaean pottery*, Stockholm, 1941).

Or un fait est significatif. Les dessins de cette céramique (fig. 737 n. 1 et 4) ressemblent étonnamment, par leurs thèmes et leur style, aux représentations des vases crétois de la période du Minoen récent III, 1400-1150 (*ibid.*, n. 2 et 3). Cette ressemblance a conduit F. Matz à penser que « les Philistins étaient une portion de population ayant derrière elle un long séjour dans l'aire de culture mycénienne » (*Kreta und frühes Griechenland*, Baden-Baden, 1962, p. 230).

Cela ne prend toute sa signification que grâce à une importante découverte philologique; elle a apporté une base solide pour l'identification, déjà proposée depuis longtemps (F. Chabas, *Étude sur l'antiquité historique d'après les sources égyptiennes*, Paris, 1873; W. F. Albright, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, I [1921], p. 57), entre les Philistins et la population pré-hellénique, les Pélasges. Il s'agit d'une graphie que l'on trouve à deux reprises dans la littérature grecque : στ au lieu de σγ dans πελαστικόν et πελαστικέ; de là, on a tiré une forme *Pelastoi*.

Aussi bien J. Bérard (*La colonisation grecque de l'Italie méridionale*, Paris, 2e éd., 1957, p. 504; *L'expansion et la colonisation grecques*, Paris, 1960, p. 23 : « Pélasges dont la forme plus ancienne était Pélastes ») que V. Georgiev (*Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, I [1950], p. 136) se persuadèrent d'une chose : les Philistins mentionnés dans l'inscription de Ramsès III et dans la Bible doivent être identiques aux Pélasges, présentés dans de nombreux textes historiques grecs comme une population préhellénique (F. Lochner-Hüttenbach, *Die Pelasger*, Vienne, 1960). M. Ventris, à qui l'on doit le déchiffrement du Crétois linéaire B, s'est également prononcé en faveur de l'identité des Philistins et des Pélasges (*The languages of the minoan and mycenaean civilisation*, privately printed [1950], p. VII), rejetant l'hypothèse autrefois proposée d'une origine balkanique des Philistins (F. Schachermeyr, *Etruskische Frühgeschichte*, Berlin-Leipzig [1929]).

W. F. Albright indique ainsi la liaison obtenue : « The proof brought by J. Bérard and V. Georgiev in 1950-51 that the name « Philistine » is identical with « Pelasgian » confirms the evidence of pottery that they came from the Aegean basin » (*The Archaeology of Palestine*, Harmondsworth, 1954, p. 185). Voir encore *infra*, à la IIIe partie de l'article, le § VI.

Sur un point en particulier, cette interprétation a une grande importance. Selon Homère (*Odyssée*, XIX, 177), vivaient en Crète, parmi d'autres peuples, les « Pélasges divins »; d'après Am., IX, 7, Yahweh « a fait monter Israël d'Égypte et les Philistins de Kaphtor ». On peut donc, grâce à cette interprétation, rapprocher les deux données, et considérer, par conséquent, comme assurée l'identification entre Kaphtor et l'île de Crète. Cf. *infra*, col. 1255.

Donc, à cette époque, un peuple venu de Crète a pris pied en Palestine. I Sam., XXX, 14 corrobore cette explication; il y est question, au temps de Saül et de David, d'une « région méridionale des Crétois ».

Le rapprochement ainsi obtenu entre les Philistins et la Crète minoenne sert de fil conducteur pour l'essai entrepris dans les colonnes suivantes. Nous allons y présenter quelques-unes des phases principales de l'histoire des Philistins-Pélasges.

Ce lien entre la civilisation philistine et les civilisations pré-helléniques de la Grèce, confirmé par une tradition traversant les siècles, est important en archéologie; il permet, en effet, de chercher, dans les écrivains grecs de la période historique, des données pour expliquer les thèmes décoratifs de la poterie et des sceaux philistins en rapport avec les figurations crétoises.

Un exemple illustre cette possibilité. Il s'agit d'un dessin (fig. 737, n. 5) sur un vase trouvé à Mégiddo; étant donné sa position dans le terrain fouillé, on peut le considérer comme un produit philistin (H. Bossert, *Altsyrien*, Tubingue, 1951, fig. 1161; A. Jirku, *Die Welt der Bibel*, Zurich, 1957, pl. 78). C'est une sorte de frise; les premiers éléments de cette décoration nous intéressent. Selon une disposition plus systématique que spatiale, ils sont groupés l'un à côté de l'autre et l'un au-dessus de l'autre : un cheval, sur le cheval un oiseau, sur l'oiseau un poisson; en bas, devant le cheval, un poisson; en haut, un scorpion.

Sur un sceau dit syrien (fig. 737, n. 6), on retrouve, avec un style apparenté, les éléments suivants : le cheval, l'oiseau aux ailes déployées sur le cheval, et le scorpion sous le cheval (autres sceaux du même genre dans D. G. Hogarth, *Hittite seals*, Oxford, 1920, fig. 285, 286, 293). La ressemblance étroite de thème et de style entre le sceau et le vase de Mégiddo permet, à bon droit, de penser que ce sceau est philistin.

Cheval, oiseau et poisson ou scorpion sont des caractéristiques du thème, disons plutôt des symboles, pour indiquer qu'il ne s'agit pas seulement d'éléments décoratifs, mais de la représentation d'idées religieuses.

Un symbolisme identique se retrouve sur d'autres sceaux venant en partie du domaine égéen (fig. 737, n. 7), en partie du domaine syrien (*ibid.*, n. 8). Souvent à la place du cheval, on rencontre une sorte de chèvre sauvage; cette variation est une caractéristique de cette époque (le cheval a supplanté le cerf, l'antilope ou la chèvre, comme élément figuratif; H. Schmökel, *Keilschriftforschung...*, p. 309).

Sur le sceau égéen (n. 7), on voit, devant un rameau, le cheval, l'oiseau sur le cheval, et le poissonen dessous. Le sceau syrien (n. 8) représente, devant un rameau, la chèvre sauvage au lieu du cheval, en dessous l'oiseau aux ailes déployées, et, au-dessus de la chèvre, le scorpion. La liberté dans l'agencement et la position réciproque de ces éléments prouvent qu'il s'agit de symboles.

Sur les vases crétois du Minoen récent III, auxquels on a fait allusion plus haut, apparaissent souvent oiseau et poisson (fig. 737, n. 2 et 3; 738, n. 4). Il faut donc, semble-t-il, les rapprocher de ces symboles.

Deux textes de Pausanias confirment la grande importance de ces images et font comprendre les conceptions religieuses exprimées par ces symboles. Le premier texte met en lumière le lien entre poisson, oiseau et cheval. Sur l'hippodrome d'Olympie, il y avait, à l'extrémité de la piste, une grande installation en forme de proue : « Tout à fait à l'avant, sur l'éperon, se trouve un dauphin en bronze... A chaque Olympiade, on place un autel au milieu de la proue...; sur cet autel se tient un aigle de bronze aux ailes déployées. » Au début de la course, grâce à une mécanique, « l'aigle s'élève et tous les spectateurs peuvent l'apercevoir; quant au dauphin, il tombe à terre » (Pausanias, VI, 20, 10-12).

Au commencement d'une course marquée par une fête, cheval, oiseau et poisson sont des symboles chargés de sens; c'est ce qu'indique la suite du texte de Pausanias. A l'opposé, il y a un temple de Déméter *Chamyné;* « à cet endroit, dit-on, la terre s'est entrouverte pour engloutir le char d'Hadès et s'est refermée » (VI, 21, 1). Ces expressions indiquent clairement que le départ et le retour de la végétation, symbolisés par le rapt de Coré par Hadès et sa réapparition périodique, sont en rapport avec la course des chevaux et avec les animaux du dieu du soleil (A. Jeremias,

Handbuch der altorient. Geisteskultur, I, Leipzig, 1913, p. 72, a montré le lien, en Grèce, entre la course des chevaux et le cours des astres), le dauphin et l'aigle.

L'autre texte de Pausanias est précieux pour comprendre le groupe figuratif des trois animaux. Il décrit une statue de Déméter : « Assise sur un rocher, elle ressemble à une femme, sauf par la tête; elle a en effet une tête et une crinière de cheval... D'une main elle tient un dauphin, de l'autre, une colombe » (VII, 42, 4).

A ce propos, il faut rappeler qu'Hérodote (II, 171) indique clairement l'origine pélasgique de la croyance à Déméter (Pausanias [I, 14] mentionne que Déméter a été apportée à Argos par Pélasgos, roi des Pélasges). La légende grecque selon laquelle un cheval figure avec Perséphone (L. Preller, *Griechische Mythologie*, 3e éd., 1872, Berlin, I, p. 622, n. 1) atteste également le lien entre Coré et le cheval.

Ces données de Pausanias indiquent nettement la portée religieuse des éléments figuratifs : cheval, oiseau, poisson. Comme on peut le penser, ils sont également d'une grande importance religieuse dans l'art philistin.

Le culte des images par les peuples environnants, en particulier par les Philistins, fut une tentation perpétuelle pour les Israélites. Les traditions de la Bible nous le montrent et l'interdiction des images, en Deut., IV, 16-18, fournit à ce sujet un élément important. Cet interdit est formulé de la façon suivante : « ...de peur que vous ne vous corrompiez et que vous ne fassiez une idole, une image de quelque colosse... » L'on cite tout de suite, en exemple, « une figure de mâle ou de femelle » (les fouilles de Palestine ont mis au jour une quantité d'idoles de ce genre; W. F. Albright, *L'archéologie de la Palestine*, tr. franç., p. 116, fig. 27). La suite du texte est importante pour la question qui nous occupe : « ...une figure de quelque bête qui est sur la terre, une figure de quelque oiseau qui vole dans les cieux, une figure de quelque reptile sur le sol, une figure de quelque poisson qui est dans les eaux au-dessous de la terre » (selon K. Kerényi, *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich, 1962, p. 138, Déméter « participait à la domination sur les trois parties du monde, le ciel, la terre et la mer »).

Il est fait mention explicite, dans cet interdit, des animaux qui sont caractéristiques dans les dessins philistins et crétois : cheval ou chèvre, oiseau, scorpion ou poisson; cette partie du texte biblique est donc, semble-t-il, spécialement dirigée contre l'art philistin qui avait une portée religieuse.

Les idées religieuses des Philistins et des Grecs, spécialement des Crétois, présentent des traits communs; la chose a été soulignée à plusieurs reprises. Dans son étude sur la mythologie grecque et ses lieux de culte, O. Gruppe arrive à cette conclusion : « La Crète a reçu en héritage une partie de sa culture... des communautés philistines »; il ajoute que « la tradition la plus ancienne » connaissait « déjà le lien entre la Crète et les villes philistines confédérées ». Dans le domaine religieux, Gruppe mentionne entre autres les liaisons suivantes : « Zeus de Crète fut identifié à Minoa, dieu de la pluie à Gaza »; il pense qu' « Apollon Delphinios, souvent associé à Hélios, et dont le culte venu de Cnossos est à l'origine de Delphes » correspond au « Dagan de Gaza ». Il note également : « La colombe, dont Gaza tire son nom de *Jone*, nourrit l'enfant divin; en Crète, on raconte cela de Zeus, dieu de la pluie. » Gruppe explique ainsi ces rapprochements : « Une si profonde influence du culte de Gaza sur celui de Crète serait inexplicable si les princes de Gaza, à une époque du reste très reculée, n'avaient pas séjourné de façon durable en Crète » (*Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 1906, Munich, I, p. 379).

Archéologiquement, ce rapport entre le pays philistin et la Crète est impressionnant. On peut également le déduire d'une série de huit gemmes de l'Ashmolean Museum (gemmes Ash. Museum, 1953, nº 116-123). « The eight lentoids found near Gaza on the coast of Palestine are interesting marks of Minoan life »; par leur style « They possess distinct Minoan characteristics... This group of stones appears to belong to the class of peripheral gems. Generally they do not exhibit pure Minoan characteristics but characteristics derived from the late Minoan tradition. Their chief interest... lies in their reputed provenience » (V.E.G. Kenna, *Cretan seals*, Oxford, 1960, p. 151). Par ailleurs, Kenna [p. 65] note que « traces of Cretan gem technique and style can be seen among the contemporary scarabs and scaraboids in Syria »; il faut rapprocher cette remarque d'une donnée de H. Frankfort (*Cyl. seals*, Londres [1939], p. 288) : « Minoan art have strongly influenced Syria... after the sack of Knossos about 1400 B. C. ».

Ces données correspondent aux liaisons que la céramique permet d'établir, et montrent une diffusion de la civilisation crétoise sur le continent, à cette époque du Minoen récent III.

III. L'exode des Philistins hors de Kaphtor. — Une population crétoise est venue s'installer en Palestine. Pour comprendre les événements concomitants et saisir de quelle façon les choses se sont passées, une interprétation en profondeur d'Am., IX, 7 est, à notre avis, bien utile.

Les Israélites, y est-il dit, sont sortis d'Égypte; cet exode, que la délivrance du joug des Égyptiens rendit possible, est comparé à l'exode des Philistins hors de Kaphtor. Si l'on suit ces données, on est amené à penser que, à la délivrance des Israélites en Égypte, correspond, en Crète, une délivrance des Philistins d'un joug étranger.

Dans ce rapprochement, un autre texte biblique est important; il compare également l'histoire du peuple sorti d'Égypte à celle du peuple venant de Crète. En Deut., II, 23, Moïse annonce par quels territoires il doit conduire le peuple qui arrive d'Égypte. Il explique ce qui va se passer en Palestine par ce qui s'y est passé autrefois : parallèlement à la conquête future de la terre promise par le peuple sorti d'Égypte, un « de même qu'il a agi » raconte l'histoire des Philistins. « Les Kaphtorim, issus de Kaphtor, exterminèrent les Awwim qui habitaient dans des villages jusqu'à Gaza et ont habité à leur place ». C'est clair; la conquête du pays par le peuple d'Israël est mis en parallèle avec l'invasion des Philistins arrivant de Kaphtor.

Les vases crétois de la période du Minoen récent III, avec leur motif oiseau-poisson, doivent être philistins, selon la conjecture émise plus haut. Cela conduirait à penser que la délivrance des Philistins du joug étranger en Crète est en rapport avec le passage du Minoen récent II au Minoen récent III, passage qui commence vers 1400. Cette délivrance permit par ailleurs aux Philistins de quitter la Crète et d'étendre leur domaine.

Cette rupture en Crète vers 1400 commença, nous le savons, par la destruction des palais; ils ne furent jamais reconstruits. Dans le monde des formes, la Crète se sépara alors complètement de Mycènes et développa un style propre, celui du Minoen récent III. Du grand incendie qui détruisit Cnossos, F. Matz dit que « ses traces attestent une destruction brutale par la main de l'homme. On peut penser à une révolte crétoise contre les nouveaux maîtres » (*Kreta, Mykene, Troia*, Stuttgart, 1956, p. 105; F. Hampl, *Museum Helveticum* [1960], p. 68).

On peut facilement mettre cette explication en rapport avec les données du livre d'Amos. Les princes mycéniens qui régnèrent en Crète à la période du Minoen récent III, et utilisaient l'écriture linéaire B, seraient « les nouveaux maîtres » qui opprimèrent les Philistins-Pélasges; on pourrait donc les comparer aux Égyptiens vis-à-vis des Israélites.

Nous n'avons aucune indication sur les étapes de cet exode philistin hors de Crète. Selon C. H. Gordon, *Introduction to the O. T. times*, New Jersey, 1953, p. 108, « la vague des Peuples de la Mer vers 1200, qui comprenait des Philistins, n'était que la dernière d'une longue série de migrations qui avaient amené en Canaan divers peuples de Kaphtor ».

Les Pélastes-Philistins étaient, semble-t-il, l'ancienne population de la Crète. Opprimés dans les conditions indiquées, ils se révoltèrent. Cette révolte a dû se faire contre des éléments indo-européens en rapport avec Mycènes, qui dominèrent la Crète à la période du Minoen récent II. C'était une classe de seigneurs. Dans les inscriptions égyptiennes de cette époque, c.-à-d. avant le début de la période du Minoen récent III, ils sont appelés *Keftiou* (J. Vercoutter, *Égyptiens et Préhellènes*, Paris, 1954, p. 126 : « ...le mot *Keftiou*, après avoir été d'un emploi fréquent entre 1500 et 1400 environ, disparaît du vocabulaire égyptien aux environs de 1400 avant J.-C. »).

Pour comprendre l'histoire de cette révolte, il faut la rapprocher des autres « révoltes » analogues de cette époque. Nous pensons en particulier aux événements qui, au début du XIV^e^ s., entraînèrent la ruine du royaume du Mitanni (H. Schmökel, *Keilschriftforschung...*, p. 128-129). Dans ce royaume, comme le montrent les rapprochements archéologiques, une classe de seigneurs, envahisseurs indo-européens venus d'Iran en rapport avec les Mycéniens, fut évincée (M.-L. et H. Erlenmeyer, dans *Orientalia*, XXXIII [1964], p. 199) par les attaques des Hourrites qu'ils dominaient. (Sur Pélasges et Hourrites, M.-L. et H. Erlenmeyer, dans *Orientalia*, XXX [1961], p. 272-273. Fait significatif : au XVII^e^ s., on vénérait à Hana un *Dagan ša Ḫurri;* ainsi le grand dieu des Philistins était lié aux Hourrites).

En Grèce continentale également, il se produisit à cette époque une révolte des Pélasges. Mais là, les Mycéniens étaient plus puissants qu'en Crète; cela entraîna une expulsion des Pélasges.

Les auteurs grecs nous parlent de ces événements. Hérodote (VI, 136) indique clairement qu'une révolte préméditée des Pélasges fut la cause de leur expulsion. Denys d'Halicarnasse dit des Pélasges qui ont été chassés : « Dans leur fuite, ils se dispersèrent. Les uns se rendirent en Crète, d'autres occupèrent quelques îles des Cyclades » (I, 18).

Ces événements font comprendre le renforcement de l'influence des Pélasges en Crète et montrent, par ailleurs, la création de dominations locales par les Pélasges à ce moment. C'est de là que partirent, plus tard, les Peuples de la Mer; l'inscription de Ramsès III dit qu'ils vinrent des îles de la Mer.

Dans les îles de la mer Égée s'établirent donc des tribus de Pélasges chassés de la Grèce continentale; en Crète, d'autres tribus de Pélasges se libérèrent du joug étranger et chassèrent les maîtres mycéniens. Les unes et les autres contribuèrent à un grand développement politique des Pélasges et à l'extension de leur puissance.

IV. Les débuts de l'histoire philistine. — Ces données conduisent à penser que les Philistins-Pélasges furent très tôt présents en Méditerranée où ils précédèrent les Mycéniens. Pour préciser la date de l'arrivée des Philistins-Pélasges, il faut exploiter les données historiques et spécialement les résultats des fouilles.

Selon la tradition, Minos, le célèbre roi de Crète, naquit à la deuxième génération des « Éoliens et Pélasges » (Diodore, IV, 60, 2) qui étaient arrivés en Crète » (V, 80, 2). Il pourrait s'agir là des envahisseurs qui, d'après Diodore, chassèrent les Crétois autochtones, les Étéo-crétois. Des « Pélasges errants » (Diodore, V, 80, 2) arrivèrent en Crète et prirent possession d'une partie de l'île.

Par ailleurs, Hérodote (I, 171) (cf. Thucydide, I, 4) nous dit que Minos chassa les Cariens de l'île de Crète et des Cyclades. On peut donc supposer que ces Cariens sont les « anciens Crétois » dont parle Diodore; du temps de Minos, les Pélasges errants les dépossédèrent.

Par le fait même se trouve, semble-t-il, confirmée une hypothèse de F. Matz (*Kreta*, p. 104) : le déclin de l'ancienne « culture créto-cycladique » (G. Glotz, *La civilisation égéenne*, 2^e^ éd., Paris, 1952, p. 36) est lié au développement de la puissance crétoise au début du deuxième millénaire.

Diodore nous renseigne sur l'activité du grand souverain des Pélasges : « Minos, devenu roi de l'île, y fonda beaucoup de villes. Les trois plus célèbres sont Cnossos..., Phaistos... et Cydonia... » (V, 78, 2; sur la construction du palais de Phaistos en 1800, voir Sp. Marinatos, *Kreta und das mykenische Hellas*, Munich, 1959, p. 28).

Selon Diodore, Minos est donc un Pélasge des anciens temps. Et il ressort de l'ensemble de ces données que le déclin de la culture dans les Cyclades ainsi que la construction des palais crétois sont en rapport avec l'arrivée des Philistins-Pélasges. Par conséquent, cette arrivée a dû se produire aux premiers siècles du deuxième millénaire.

L'archéologie confirme cette hypothèse. A la période du Minoen moyen II (1850-1700), sur les sceaux crétois, l'oiseau qui regarde en arrière (fig. 738, n. 1) est semblable à celui des vases philistins de l'âge du Fer (*ibid.*, n. 3); d'autre part, certaines représentations de poisson (*ibid.*, n. 2) sont semblables à celle du vase crétois de la période du Minoen récent III (*ibid.*, n. 4). Dans les deux cas, par conséquent, il y a des ressemblances stylistiques avec des objets beaucoup plus tardifs.

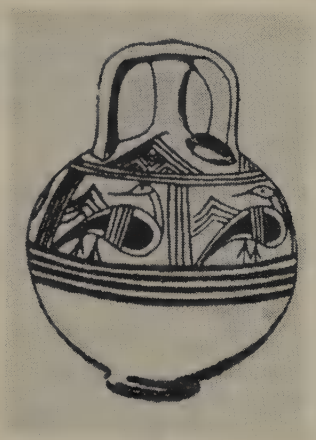
Il en est de même de l'échiquier que nous avons trouvé, à côté de l'oiseau, sur un vase crétois du Minoen récent III et sur un vase de Gézer; il apparaît pour la première fois, sous forme somptueuse, dans la céramique crétoise de Camarès, à la période du Minoen moyen II (Sp. Marinatos, *Kreta*, pl. XII).

Un examen de la céramique syrienne du deuxième millénaire confirme cette hypothèse de la présence ancienne des Pélasges-Philistins en Égée et dans la Syrie voisine. Sur ces vases en céramique polychrome, on trouve souvent, sur des métopes, la succession : chèvre sauvage, oiseau, poisson (fig. 738, n. 5 et 6); or ces animaux, nous l'avons montré, sont caractéristiques de l'art philistin postérieur. On a découvert un vase très ancien de ce genre à Gézer; le niveau où il se trouvait permet de le dater de 1800 (M.-L. et H. Erlenmeyer, dans *Orientalia*, XXIX [1960], p. 141, n. 2).

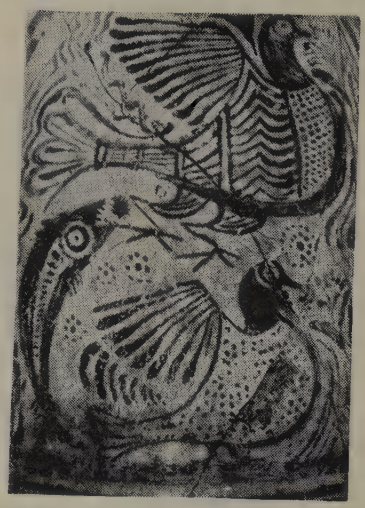
Ce style est facilement reconnaissable. « La céramique dite philistine au début de l'âge du Fer », remarque P. Demargne, « est à la fois sub-mycénienne et asiatique : impossible d'en rendre compte par le seul jeu des influences égéennes; elle hérite d'un très vieux passé oriental. » Quant au vase de Gézer « avec ses poissons et ses oiseaux alternant dans des cadres de métopes, il annonce de la façon la plus frappante les documents philistins postérieurs de six siècles ». Au sujet de l'aire de diffusion de cette céramique, Demargne note qu'une « céramique analogue a été

1

2

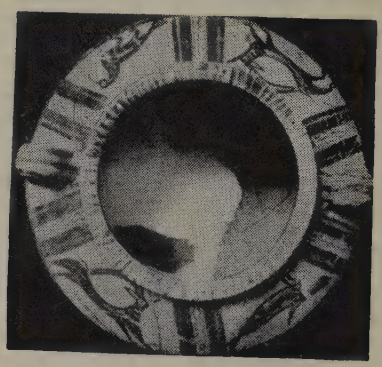


3



4

5



6

7

8

9

738. — 1. Collection particulière (Suisse). — 2. F. Matz, *Frühkretische Siegel*, 1928, pl. XIII, 12. — 3. R. Herbig, *Jahrbuch des deutschen archäol. Instituts*, LV, 1940, p. 58, fig. 7. — 4. Ch. Zervos, *L'art de la Crète*, 1956, fig. 738. — 5, 6. H. Th. Bossert, *Altsyrien*, 1951, fig. 1154, 1155. — 7, 8, 9. Collection particulière (Suisse).

signalée du sud au nord de la Palestine... en dehors de ce qui sera plus tard le domaine philistin » (*La Crète dédalique*, Paris, 1947, p. 159 sq. et fig. 8).

Il faut mentionner en outre une trouvaille importante. On rencontre une peinture semblable sur des tessons découverts à Alalakh, au nord de la Syrie, dans le niveau VI (1750-1595). Cette civilisation s'étendait donc jusqu'à Alalakh et à la région de l'embouchure de l'Oronte. Les influences s'en manifestèrent dès 1700.

Au niveau VII (1780-1750), L. Woolley a découvert, « pour la première fois, des rapports indéniables avec la Crète. Le style du palais est le même qu'à Cnossos... En Crète, dans le palais de Minos et dans les bâtiments contemporains, tout cela apparaît sans lien avec ce qui précède. Il ne peut donc plus y avoir de doute : la Crète est redevable au continent asiatique de son style de construction et des fresques » (*A forgotten kingdom*, Oxford, 1953; traduction allemande *Ein vergessenes Königreich*, Wiesbaden, 1954, p. 76. A. Moortgat, *Altvorderasiatische Malerei*, Berlin, 1959, p. 12 : « Alalakh acquiert ainsi une importance particulière dans la question des rapports entre le Proche-Orient et l'Égée »).

De même, sur des sceaux syriens de cette époque, apparaissent des liens indéniables avec la Crète. Par ailleurs, on y rencontre la marque d'influence philistine dans cette région. Sur le sceau n. 7 de fig. 738, l'habillement et le style des deux personnages permettent de classer cette pièce dans le Deuxième groupe syrien. Près du couple, il y a deux taureaux, un en haut et un en bas, et, entre ces animaux, deux sauteurs de taureaux en action (H. Seyrig, *Cylindre représentant une tauromachie*, dans *Syria*, XXXIII [1956], p. 169). Sur des gemmes crétoises figurent souvent des sauteurs de taureaux.

Vu son style, il faut rattacher l'autre sceau (fig. 738, n. 8 et 9) au Premier groupe syrien. On y voit, devant un taureau avec « l'armoire ailée » (Frankfort), un homme qui porte un « casque »; de par sa forme et ses hachures, on y reconnaît facilement une « couronne de plumes » comme en portent les Philistins des bas-reliefs égyptiens postérieurs (fig. 739, n. 6).

La civilisation que nous révèlent ces trouvailles est en rapport, semble-t-il, avec celle des anciens Philistins du temps des Patriarches. C'est avec eux que vivait Isaac, selon Gen., XXVI, 1, 6, 18; et C. H. Gordon (*Introduction to the O. T. times*, p. 121) les avait déjà rapprochés des Crétois du linéaire A.

Les liens de ce domaine syrien avec les Philistins confirment en outre une donnée de la littérature grecque, selon laquelle des Pélasges sont venus d'Argos dans la vallée de l'Oronte à la recherche d'Io, et se sont fixés en cette région (O. Müller, *Ant. Antioch.*, p. 18; cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, 3e éd., 1872, Berlin, II, p. 44).

V. Les Philistins-Pélasges et les périodes orientalisantes de l'art grec primitif. — Les données ainsi rassemblées montrent l'importance des Philistins-Pélasges pour l'histoire de la Méditerranée au deuxième millénaire. Par ailleurs, les liaisons entrevues, les perspectives ouvertes sur l'origine de ce peuple et le caractère de son art, éclairent les événements qui, dans la Grèce du premier millénaire, conduisirent à la fin de la civilisation géométrique et à l'apparition des périodes orientalisantes.

Les renseignements du livre d'Amos sur les Philistins venus de Kaphtor-Crète et les indications égyptiennes sur les « Peuples de la Mer » font apparaître un aspect de cette migration : il ne s'agit pas seulement de soldats, comme dans l'expédition contre Troie; c'est tout l'ensemble des populations, ainsi que le montrent les monuments, « qui voyageaient avec armes, bateaux et tous leurs biens » (K. Bittel, *Vor- und Frühgeschichte Kleinasiens*, Tubingue, 1950, p. 74, fig. 36) pour attaquer l'Égypte, du côté de la terre ferme et par mer, puis pour s'en emparer.

Dans la Crète abandonnée par les Philistins-Pélasges et dans le reste de la Grèce où, au cours de la migration égéenne, les forteresses mycéniennes furent très tôt détruites, sans doute par les soldats pélasges et danaoi, apparurent, après la période sub-mycénienne et spécialement sub-minoenne, les époques dites proto-géométrique et géométrique. Les problèmes posés par ces événements sont bien indiqués par P. Demargne : « Ailleurs enfin apparaît un style géométrique, en opposition avec ce qui précède et ce qui suit... Des influences étrangères sont nécessaires pour expliquer et cette première rupture et celle qui mettra fin au géométrique. Lesquelles? » (*La Crète dédalique*, Paris [1947], p. 98; M.-L. et H. Erlenmeyer, dans *Orientalia*, XXIX [1960], p. 241-242).

Cette civilisation géométrique a été apportée, semble-t-il, par les Cariens; ils ont dû être à l'origine de la « première rupture », si importante pour l'archéologie. Cette population carienne, comme nous l'avons dit, habitait primitivement en Crète et dans les îles des Cyclades. Par la suite, au commencement du deuxième millénaire, elle fut, selon la tradition, chassée de Crète et des autres îles égéennes par Minos et par les nouveaux arrivants, les Philistins-Pélasges; elle s'enfuit alors en Asie Mineure (Hérodote, I, 171; Thucydide, I, 4; Diodore, V, 84).

L'hypothèse d'un lien entre les objets du début de l'âge du Fer et une renaissance de la culture carienne et crétoise ancienne trouve une justification dans un texte de Diodore : « Après la prise de Troie, la puissance des Cariens s'accrût et ils étendirent leur domaine sur mer. Ils s'emparèrent de quelques îles dans les Cyclades. Dans certaines de ces îles, ils s'installèrent après en avoir chassé les habitants; dans d'autres, ils permirent aux anciens habitants de continuer à vivre au milieu d'eux » (V, 84, 4; cf. Pausanias, VII, 2; Strabon, 14).

Thucydide fournit un autre témoignage de poids en faveur de cette explication. En 425 avant J.-C., sur ordre du gouvernement d'Athènes, on ouvrit les tombes de l'île sainte de Délos pour transporter les corps dans l'île voisine de Rhéneia. Or ces tombes de Délos contenaient en grande partie des Cariens : « On s'aperçut que plus de la moitié des tombes étaient cariennes; cela se reconnut à l'attirail guerrier accompagnant le mort, comme au mode de sépulture que pratiquent encore aujourd'hui les Cariens » (I, VIII, 1; cf. III, CIV, 1 et Hérodote, I, 64).

A l'époque moderne, on a rouvert ces tombes de l'île de Rhéneia. On y trouva de très nombreux vases proto-géométriques et géométriques apportés dans l'île. On peut donc, à bon droit, établir un lien entre les Cariens, qui furent les plus anciens habitants de la Crète et des Cyclades, et la civilisation proto-géométrique et géométrique ancienne (pour les correspondances archéologiques, cf. M.-L. et H. Erlenmeyer, dans *Orientalia*, XXIX [1960], p. 248-249).

Nous avons ainsi une indication sur les facteurs qui contribuèrent à la formation de la civilisation géométrique dans la période post-minoenne. Mais reste posée la question des événements qui, quelques siècles plus tard, vers l'an 1000, entraînèrent, en Crète, dans les îles et en Grèce continentale, la disparition de cette civilisation géométrique et l'apparition de la période orientalisante.

Il faut retenir les données bibliques : rejetés par Ramsès III au-delà des frontières égyptiennes, les Philistins s'établirent dans le pays auquel ils donnèrent leur nom; dans cette région, ils furent, à cette

époque, la puissance dominante. W. F. Albright décrit ainsi la situation : « ...comme ils possédaient l'étendue de terrain la plus fertile de la Palestine, ils ne mirent pas longtemps à dominer les autres Peuples de la Mer » (*L'archéologie de la Palestine*, trad. franç., p. 124-125). Les trouvailles archéologiques permettent de fixer approximativement en 1150-1000 la période de floraison de la céramique philistine.

On trouve, dans la littérature de l'antiquité, une liste de peuples qui, après la guerre de Troie, c.-à-d. après 1200, dominèrent sur mer. Or, fait significatif, dans cette liste de thalassocraties (H. Winckler, dans *Der alte Orient*, VII-2 [1905], p. 20), les Pélasges sont en rapport avec cette période. En deuxième, la liste cite les Pélasges qui durent avoir la domination sur mer pendant 92 ans, c.-à-d. à peu près de 1077 à 992.

Or c'est précisément l'époque où existait, en Palestine, un très puissant royaume philistin; comme le montre la Bible, il réussit à plusieurs reprises à vaincre Israël. C'est seulement à l'époque de David que la situation changea. Le roi parvint à battre et à anéantir l'armée philistine. W. F. Albright parle « des grandes victoires de David sur les Philistins (entre 990 et 980) » et de « l'écrasement de l'Empire philistin » (*L'archéologie de la Palestine*, trad. franç., p. 134). Cette date correspond à la fin de la thalassocratie des Pélasges, en 992, dans la liste d'Eusèbe.

Après ces défaites, les Philistins-Pélasges qui, selon la tradition, avaient conservé à Gaza un culte « consacré à Zeus Crétagénnès » furent amenés, semble-t-il, à retourner dans leurs anciens territoires, l'île de Crète et le Péloponèse (G. Glotz, *La civilisation égéenne*, 2e éd., Paris, 1952, p. 451; M.-L. et H. Erlenmeyer, dans *Orientalia*, XXIX [1950], p. 135-136).

Cette explication des événements s'accorde avec les dates, déduites des trouvailles archéologiques, du premier retour des influences dites orientales dans la céramique de Crète et de Grèce après la période géométrique. Au sujet de la poterie crétoise trouvée à Fortetsa, J. K. Brock remarque que « ...in the Protogeometric B period (850-820) a wave of oriental influence, very remarkable at so early a period, suggests continuous contact with the developed art of the East ». et pense que cette influence s'explique « perhaps as a result of the arrival in Crete of émigre craftsmen » (*Fortetsa*, Cambridge, 1957, p. 218).

Sur la céramique attique, on voit, dès la fin du IXe s. « la réapparition de l'échiquier » qui « arrive à une grande beauté »; et « maintenant apparaissent oiseaux, chevaux, chevreuils broutants et couchés » (E. Buschor, *Grieschische Vasen*, Munich, 1940, p. 12-13), c.-à-d. des éléments décoratifs que l'on peut tous considérer, à juste titre, comme philistins.

Par la suite, les Assyriens détruisirent définitivement les villes philistines de Palestine; cette disparition est en rapport avec la prise de Damas par Téglath-Phalasar III, en 732. Les changements qui s'ensuivirent correspondent, en Crète, à la période où l'influence orientale devint plus forte, l'époque « Early Orientalizing », qui va de 735 à 680.

La Bible fournit, elle aussi, des indications sur la destruction de l'Empire philistin. Selon Jer., XLVII, 4, « les Philistins, le reste de l'île de Kaphtor » seront anéantis; Ez., XXV, 16 annonce l'extermination « des Philistins et Crétois, et du reste des habitants de la côte ». Cédant à la forte poussée assyrienne, la plus grande partie des Peuples de la Mer, qui purent échapper à la destruction, traversèrent de nouveau la mer en direction de l'ouest (sur les pérégrinations qui les conduisirent jusqu'en Italie, voir F. Lochner-Hüttenbach, *Die Pelasger*, Vienne, 1960, p. 126-128).

On remarque facilement ce changement historique sur les vestiges archéologiques des périodes orientalisantes, dans les différentes régions d'Égée et de Grèce continentale où les Philistins-Pélasges revinrent s'installer. Quelques exemples feront voir les rapports entre cet art « grec » orientalisant et les Philistins-Pélasges.

Comme les fouilles nombreuses l'ont montré, la civilisation grecque géométrique ne pénétra pas en Chypre. On peut donc supposer que l'île, pendant toute la période sub-minoenne, fut sous l'influence, et spécialement sous la domination des Philistins.

Un vase sur lequel on trouve le thème cheval-poisson (fig. 739, n. 1) confirme cette hypothèse. Un coffret en ivoire (*ibid.*, n. 2) est encore plus caractéristique : un soldat porte une « couronne de plumes »; c'est donc un travail philistin.

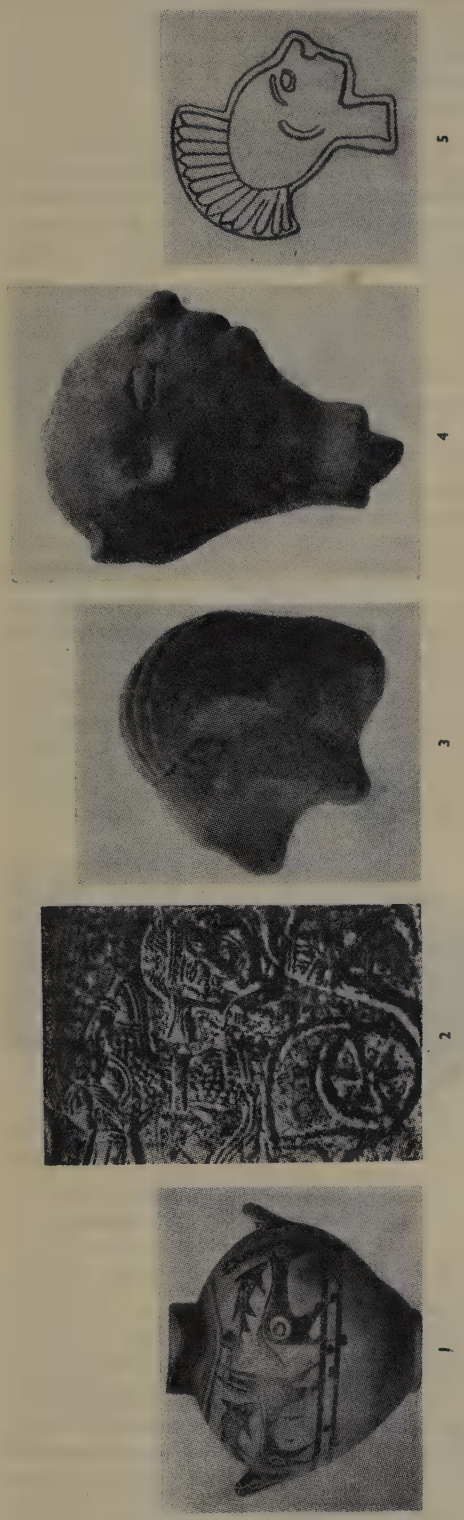
Plus à l'ouest, la Crète avait, comme nous l'avons dit, traversé, après l'époque minoenne, une période géométrique (pour les vestiges archéologiques, voir M.-L. et H. Erlenmeyer, dans *Orientalia*, XXIX [1960], p. 241-243). Les terres cuites que l'on peut dater des périodes orientalisantes montrent clairement le début de l'influence des Philistins retournés dans l'île.

Une tête en terre cuite (fig. 739, n. 3) est d'un style étroitement apparenté à la tête de soldat (*ibid.*, n. 2) sur le coffret en ivoire trouvé en Chypre; la ressemblance se remarque en particulier dans les cheveux. D'autres têtes de cette époque (comme par exemple le n° 4 de la fig. 739; ici seuls les traits sont ressemblants) ont une parenté indéniable, d'une part, avec la tête figurant sur le disque de Phaistos (*ibid.*, n. 5; on le considère comme un produit de l'art philistin; Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I-2, Berlin, 1926, p. 802) — d'autre part, avec les têtes représentées sur les bas-reliefs égyptiens : les soldats y portent la « couronne de plumes » (fig. 739, n. 6) caractéristique des Philistins.

Parmi les premiers ouvrages des Philistins-Pélasges retournés en Crète, on peut signaler une série de boucliers votifs; il s'y manifeste une très forte influence orientale. Ce sont sûrement des œuvres réalisées en Crète (E. Kunze, *Kretische Bronzereliefs*, Stuttgart, 1932). Au sujet des têtes de sphinx sur l'un de ces boucliers (fig. 739, n. 7), F. Matz dit : « Souvent, sur les boucliers de bronze, les têtes de sphinx sont de type syrien » (dans *Jahrbuch des deutschen archäol. Inst.*, LXV-LXVI [1950-51], p. 94). On peut aller plus loin. Sur un sceau syrien en forme de tête (fig. 739, n. 8), on voit le thème philistin : chèvre sauvage, oiseau, scorpion; c'est donc un travail philistin. La ressemblance entre le sceau et la tête de sphinx sur les boucliers votifs permet donc de dire que ceux-ci sont l'œuvre de Philistins revenus en Crète. Du reste, d'autres éléments décoratifs de ces boucliers attestent une origine philistine (M.-L. et H. Erlenmeyer, dans *Orientalia*, XXIX [1960], p. 137, 144 et fig. 52, 53, 74, 75).

On peut mentionner également des terres cuites crétoises de cette période (fig. 739, n. 9); on y retrouve le même type caractéristique de tête de femme. La tête n. 10 de fig. 739 est un correspondant masculin datant de la même époque.

Sur la céramique crétoise de cette période orientalisante figure de nouveau l'oiseau aquatique; comme on l'a vu, cet oiseau est une caractéristique des vases crétois du Minoen récent III et des dessins philistins apparentés. Il se trouve aussi sur l'ancienne céramique en relief et sur la céramique polychrome (fig. 740). C'est donc après 300 ou 400 ans environ que ces oiseaux réapparaissent dans l'art crétois. « Notons que ces thèmes se retrouvent en Crète durant la période orientalisante, sans que rien n'indique qu'ils s'y soient maintenus durant le géométrique, que par conséquent tout porte à croire que c'est



739. — 1. *Cat. Greek Vases Toronto*, 1930, pl. XXI, 247. — 2. R. Herbig, *Jahrbuch des deutschen archäol. Instituts*, LV, 1940, fig. 22. — 3, 4. Collection particulière (Suisse). — 5, 6. Herbig, *op. cit.*, fig. 23 et 6. — 7. F. Matz, *Jahrbuch des deutschen archäol. Instituts*, LXV-LXVI, 1950-1951, fig. 3. — 8, 9, 10. Collection particulière (Suisse).

ailleurs qu'ils se sont conservés, à Chypre et en Asie » (P. Demargne, *La Crète dédalique*, Paris, 1947, p. 175).

Dans les autres contrées de Grèce également, la décoration des vases, à cette époque, montre clairement des liens avec l'art philistin; on peut donc les attribuer aux Philistins de retour en Grèce. Mentionnons un vase d'Argos (M.-L. et H. Erlenmeyer, dans

740. — L'oiseau aquatique.
D'après J. K. Brock, *Fortetsa*, 1957, 17*y*.

Orientalia, XXIX [1960], p. 129 et fig. 45), ville où, selon la tradition, régna autrefois Pélasgos. On y voit cheval et poisson, réunis de façon caractéristique, comme sur les fig. 737, n. 7, et 739, n. 1.

On a déjà parlé des éléments orientalisants dans la céramique attique de la période ancienne. Signalons encore les statuettes en ivoire trouvées dans une tombe attique de la fin de la période géométrique; l'emploi de l'ivoire, par lui-même, indique des liens avec l'Orient. Il faut mettre ces objets en rapport avec les influences pélasgiques. Par leur maintien, ces statuettes correspondent aux figures crétoises féminines en terre cuite de l'époque orientalisante. Ces figures crétoises, un peu plus tardives et de moins bonne qualité, portent pareillement une sorte de polos.

C'est pourquoi E. Homann-Wedeking, *Die Anfänge der griechischen Grossplastik*, Berlin, 1950, p. 19 (cf. M.-L. et H. Erlenmeyer, dans *Orientalia*, XXIX [1960], p. 254 et fig. 92, 93) avance « l'hypothèse d'une influence orientale relativement forte » sur ces statuettes en ivoire. Il mentionne des objets syriens en ivoire dont le lien avec ces statuettes est indéniable; il se manifeste par la « très grande ressemblance dans les détails, dans le polos et la tête, en particulier dans les cheveux, les yeux et les sourcils ».

L'ensemble des éléments rassemblés ici montre clairement que la civilisation de la fin de la période géométrique, en Crète et en Grèce, peut être mise en rapport avec les Philistins-Pélasges. Cette influence, cette renaissance d'un art ayant ses racines dans la période du Bronze, au Minoen récent III, se comprend à la lumière des événements sur lesquels la Bible nous renseigne : la ruine du royaume philistin, qui commence avec les victoires de David et se termine avec sa destruction par les Assyriens.

Des rapports entre Grecs et Pélasges, il résulte que ces derniers eurent une influence dans la formation de la culture grecque aux VIII^e^ et VII^e^ s., aux côtés des Cariens et des Achéens demeurés « mycéniens », dont le plus grand nombre était parti en Asie Mineure, lors de la migration ionienne.

Hérodote nous aide à comprendre les événements. Il se pose la question : « Quelle langue parlaient les Pélasges? »; après examen, il conclut : « Ils parlaient une langue barbare ». Il explique ensuite que « le peuple athénien, étant pélasgique, dut, en même temps qu'il se transformait en Grecs, apprendre une langue nouvelle » (I, 57).

La suite du texte d'Hérodote est importante pour comprendre la formation de la nation grecque : « La nation hellénique, depuis sa naissance, fait constamment usage de la même langue, autant qu'il me paraît. Après qu'elle se fut séparée, faible encore, de la nation pélasgique, partant d'humbles débuts, elle s'est agrandie jusqu'à former la foule des peuples actuels, grâce à l'accession de nombreux Pélasges en particulier et de beaucoup d'autres peuples barbares ».

Les beaux poèmes homériques furent écrits en Ionie, dans le grec déjà parlé par les Mycéniens (J. Chadwick, *The decipherment of linear B*, Cambridge, 1959; trad. allemande, *Die Entzifferung der myk. Schrift*, par H. Mühlestein, Gœttingue, 1959); grâce à ces chefs-d'œuvre poétiques, la langue grecque eut une influence sur la langue en formation dans toutes les régions de la Grèce.

Un dernier détail sur les Philistins. Il concerne la forme de gouvernement appelée *tyrannie*, qui, à cette époque, se développa en maints endroits de la Grèce. Avec de bons arguments philologiques, on a rapproché le terme *tyran*, qui plus tard seulement prit un sens péjoratif, du philistin *seren* = prince. C'est une autre preuve de l'influence de la langue philistine en Grèce (F. Staehelin, *Die Philister*, Bâle, 1918; A. Cuny, dans *Rev. hittite et asianique*, VII [1945], p. 12; Éd. Dhorme, dans P. Jouguet, J. Vandier..., *Les premières civilisations*, nouv. rédaction, Paris, 1950, p. 303-304).

Parmi les découvertes archéologiques, on pourrait encore signaler un morceau de vase trouvé à Rhodes

741. — Fragment de Rhodes.
D'après *Historia*, I, 1950, p. 205, fig. 2.

(fig. 741). Les soldats portent un casque orné de plumes; c'est peut-être un souvenir du casque à plumes des Philistins d'autrefois.

Sur la présence des Peuples de la Mer à Chypre, voir C. Schaeffer, *Götter der Nord- und Inselvölker in Zypern*, dans *Archiv für Or.*, XXI, Gratz, 1965.

M.-L. et H. ERLENMEYER.

II. Les Philistins d'après les sources égyptiennes. — I. L'INVASION PHILISTINE SOUS RAMSÈS III. — Les sources égyptiennes ne mentionnent les Philistins que sous Ramsès III, sauf le cas d'une stèle postérieure (probablement de la XXII^e^ dynastie, cf. A. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Oxford, 1947, p. 200* sq.). Les textes cunéiformes ne permettent guère de remonter plus

haut, car les *plsy (pilsiya)* d'Ugarit (*P.R.U.*, III, 253) ou Pilsya d'Alalah ne sont pas des Philistins. Mais dans le courant du XIII^e s. av. J.-C., les « Peuples de la Mer » (c'est ainsi que les désignent les documents égyptiens) paraissent avoir subi le contrecoup d'un vaste mouvement de peuples provenant des Balkans et se déplaçant vers la Mer Égée (A. Goetze, *Kleinasien*, Munich, 1957, 2^e éd., p. 184). Vers 1200, ils mettent un terme au royaume hittite. La capitale Ḫattuša (Bogazkoy) est livrée à l'incendie et les autres villes du royaume ne sont pas mieux traitées (cf. cependant les réserves de Cavaignac, *Les Hittites*, dans l'*Orient ancien illustré*, Paris, 1950, p. 47). C'est la raison pour laquelle les archives hittites ne disent rien de ce mouvement, tellement la catastrophe fut subite et vaste. Cette grande invasion égéenne ne constitue d'ailleurs qu'une branche de mouvements de peuples qui se sont déclenchés en direction de la Grèce et de l'Italie (cf. Albrecht Goetze, *Kleinasien*, dans *Kulturgeschichte des alten Orients*, Munich, 1957, 2^e éd., p. 184; Hrozny, *Die älteste Geschichte Vorderasiens und Indiens*, Prague, 1943, p. 159; Gurney, *The Hittites*, coll. Pelican Book, Londres, 1952, p. 39). Si les documents hittites ne disent rien sur cette invasion, nous sommes par contre renseignés par une inscription égyptienne gravée sur le temple de Medinet Habu du temps de Ramsès III : « Aucun pays ne put subsister devant leurs armes : Ḫatti (les Hittites), Kode (la côte de Cilicie et de la Syrie du Nord), Carchemish (la cité de l'Euphrate), Arzawa (ég. *Yereth*, quelque part en Cilicie ou près de la Cilicie) et Alashiya (ég. *Yeres*, probablement Chypre) furent détruits d'un seul coup. Un camp fut dressé en un endroit d'Amurru (peut-être dans le nord de la plaine syrienne ou en Coelé Syrie). Ils désolèrent son peuple et son pays fut comme s'il n'avait jamais existé. Ils se dirigèrent vers l'Égypte tandis qu'un feu était devant eux. Leur confédération comprenait : les Philistins, les Tjeker, les Shekelesh, les Denye(n) et les Weshesh » (trad. J. A. Wilson, dans Pritchard, *A. N. E. T.*, Princeton, 1950, p. 262). On voit par ce texte quelle fut l'ampleur de la catastrophe que ces bandes infligèrent au royaume hittite, à la Syrie et à la Palestine et la grave menace qu'ils firent peser sur l'Égypte. On voit aussi que les Philistins *(Peleset)* n'étaient pas les seuls envahisseurs, même s'ils constituaient l'élément le plus important des confédérés auxquels Ramsès III (1198-1167) eut affaire au début de son règne. Alan Gardiner accepte l'identification des Denye(n) du texte égyptien avec les Δαναοί, tant du point de vue phonétique qu'historique. Ceux-ci sont à proprement parler une tribu habitant la plaine d'Argos mais, dans l'Iliade, ce sont les Grecs en général. Le fait qu'ils sont associés aux Philistins semble indiquer qu'ils sont un peuple important. D'ailleurs, la légende de la guerre de Troie nous apprend qu'il était communément admis que les Danaoi s'étaient dirigés vers l'est à partir de la Grèce. Mais seul le papyrus Harris situe ce peuple dans les îles (cf. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, I, Oxford, 1947, p. 125*). Par contre, ce savant rejette toute connexion entre les Deneye(n) et les habitants du pays de Danuna, le *mat da-nu-na* mentionné dans une des lettres du roi Abimilki de Tyr trouvées à Amarna (cf. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, I, Leipzig, 1915, n° 151, ligne 52). Mais O'Callaghan a discuté de son côté les arguments du savant égyptologue et il admet, quant à lui, l'identité du *mat Danuna* des textes cunéiformes avec le terme employé par le texte égyptien. Dans la lettre d'El Amarna, le roi de Tyr donne au Pharaon des nouvelles de Canaan. Il lui annonce que le roi de Danuna est mort, que son frère lui a succédé et, en même temps, qu'Ugarit a été détruit par le feu. On a identifié quelquefois Danuna avec Ad Nonum (Adnonum) mentionné dans le *Pèlerin de Bordeaux* (cf. éd. Geyer, *Itinera Hierosolymitana* [Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum], Vienne, 1898, p. 18). Cette ville se trouverait entre Tyr et Sarepta (cf. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, II, p. 1252). Mais cette identification est devenue bien peu probable, surtout depuis la découverte de l'inscription phénicienne de Karatepe, datant du VIII^e s. En effet, Azitawada y apparaît comme le roi des Danuniens, דנים, que O'Callaghan identifie aux habitants du pays de Danuna (cf. *The Great Phœnician Portal Inscription from Karatepe*, dans *Orientalia*, 1949, p. 193-196). Ce nom entrerait aussi dans la composition de celui de Chypre appelé Iadnana sous Sargon II (721-705), Assahardon (680-669) et Assurbanipal (668-633). Il est expliqué par Luckenbill comme un emprunt au ouest-sémitique אי דנונים, les « îles des Danuniens » (cf. *Zeitschrift für Assyriologie*, XXVIII, 1914, p. 92-99). Dhorme, avant la découverte de l'inscription de Karatepe, faisait pourtant des réserves à propos de l'identification de Iadnana et du peuple de la mer, les Denye(n), des textes hiéroglyphiques (cf. Recueil Édouard Dhorme, *Études bibliques et orientales*, Paris, 1951, p. 176). Mais comme l'a montré O'Callaghan dans l'article cité, on voit où il faut situer approximativement ce peuple qui semble s'être déplacé dans l'espace depuis Chypre vers le nord de la Syrie, jusqu'à Zendjirli et au-delà. Voir en ce sens G. A. Wainwright, *Some Sea-Peoples*, dans *Journ. Eg. Arch.*, XLVII, 1961, p. 80 sq.

Parmi les Peuples de la Mer alliés aux Philistins, il y avait les Tjeker. On connaît aussi ce peuple par le voyage d'Ounamon. Vers 1100, Dor, probablement la moderne Tantura, au sud du Mont Carmel, est une ville des Tjeker où séjourne Ounamon, envoyé dans le Liban pour y acheter du bois de cèdre en vue de réparer la barque d'Amon. C'est dans cette ville des Tjeker dont le prince s'appelait Beder qu'il se fait voler son argent (cf. G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, 1949, p. 208, note).

Selon les anciens égyptologues et même selon la traduction récente du texte égyptien publiée dans *A. N. E. T.* par Pritchard, les Shekelesh seraient les Siciliens, les Σικελοί, venus en Asie de la Méditerranée occidentale (*G. A. Wainwright, art. cit.*, p. 89). Mais Gardiner (*op. cit.*, I, 200) estime sans grande valeur cette identification établie sur des bases purement phonétiques. On ne sait pas davantage à qui identifier les Weshesh.

Les Peuples de la Mer s'étaient avancés à la fois par terre et par mer. Le pharaon Ramsès III, d'après l'inscription du temple de Medinet Habu, avait organisé la défense à la fois sur la côte phénicienne (Djahi) et dans le delta du Nil. « J'ai organisé, dit-il, ma frontière en Djahi, préparé devant eux des princes, des commandants de garnison et des maryanu (c.-à-d. des guerriers asiatiques). J'ai préparé les embouchures du fleuve comme un mur fortifié avec des navires de guerre, etc. » Il s'agit dans doute dans ce dernier passage du Nil où était la ligne de défense proprement dite de l'Égypte, mais il est possible que l'expression « les embouchures du fleuve » puisse être étendue aux ports de la côte syrienne. Du balcon de son palais le pharaon surveillait personnellement l'équipement de l'infanterie et quand tout fut prêt il gagna la Syrie pour diriger lui-même la campagne. Il est difficile de dire où s'engagea le combat en terre ferme. Il est possible que ç'ait été au nord d'Amurru. En tout cas, l'inscription ne nous apprend rien de précis. Elle se contente de dire : « Ceux qui atteignirent ma fron-

tière, leur semence n'est plus; leur cœur et leur âme sont finis à jamais. »

La bataille navale eut lieu probablement dans un des ports de la côte syrienne. La flotte était équipée de nombreux archers tandis que d'autres stationnaient le long du rivage. Le pharaon lui-même payait de sa personne. Quand les ennemis voulurent débarquer sur le rivage, les vaisseaux ennemis furent submergés et les envahisseurs taillés en pièces. Ceux qui avaient réussi à s'enfuir à la nage furent massacrés sur le rivage par les Égyptiens. Ces deux formidables batailles de Ramsès III engagées sur terre et sur mer sauvaient l'Empire égyptien en Asie. Le pharaon retourna dans sa résidence du Delta pour jouir de son triomphe.

Les scènes gravées sur le temple de Medinet Habu, où s'affrontent la flotte égyptienne et celle des Peuples de la Mer permettent de nous représenter les Philistins. Ils ont le nez à la grecque et sont coiffés d'une couronne de plumes. Ils se protègent grâce à une cuirasse et à un bouclier rond. Ils sont armés d'un glaive pointu et de deux lances. Leurs bateaux diffèrent de ceux des Égyptiens. Ceux de ces derniers sont reconnaissables à première vue à la rangée de rames qui permettaient avec des voiles de les faire avancer. Une vigie surmonte le mât et la proue est ornée d'une tête de lion. Les bateaux philistins avancent seulement à la voile et ont quelquefois aussi une vigie. Il importe de souligner que les bateaux philistins diffèrent eux-mêmes de ceux des Phéniciens. On connaît la reproduction d'un navire de guerre phénicien par un bas-relief du palais de Sennachérib. Le bateau à poupe recourbée et à éperon au ras de l'eau est mu par deux rangs de rameurs superposés. Le vaisseau a un mât central à vergue horizontale. C'est une galère de combat (cf. Contenau, *La civilisation phénicienne*, Paris, 1949, p. 234-235). On trouvera des reproductions des scènes du temple de Medinet Habu dans Hugo Gressmann, *Altorientalische Bilder zum alten Testament*, Berlin et Leipzig, 1927, pl. XLIX, nos 111 et 112 et dans Pritchard, *The Ancient Near Eastern Pictures*, et une étude détaillée de ces monuments figurés déjà dans Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893, p. 361 sq. On pourra consulter une bibliographie concernant la navigation antique dans J. Dauvillier, *Le droit maritime phénicien*, dans *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, VI, 1959, p. 44, note 33; J. Poujade, dans *D. B. S.*, VI, 308-316.

II. Le pays d'origine des Philistins : Caphtor et Keftiu. — Nous traitons ici uniquement du problème géographique; le problème archéologique est traité plus haut.

1. Le nom de Caphtor au singulier comme désignation géographique apparaît plusieurs fois dans l'A. T. : en Am., IX, 7; Deut., II, 23; Jer., XLVII, 4; trois autres fois on a au pluriel כפתורים : en Gen., X, 14; Deut., II, 23; I Chr., I, 12. Or, d'après Am., IX, 7, « N'ai-je pas fait monter Israël du pays d'Égypte, les Philistins de Caphtor et les Syriens de Qir? », Caphtor apparaît comme le lieu d'où provenaient les Philistins. D'après Jer., XLVII, 4, les Philistins sont appelés les restes de אי כפתור; d'après Deut., II, 23, les Caphtorim, originaires de Caphtor, exterminèrent les עוים, les Hévéens, — sans doute des Cananéens qui habitaient dans les villages le long de la côte jusqu'à Gaza, — et s'établirent à leur place.

Les anciennes versions ne semblent guère nous être d'un grand secours pour l'identification exacte de notre Caphtor. On sait que la LXX a rendu Deut., II, 23 : οἱ Καππάδοκες οἱ ἐξέλθοντες ἐκ Καππαδοκίας; de même, la Peschitta et les Targumim identifient Kaphtor à la Cappadoce ou aux Cappadociens que l'on écrit קפודקאי ou קפוטקאי. Les commentateurs ont assez habituellement pensé que l'équivalence כפתור = Καππαδοκία était fondée sur une vague ressemblance d'assonance et la plupart n'ont jamais pris au sérieux cette interprétation (cf. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, 261; Macalister, *The Philistines, Their History and Civilization*, Londres, 1914, p. 11, et déjà Dom Calmet, dans *Dissertation sur l'origine et sur les divinités des Philistins* en tête du tome Ier du *Commentaire littéral sur les deux premiers livres des Rois*, Paris, 1720, p. XII).

Il est possible d'ailleurs que l'identification Caphtor-Cappadoce ne soit pas le résultat d'une vague assonance mais plutôt soit due à une confusion d'écriture entre כפתור et כפתוך. Ce dernier nom de pays nous est maintenant connu par l'apocryphe de la Genèse, un document en araméen provenant de Qumrân. Arioch, roi d'Ellassar, de Gen., XIV, 1 devient le roi de כפתוך (*Ap. Gen.*, XXI, ligne 23; cf. l'édition de Avigad et Yadin, *A Genesis Apocryphon*, Jérusalem, 1956, p. 34). On a fait remarquer que la forme hébraïque ressemblait au vieux perse Katpataka. On notera d'ailleurs que Symmaque faisait aussi d'Ellassar une région d'Asie Mineure, le Pont, voisine de la Cappadoce : Ἀριὼχ βασιλεὺς Ποντού. Quoi qu'il en soit de la valeur des identifications de notre midrash pour éclairer le texte de la Genèse lui-même, il reste que le nom Kaphtok jette une lumière nouvelle sur les traductions de la LXX et du Targum.

2. Si le problème de l'identification de Caphtor ne paraît pas devoir trouver une solution définitive dans les anciennes versions, il ne peut être séparé de celui de l'identification de *Kaptara* des textes cunéiformes, de *Kptr* des textes ugaritiques, de *Kapturi* de Ras Shamra et de *Keftiu* des textes égyptiens.

a) Les textes cunéiformes mentionnent un pays nommé *Kaptara*. On ne précise pas cependant sa situation. On dit uniquement qu'il est « au-delà de la mer supérieure *(ebirti tamti eliti)* » (cf. Albright, dans *Journal of the American Oritental Society*, XLV, 1925, p. 196, 244). C'est donc, d'après ce texte, un pays avec un rivage situé dans la mer Méditerranée mais pas nécessairement une île. Kaptaru apparaît aussi dans les Archives de Mari et les éditeurs de ces documents l'identifient à la Crète (cf. Charles-F. Jean, *Lettres diverses* [Archives royales de Mari, II], Paris, 1950, carte p. 243; même carte au tome I). Ces textes mentionnent les produits de Kaptara et entre autres choses un vase et une belle pièce de métal (cf. Dossin, dans *Syria*, XX, 1939, p. 111 sq.).

b) Les textes alphabétiques de Ras Shamra connaissent Kaphtor dans le poème mythologique d'ʿAnat, VI, 14. C'est le pays d'origine de *Ktr w Ḫss* qui travaille l'or et l'argent à sa forge. L'explication géographique de *Kptr* a été admise à peu près unanimement à la suite de Ch. Virolleaud qui la proposa le premier (cf. Virolleaud, *Kaphtor dans les poèmes de Ras Shamra*, dans *R. E. S.*, 1937, p. 137-141; *La déesse ʿAnat*, Paris, 1938, p. 88; J. Aistleitner, *Die Anat-Texte aus Ras Schamra*, dans *Z. A. W.*, XVI, 1939, p. 204-205; R. Dussaud, *Les combats sanglants de ʿAnat*, dans *R. H. R.*, 1938, p. 155-158; O. Eissfeldt, *Die Wohnsitze der Götter von Ras Schamra*, dans *F. F.*, XX, 1944, p. 25-27 et maintenant dans *Kleine Schriften*, II, Tubingue, p. 502-504. Cf. aussi *Kreta und Agypten als Bereich des Koscher-wa-Chasis*, *ibid.*, II, 514-521). R. de Langhe, il est vrai, fit quelques objections à ce texte difficile, mais il ne semble pas avoir été suivi (cf. *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rap-*

ports avec le milieu biblique de l'A. T., Gembloux et Paris, 1945, II, p. 196 sq.).

La phrase importante *(Kptr ksu ṯbth ḥkpt arṣ nḥlth)* est traduite pratiquement de la même façon par les divers auteurs (cf. Dussaud, *art. cit.*, 158; Gordon, *Ugaritic Literature*, Rome, 1949, p. 23; Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Édimbourg, 1956, p. 91). La traduction proposée est la suivante : « Caphtor est le siège de sa demeure, Ḥkpt (l'Égypte) la terre de sa possession ». Comme on le voit, ce texte ne fournit malheureusement aucune précision sur la situation géographique de ce pays d'où était originaire Kosher wa Hasis, l'Héphaistos d'Ugarit. Tout au plus sait-on qu'on y travaillait les métaux précieux et Eissfeldt dans l'art. cité identifie *Kptr* avec la Crète, d'autant plus que l'art d'Ugarit a reçu des influences crétoises. Aussi, rien d'étonnant que l'on situe le pays d'origine du Vulcain d'Ugarit en Crète. Cette identification géographique est également acceptée par J. Aisleitner, dans *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlin, 1963, p. 156.

c) Un texte cunéiforme du XIV^e^ ou du XIII^e^ s. provenant de Ras Shamra mentionne un pays de *Kapturi* (?). C'est une exemption de droits de douane faite par le roi Ammistamru, fils de Niqmepa, roi d'Ugarit, à Sinaranu, fils de Siginu, quand son bateau arrivera de Kapturi (?). Son éditeur l'identifie à Caphtor de l'A. T. et peut-être faudrait-il, comme on le verra plus loin, rapprocher ce nom de Kabdéros qui, selon une tradition hellénique, était un roi de Cilicie (cf. J. Nougayrol, *Textes accadiens et hourrites. Le palais royal d'Ugarit III*, tablette n° 16238, ligne 10, p. 65; pour Kabdéros, voir les textes cités par G. A. Wainwright, *Caphtor-Cappadocia*, dans *V. T.*, 1956, p. 201, note 5, et J. Prignaud, *Caftorim et Keretim*, dans *R. B.*, 1964, p. 220 sq.).

d) Keftiu apparaît dans plusieurs documents égyptiens. Ce mot est entré dans le vocabulaire égyptien vers la fin du III^e^ millénaire. On le rencontre dans les admonitions d'un certain Ipuwer qui, à l'instar d'un prophète, condamne l'administration égyptienne. Il dit : « Certes, on ne descend plus vers Byblos aujourd'hui; que ferons-nous pour avoir du cèdre destiné à nos momies et dont l'huile est employée pour embaumer les rois aussi loin que le pays de Keftiu » (cf. traduction, dans *A. N. E. T.*, p. 441). Le texte nous est connu par une copie défectueuse de la XIX^e^ dynastie, mais il a été composé à une date antérieure, selon certains auteurs vers 1780-1680, selon d'autres entre 2400-2160. On en voit toute l'importance, car Keftiu y est associé à Byblos. Il semblerait que Byblos jouait un rôle d'escale où les navires égyptiens embarquaient de l'huile destinée à l'embaumement, mais que Byblos commerçait aussi avec Keftiu.

Un autre document égyptien datant de Thoutmès III (1490-1436), inscrit sur le temple de Karnak, porte : « Maintenant, tous les ports de sa majesté étaient approvisionnés avec toutes les bonnes choses qu'il recevait [dans le pays de Dja]hi, à savoir avec les bateaux de cèdre de Keftiu, de Byblos, et de Sektu, chargés de colonnes et de poutres » (traduction anglaise, dans *A. N. E. T.*, p. 241). Là aussi, le nom de Keftiu est associé à celui de Byblos et à celui de Sektu qui n'est pas malheureusement identifié.

Du temps de Thoutmès III également, le dieu Amon est censé s'exprimer ainsi dans un hymne de victoire : « Je suis venu en sorte que je t'ai fait fouler aux pieds le pays de l'ouest, Keftiu et Isy sont terrifiés » (traduction dans *A. N. E. T.*, p. 374). Dans ce texte, Keftiu est distingué de Isy qui est l'île de Chypre.

Du temps du grand prêtre d'Amon, Men-Kheper-Re Seneb, on voit sur sa tombe un individu, qui porte le nom de « prince de Keftiu », se prosterner à côté du « prince de Ḫatti », qui tombe en adoration (traduction dans *A. N. E. T.*, p. 248; figures dans *A. N. E. P.*, n° 45).

Les historiens de l'Antiquité ne sont pas d'accord sur la localisation du pays de Keftiu. On peut relever quatre théories principales : *a)* la Crète seule (Gardiner, Gauthier, Vercoutter); — *b)* la Cilicie (Wainwright, Furumark); — *c)* la Crète et la Cilicie (Evans, Pendlebary, Hall); — *d)* une partie de la Syrie septentrionale (Schaeffer, Miss Welker, L. Christophe). Mais J. Vercoutter, *Essai sur les relations entre Égyptiens et Préhellènes*, dans *L'Orient ancien illustré*, VI, Paris, 1954, p. 97 sq., a fait justement remarquer que deux de ces solutions sont seules à envisager. Ou bien Keftiu est la Crète seule ou bien c'est la Cilicie. On voit difficilement comment Keftiu pourrait être à la fois la Crète et la Cilicie, deux pays éloignés de près de 900 kilomètres. Quant à la dernière hypothèse, elle n'est au fond qu'une variante de la théorie qui veut identifier la Crète à la Cilicie.

Au regard des diverses théories, il nous faut faire une remarque préliminaire. Lorsque les scribes égyptiens citaient des listes de pays, ils ne se préoccupaient pas tant de faire de la géographie que de célébrer l'universalisme du pouvoir pharaonique (cf. J. Vercoutter, *op. cit.*, p. 100). Dans ces perspectives, il paraît bien difficile d'établir, à partir des textes égyptiens, la localisation exacte de Keftiu. Rien ne nous prouve que ce soit une île et rien ne nous dit avec certitude dans ces textes que se soit la Crète. Sans doute, y a-t-il une grande ressemblance entre Keftiu et Kaphtor ou Kaptara et pourait-on admettre l'existence d'une forme égyptienne plus ancienne Kefter, antérieure à la fin de l'ancien Empire (cf. Vercoutter, *op. cit.*, p. 68-69), mais les textes assyriens, ugaritiques et hébreux ne nous permettent pas davantage d'identifier Kaphtor, Kaptara à la Crète.

Le T. M. de Jer., XLVII, 4 qui lit *'i Kptwr* n'est pas à traduire nécessairement par « l'île de Kaphtor », car אִי peut signifier, en hébreu, « côte », « rivage » (cf. Is., XX, 6). Le texte de la LXX traduit le même passage : « le Seigneur détruira les restes des îles : τοὺς καταλοίπους τῶν νήσων, ce qui semble indiquer que le traducteur grec entend *'i Kptwr* non pas comme une île particulière mais comme la région des îles, sans doute les îles de la mer Egée. Symmaque, par contre, traduit : τους φυλιστιαους et Aquila et Théodotion : τοὺς ἀλλοφύλους Καππαδοκίας.

Le mot Keftiu est entré dans le vocabulaire égyptien vers la fin du III^e^ millénaire. Dans les documents de la XVIII^e^ dynastie, il est distingué des « îles qui sont au milieu de la Mer », qui désignent le domaine proprement mycénien. Il est aussi distingué de Chypre, appelé dans les documents égyptiens Isy, et de Byblos. Le mot Keftiu, dont l'emploi était fréquent entre 1500 et 1400, disparaît du vocabulaire égyptien aux environs de 1400 av. J.-C. Ce silence, aux yeux de Vercoutter (*op. cit.*, p. 127), s'expliquerait par la disparition de la thalassocratie crétoise détruite par une nouvelle invasion et viendrait appuyer l'identification du pays de Keftiu avec la grande île de Crète. Pour Dussaud, la Crète aurait été détruite par les Achéens de Mycènes, vers 1450, sous le règne de Thoutmès III, ce qui expliquerait pourquoi les documents hittites plus récents ne mentionnent pas les Keftiu (cf. R. Dussaud, *Prélydiens, Hittites et Achéens*, Paris, 1953, p. 73).

Les arguments géographiques que l'on invoque parfois pour appuyer la thèse crétoise ont reçu un confirmatur par les apports de l'archéologie.

La tombe de Rekhmarê représente les tributaires

de divers pays : du sud, avec des Soudanais et des Nègres, du pays de Pount, du pays de Retenou (Syrie), avec des Syriens de complexion claire, vêtus de longues robes. Pour Vercoutter, les étrangers de Rekhmarê sont des Préhellènes, et les Égéens, que les scribes ont qualifié de « Princes du pays de Keftiu », ne peuvent être que des Crétois. Il s'exprime nettement à ce sujet : « Par leur type physique, par la forme et le décor de leur habillement comme par le caractère de la majorité des objets qu'ils apportent, les « Princes du pays de Keftiu et des Iles », tels que nous les ont représentés les artistes thébains, sont des Égéens et seulement des Égéens, et c'est pourquoi l'hypothèse qui fait du Keftiou, la Cilicie ou un pays de la Syrie du Nord proche de la Cilicie, nous paraît devoir être écartée » (*op. cit.*, p. 125-126).

Wainwright est, on le sait, un des principaux représentants de la thèse cilicienne. Celui-ci, en effet, place la patrie des Philistins dans la *Cilicia Trachea*. S'il soutient que la Cappadoce ou une partie de la grande Cappadoce était Caphtor, il reconnaît toutefois qu'il y a une simple coïncidence homophonique entre ces deux termes (cf. *Caphtor-Cappadocia*, dans *Vetus Testamentum*, 1956, p. 199-210 et *Caphtor, Keftiu and Cappadocia*, dans *P. E. F. Q. S.*, 1931, p. 203-216). Pour appuyer sa démonstration, Wainwright fait appel à des arguments de nature diverse et de valeur inégale : archéologiques, linguistiques, mythologiques. Il note que les Philistins fabriquaient une poterie particulière de style quasi mycénien dont on aurait trouvé le prototype en Cilicie. Il y aurait trace de liens entre les Philistins et l'Asie Mineure dans une tradition mythologique d'origine grecque rapportant que Mopsos épousa Pamphyle, fille de Kabdéros, roi de Cilicie. Or dans l'inscription phénicienne de Karatepe, datant du VIII^e^ s., Azitawadda, roi des Danunim, mentionne Mupshu qui ne serait autre que Mopsos, comme son ancêtre. Ainsi Mopsos se trouverait lié à la Cilicie orientale, patrie des Danunim, et Kabdéros identifié à Caphor-Keftiu serait mis en relation avec la Pamphylie ou la Cilicie Trachée. Mais on notera les réserves de Vercoutter sur ces rapprochements séduisants (*op. cit.*, p. 101).

Par ailleurs, selon la même thèse, c'est encore du côté de l'Asie Mineure et plus précisément du pays hittite que nous serions ramenés par la manière de combattre des Philistins montés par groupes de trois sur les chars comme le montrent les reproductions égyptiennes. D'après les monuments égyptiens et le disque de Phaistos, les Philistins portaient une coiffure de plumes. Or, Hérodote (VII, 92) décrit les couronnes de plumes comme un ornement lydien. Les Philistins se protégeaient aussi avec un bouclier rond, et Hérodote (I, 171) nous rapporte que les boucliers ronds étaient une invention carienne. Les maisons philistines représentées sur le disque de Phaistos ressembleraient à celle de la Lycie.

Mais il faut noter que les arguments tirés de l'armement sont difficiles à manier et que certains d'entre eux invoqués par Wainwright sont moins décisifs qu'il n'apparaît de prime abord. On nous dit que les chars hittites comme les chars philistins comprenaient trois hommes : un cocher, un combattant, et un écuyer, ce qui est exact. Alors que les chars des Égyptiens ne portaient que deux personnages, ceux des Hittites en avaient trois, comme cela se peut voir sur le bas-relief égyptien de la bataille de Qadesh (cf. Albrecht Goetze, *Kleinasien*, Munich, 1957, 2^e^ éd., p. 124). On trouvera une reproduction de la charge hittite contre Qadesh dans O'Callaghan, *Aram Naharaim*, Rome, 1948, pl. XVII). Mais, en Assyrie, du moins à l'époque contemporaine de la monarchie israélite, l'équipage des chars se composait de trois hommes, le troisième appelé *šalšu (rakbu)*. Par ailleurs, les chars israélites eux-mêmes avaient trois occupants : le cocher, appelé simplement *rakkab* ou charrier dans I Reg., XXII, 34, le combattant et le « troisième » (cf. I Reg., IX, 22; II Reg., X, 25) (cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'A. T.*, II, 23).

Tout aussi discutable paraît être le lieu d'origine de l'usage des coiffures de plumes que portaient les Philistins au témoignage des bas-reliefs égyptiens et du disque de Phaistos. On trouvera plus bas une mise au point de cette question.

La philologie aussi fournirait de précieuses indications à la thèse Caphtor-Keftiu = Cilicie. Selon Wainwright, on a trouvé à Siristat près de *Palaia Isaura* dans le Taurus, là où le Calycadnus prend sa source (c'est la rivière qui coule dans la Cilicie Trachée), le nom de femme Ακκισις. Or, ce nom rappelle *ʾkš* des textes égyptiens dans les listes de noms de Keftiu et אכיש ou Ἀγχούς (LXX), le roi philistin de Gath (cf. I Sam., XXI, 11, 12, etc.). De même, les Zakkal, un des peuples qui apparaît dans les textes égyptiens à côté des Philistins, rappellerait צקלג qui est une ville assiégée par David (cf. I Sam., XXX, 1). Ils ne seraient autres que les Teucroi qui avaient un lien précis avec la Cilicie Trachée. On trouvera dans l'article de Wainwright d'autres indications linguistiques qui pourraient prouver tout au plus l'origine indo-européenne de la langue philistine beaucoup plus que l'origine cilicienne du peuple philistin (cf. *infra*, 1280).

Nous voudrions terminer sur une remarque d'ordre géographique qui nous semble aller contre l'identification de Caphtor à la Cilicie. La Bible aussi bien que les anciens documents cunéiformes et une inscription phénicienne connaissent un terme précis pour désigner la Cilicie où se faisait un élevage intense de chevaux. C'est le pays de Qwé. Ce dernier est mentionné dans I Reg., X, 28, à côté d'un pays de Misraim, probablement Musur situé dans la région du Taurus (cf. P. Garelli, art. *Musur* dans *D.B.S.*, V, 1468-1474, et A. Dupont-Sommer, Jean Starcky, *Les inscriptions araméennes de Sfiré* (Stèles I et II), Paris, 1958, p. 27). C'est à Qwé que Salomon achetait des chevaux.

L'inscription de Zakir fait également état d'une coalition dirigée contre le roi de Hamat et de La'as, et comprenant entre autres le roi de קוה, à côté du roi d'Amq (cf. H. Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris, 1907, p. 175-176).

Les inscriptions cunéiformes connaissaient aussi le pays de Qwé *(mat Qu-e)* à rapprocher d'ailleurs du Coa de la Vulgate pour I Reg., X, 28 (cf. P. Naster, *L'Asie Mineure et l'Assyrie au VIII^e^ et VII^e^ s. av. J.-C. d'après les Annales des Rois Assyriens*, dans *Bibliothèque du Muséon*, n° 8, Louvain, 1938, p. 36-38, 53-59, 67-68 et la carte de la page 106).

Dans ces conditions, on a du mal à penser que Kaphtor puisse désigner dans la Bible le même pays que celui de Qwé, la Cilicie.

M. Delcor.

III. Les Philistins sur la côte « palestinienne ». — I. Les Philistins et Israël. — Les Philistins arrivèrent sur le sol palestinien une cinquantaine d'années après que les Israélites s'y étaient établis. (La mention d'Abimelek, roi des Philistins, semble être un véritable anachronisme à l'époque patriarcale en Gen., XXVI, 1, bien que la céramique syrienne du deuxième millénaire prouve la présence ancienne des Pélasges-Philistins en Syrie; cf. *supra*,

col. 1242, et Gordon, *The world of the O. T.*, p. 121). Après leur défaite par Ramsès III vers l'an 1200, les Philistins et leurs alliés s'étaient installés dans la plaine côtière depuis le sud du Carmel jusqu'à Gaza. Il semble qu'au début ils n'aient pas cherché à pénétrer dans la montagne occupée par les tribus d'Israël et aient vécu en paix avec les Israélites.

1° *L'époque des Juges.* — La Bible, pour cette période, nous a conservé le souvenir de quelques exploits opérés par le danite Samson en territoire philistin. Le récit de Jud. (XIII, 1-XVI, 31) concernant Samson, qui consiste en un certain nombre d'histoires semi-indépendantes, ne présente pas de traces de compilation de sources de provenance diverse (cf. Burney, *The Book of Judges*, 1920, p. 336). C'est une narration populaire, d'origine folklorique, racontant les hauts faits d'un héros de village de la tribu de Dan, dont un rédacteur nous dit cependant qu'il fut juge en Israël du temps des Philistins pendant 20 ans (cf. Jud., XV, 20). Le récit ne fournit à l'histoire générale qu'une anecdote relative à un personnage assez singulier, dont les exploits solitaires ne semblent pas avoir eu une répercussion notable sur les événements. Il témoigne de la facilité et de l'étendue des relations entre le territoire de Dan et celui des Philistins. Rien dans le récit ne donne l'impression qu'il y ait eu une frontière quelconque entre le village de Sore'a où habitait Samson (aujourd'hui Sar'a, sur un sommet qui domine le Ouady-es-Surar à une altitude de 356 m) et celui de Timnah (XIV, 1) où il alla chercher une femme philistine, ou la vallée de Soreq (XVI, 4) où il rencontrait Dalila. Les Danites étaient établis à la hauteur de Jérusalem sur les collines occidentales du massif montagneux (cf. B. Mazar, *The Cities of the Territory of Dan*, dans *Israel Exploration Journal*, X, 1960, p. 65-77). D'après Jud., I, 34, les Amorrhéens, c.-à-d. la population autochtone d'origine cananéenne, les avait refoulés dans la montagne alors qu'ils cherchaient à s'établir dans la plaine. Ils vivaient donc à l'étroit. Le livre des Juges nous a conservé le récit de leur migration dans le nord de la Palestine, où ils s'établirent (XVIII) (cf. Taübler, *Biblische Studien, Die Epoche der Richter*, Tubingue, 1958, p. 63 sq.). Mais on ne peut dire avec certitude si cet exode des Danites fut occasionné par la pression des Amorrhéens ou par celle des Philistins (cf. les hésitations de Desnoyers, *Histoire du peuple Hébreu, La période des Juges*, I, p. 207).

Toujours à l'époque des Juges, une courte notice du livre du même nom mentionne l'exploit étrange de Shamgar, dont on rapporte qu'il tua six cents Philistins avec un aiguillon à bœufs, apparaissant ainsi comme un libérateur d'Israël (cf. Jud., III, 31). Il est vrai que certains exégètes ont contesté l'existence même de Shamgar en tant que juge, et ont préféré en faire un oppresseur d'Israël, qui serait celui de Jud., V, 6. Ils ont fait valoir entre autres arguments que Shamgar est un nom d'origine hittite et qu'il ne pouvait être porté par un Hébreu. Ces objections ne sont pas insurmontables, et on peut faire remarquer qu'à cette époque les noms païens étaient courants chez les Hébreux, par ex., celui de Samson. De ce point de vue, il n'y a donc pas de raison de suspecter l'existence même de Shamgar en tant que sauveur d'Israël. Au cas où il serait vraiment un juge d'Israël, il est plus difficile de savoir où il se situait chronologiquement, puisque la tradition textuelle à ce sujet est mal assurée. En effet, quelques versions mentionnent Shamgar non seulement à III, 31, après Ehoud, où il aurait été attiré par le Shamgar du Cantique de Déborah, V, 6, mais aussi après XVI, 31, où il fait suite à Samson et où on aurait pu le placer parce que, comme Samson, il eut affaire aux Philistins (cf. Lagrange, *Le livre des Juges*, Paris, 1903, p. 62-64). Aussi Albright en fait un Cananéen, non pas fils de 'Anath mais originaire de Beth-'Anat en Galilée, le même que celui de Jud., V, 6, un tyran qui avait opprimé Israël mais qui s'était acquis un titre à la gratitude en repoussant les Philistins (cf. *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1946, p. 111 et *A.A.S.O.R.*, II et III, 1923, p. 21). Pour Alt, c'est un héros non-israélite originaire aussi de Beth-'Anat (cf. *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Munich, 1933, II, p. 9, note 3; I, p. 261). De fait, בן־ענת peut être mis pour בן בית־ענת (cf. Taübler, *Biblische Studien, die Epoche der Richter*, Tubingue, 1958, p. 170-175, et Noth, *Die israelitischen Personennamen in Rahmen der Gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart, 1928, p. 123, note 1, qui cite l'analogie de בן־רחב en II Sam., VIII, 3, 12, mis pour בן בית־רחוב, cf. II Sam., X, 6). Bien qu'on ait fait remarquer que l'exploit de ce héros ressemblait d'assez près à celui de Samson (cf. Jud., XV, 14), ou d'un des héros de David, Shamma, fils d'Agé (cf. II Sam., XXIII, 11-12), on peut cependant conclure à l'existence d'un certain Shamgar qui s'est battu contre les Philistins. Quoiqu'il ait été un pilleur de caravanes qui opprimait un temps Israël, il a pu s'acquérir par la suite le titre de sauveur d'Israël.

Avec Samuel, le péril philistin s'aggrava. En I Sam., IV on voit les Philistins campés à Aphec (qui serait à situer, d'après le P. Abel, à Tell Ras el 'Ain), où ils s'étaient concentrés. Les Israélites étaient, eux, à Eben 'Ezer, dont le site n'est pas bien identifié. Philistins et Israélites engagèrent une bataille où Israël fut battu. La défaite coûta aux Israélites 4 000 hommes. Les chiffres sont les mêmes dans le T. M. et dans le texte grec. A la suite de cette catastrophe, les anciens d'Israël tinrent conseil et on décida de faire venir dans le camp l'Arche de Yahweh, qui se trouvait alors à Silo. Ce furent Ophni et Phinées, les fils d'Héli, le prêtre du sanctuaire, qui se chargèrent du transport de l'Arche. A cette nouvelle, les Philistins livrèrent bataille une deuxième fois. Il y eut dans les rangs d'Israël 30 000 morts, chiffre qui paraîtrait exagéré si les textes hébreu et grec ne s'accordaient sur ce point. L'Arche de Yahweh fut prise par les Philistins et emportée au sanctuaire de leur Dieu Dagon, à Ašdod. Les deux fils d'Héli furent tués. I Sam., IV, 12-22 raconte les malheurs survenus à Héli lui-même et à sa belle-fille à l'annonce de la prise de l'Arche. Quel sens faut-il donner à cette prise? Le texte biblique ne nous fournit aucun motif. « L'Arche de l'Alliance de Yahweh des Armées qui est sur les Chérubins » (I Sam., IV, 4) était aux yeux des Israélites comme le signe de sa présence au milieu de son peuple. L'Arche en même temps que les Chérubins constitue un véritable trône; mais l'Arche proprement dite, espèce de coffre, en constitue le marchepied (cf. R. de Vaux, *Les Chérubins et l'arche d'Alliance*, dans *Mélanges de l'Université S.-Joseph de Beyrouth, Mélanges offerts au P. René Mouterde*, 1960-61, XXXVII, p. 96). Yahweh était donc censé être au-dessus de l'arche, soit d'une façon permanente quoique invisible, soit, plus probablement, de façon transitoire quand il le jugeait bon (cf. R. de Vaux, *Arche d'Alliance et tente de réunion*, dans *Mémorial Gelin*, Le Puy, 1961, p. 66). Il serait insuffisant d'expliquer la prise de l'Arche et sa déposition dans le temple de Dagon comme une simple prise de guerre, un trophée. Si l'Arche était un objet précieux, c'était aussi un symbole religieux. Quand les Philistins déposèrent l'Arche, c'est un dieu vaincu qu'ils pensaient placer aux pieds de Dagon, le dieu vainqueur (pour le détail, cf. Delcor, *Yahweh et Dagon, ou le Yahwisme face à*

la religion des Philistins, d'après I Sam., v, dans *V. T.*, 1964, p. 138 sq.). Pedersen a écrit fort justement que les conflits des peuples étaient les conflits des dieux (cf. *Israel, its Life and Culture*, II, 491).

Il est fort probable que la victoire des Philistins sur les Israélites à Aphec avait entraîné la destruction de plusieurs villes de Juda et d'Éphraim, comme Debir, Bethzur, et le sanctuaire de Silo lui-même. En tout cas, les fouilles danoises de Seilun, l'ancienne Silo, ont prouvé une destruction de la ville au XI^e^ s. suivie d'une longue période d'abandon. Cette destruction est admise habituellement par les auteurs (cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'A. T.*, II, 136; Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1946, p. 104, et *The Excavation of Tell Beit Mirsim*, III, dans *A. A. S. O. R.*, 1943, p. 37; Eissfeldt, *Silo und Jerusalem*, dans *Volume du Congrès de Strasbourg, S. V. T.*, IV, Leyde, 1957, p. 139; Bright, *A History of Israel*, p. 165; Noth, *Histoire d'Israël*, Paris, 1954, p. 177). De cette ruine nous percevons d'ailleurs des échos, il est vrai plutôt tardifs, dans Jer., VII, 12-14; XXVI, 6-9; Ps., LXXVIII, 60. La destruction de Silo et de son sanctuaire par les Philistins vers 1050, bien établie par l'archéologie, ne paraît pas être contredite par les textes. En effet, après le séjour de l'Arche en pays philistin pendant sept mois, on ne la voit plus réintégrer le sanctuaire amphictyonique de Silo d'où elle provenait, mais se diriger vers Kiryath Yearim (cf. I Sam., VII, 1), ce qui pourrait constituer un indice littéraire en faveur de la disparition de l'ancien temple.

I Sam., VII, 7 sq. rapporte aussi l'attaque manquée des Philistins lors de l'assemblée de Miṣpah sous la présidence de Samuel pendant qu'il offrait l'holocauste. D'après le T. M. les Israélites les poursuivirent jusqu'à Beth Car, qui est une localité inconnue. Aussi certains auteurs s'appuyant sur le grec βαιθχορ, βηθκορ conjecturent Béthoron (cf. R. de Vaux, *Bible de Jérusalem*). Il est possible que nous n'ayons affaire qu'à un succès local. En tout cas, VII, 13, qui affirme que les Philistins furent abaissés et qu'ils ne revinrent plus sur le territoire d'Israël pendant toute la vie de Samuel, contredit formellement ce qui est dit par ailleurs au chap. IX, 16; X, 5 et surtout en XIII-XIV. On ne peut attribuer à Samuel la conquête des villes possédées par les Philistins depuis 'Eqron jusqu'à Gath racontée en VII, 14. Ce sera seulement le fait de David et encore de façon partielle et éphémère (cf. I Sam., XVII, 52). On ne peut pas dire non plus que ces villes aient fait retour à Israël, car, en réalité, il ne les avait jamais possédées avant. En effet, il faut lire Jud., I, 18 non pas d'après le T. M. mais d'après la LXX, qui affirme le contraire de l'hébreu. C'est dire que cette manière de présenter l'histoire est assez tendancieuse. Elle est de nature à montrer que l'institution monarchique n'est pas nécessaire, en faisant déjà de Samuel le vainqueur des Philistins.

2° *Sous Saül et David.* — Avec Saül commence une véritable guerre de libération contre les Philistins. I Sam., XIII sq. nous introduit en pleine opération militaire, sans qu'on puisse la dater. Saül a recruté 3 000 hommes d'Israël et avec 2 000 il occupe Michmas (Muḥmas au sud-est de Béthel) et la montagne de Béthel, tandis que Jonathan, son fils aîné, s'établit à Géba de Benjamin (c.-à-d. à Djeba' au sud de Muḥmas). Ils s'étaient donc établis de part et d'autre du Ouady Suweinit. Le signal du combat est annoncé par un geste dont il est difficile de dire avec certitude en quoi il consistait. Les uns comprennent que Jonathan avait abattu une stèle des Philistins, נְצִיב, qui se trouvait à Gibéa (cf. X, 5), probablement une sorte de trophée de victoire (cf. *Bible de Jérusalem*); d'autres comprennent qu'il avait abattu le préposé philistin (cf. Desnoyers, *op. cit.*, II, 49; *Bible de la Pléiade*); d'autres enfin qu'il avait attaqué la garnison philistine (cf. Bright, *A History of Israel*, p. 168). De fait, chaque traduction peut se justifier, *neṣib* pouvant avoir l'un de ces sens. Quoi qu'il en soit, le texte indique que les Philistins avaient pénétré fort avant dans la montagne. On voit ces derniers répondre immédiatement à cet acte de révolte : ils réunirent une armée de 3 000 chars (nous lisons d'après le texte syriaque et la recension lucianique), 6 000 chevaux et une troupe nombreuse. Ils viennent camper à Michmas; mais les Israélites effrayés se cachent dans les grottes ou les failles des roches, ou passent de l'autre côté du Jourdain. Les Philistins envoient trois commandos pour ravager le pays : l'un au nord, en direction d'Ophra (Tayybeh); l'autre à l'ouest, en direction de Béthoron; le troisième à l'est, vers le désert (I Sam., XIII, 16-18). Une bataille s'engage, grâce à l'intrépidité de Jonathas, dans la passe de Michmas où les Philistins avaient mis un poste avancé. C'est le début d'une débandade, qui finit par se transformer en défaite pour les Philistins, poursuivis jusqu'à Béthoron par les Hébreux enhardis qui étaient sortis de leurs trous et par les Israélites au service des Philistins qui désertent (I Sam., XIV, 21-22). Comme on le voit, les Philistins sont rejetés sur leur route d'invasion. Ce fut la première grande opération militaire de Saül, qui libéra des ennemis le cœur du pays sans qu'il y ait eu de vraie bataille rangée. Mais il avait fallu pour atteindre ce but la création de la royauté. Sans doute, les combats continueront pendant le règne de Saül (I Sam., XIV, 52), mais ils se feront en bordure du pays.

I Sam., XVII raconte un épisode assez curieux de la lutte entre Philistins et Israélites au temps de Saül. L'action militaire se passe environ à 30 km au sud-ouest de Jérusalem, dans un endroit inconnu situé entre Soko, l'actuel Khirbet Shuweikeh, et Azéqa, qui est Tell Zakariyah (cf. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, *in loco*). Philistins et Israélites sont rangés face à face. Un Philistin, anonyme dans le texte primitif, mais identifié par la suite avec Goliath que tua un des preux de David (cf. II Sam., XXI, 19), sort des lignes. De stature élevée et sérieusement armé, il propose le combat : « Choisissez-vous un homme et qu'il descende vers moi. S'il l'emporte en luttant avec moi et s'il me tue, alors nous serons vos serviteurs; si je l'emporte sur lui et si je le tue, alors vous deviendrez nos serviteurs, vous nous serez asservis » (cf. I Sam., XVII, 8-9, trad. R. de Vaux). Le sens de ce passage est clair; le sort des deux peuples doit être réglé par un combat singulier. David s'offre pour relever le défi. Son adversaire est appelé אִישׁ הַבֵּנַיִם, expression isolée dans la Bible et que les versions n'ont pas comprise. La solution la plus vraisemblable est de faire de בֵּנַיִם un duel de בֵּין, « l'entre-deux », ce Philistin étant « l'homme de l'entre-deux », probablement celui qui livre un combat entre les deux armées rangées en ligne, beaucoup plus que le membre d'une troupe de choc qui s'avance entre les deux fronts. Le terme se trouve jusqu'à 14 fois dans la *Règle de la Guerre* de Qumrân en un sens qu'il n'est pas facile de déterminer; est-ce l'infanterie légère, ou les hommes de la mêlée? Mais la présence de ce terme dans ce document prouve que son auteur a utilisé un vocable archaïque de l'A. T. auquel il a donné un tout autre contenu. La Bible connaît quatre autres cas de combats singuliers, où celui qui provoque un combat est toujours un Philistin (cf.

II Sam., XXI, 15-22). On s'est demandé si la pratique du combat singulier n'avait pas été importée d'Occident par les Philistins (cf. Hetzberg, *Die Samuelbücher, Das Alte Testament Deutsch*, Gœttingue, 1956, p. 115; C. H. Gordon, *Homer and Bible*, dans *H.U.C.A.*, XXVI, 1955, p. 87). On songe tout naturellement aux combats singuliers racontés dans l'Iliade (cf. III, 16-20; III, 86-94; VII, 72-75; VII, 226-243). Mais ces coutumes existaient aussi en Égypte et se sont prolongées dans le monde arabe (cf. R. de Vaux, *Les combats singuliers dans l'A. T.*, dans *Biblica*, XL, 1959, p. 495-508). On sait comment le combat singulier se termina au profit de David qui tua le Philistin, ce qui incita les Israélites à poursuivre leurs ennemis depuis la vallée du Térébinthe jusqu'aux portes de Gath et d'Eqron (I Sam., XVII, 52). L'armement de David contraste avec celui de son ennemi. Le héros philistin portait un casque קובע ou כובע et une cuirasse en écailles שריון. Les deux termes sont d'origine étrangère, comme sans doute, d'ailleurs, les choses qu'ils désignent. Le mot קובע a été rapproché du hittite *kupaki*, « coiffure » (cf. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*), et שריון de l'accadien *serjām*, *sarjām*, *šerjām* avec le même sens (cf. Bezold, *Babylonish-assyrisches Glossar*, Heidelberg, 1926, p. 217*b*). De fait, les Israélites, à cette époque, n'utilisaient ni cuirasse ni casque. On les voit apparaître seulement sous les règnes d'Achab (cf. I Reg., XXII, 34) et sous Ozias (cf. II Chr., XXVI, 14). Les jambières en bronze de l'armure du guerrier philistin ne sont attestées que dans le monde égéen. Quant à son « kidon » c'est un espèce de cimeterre comme en ont les envahisseurs du nord (Jer., VI, 23) (cf. G. Molin, *What is a Kidon?*, dans *J. S. S.*, I, 1956, p. 334-337, et K. G. Kuhn, dans *Theol. Literaturzeitung*, 1956, col. 30); Yadin (*The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford, 1962, p. 125) estime, par contre, que le kidon était droit et non recourbé. La lance du Philistin avait une boucle de lancement comme on en voit chez les Grecs et les Égyptiens (cf. de Vaux, *art. cit.*, p. 496, en note). A la même époque, à la bataille de Michmas, seuls Saül et Jonathan avaient une épée et une lance (cf. I Sam., XIII, 19-22), et on précise que les Hébreux ne savaient pas travailler le fer. Le casque de bronze et la cuirasse que Saül veut donner à David constituent probablement un anachronisme (cf. I Sam., XVII, 38 sq.). On voit donc la supériorité de l'armement philistin sur celui des Israélites, surtout si l'on se souvient que les premiers possédaient en outre des chars (cf. *infra*, col. 1281, et la conférence de Galling au congrès d'A. T. de Genève en 1965).

Un épisode intéressant des relations entre Philistins et Israélites est fourni par la présence de David chez le roi de Gath, l'un des cinq *séren* philistins, auprès duquel il entra en service, persécuté qu'il était par Saül (cf. I Sam., XXI, 11 sq. et XXVII). David devenait ainsi le *gêr*, ou hôte, du roi de Gath, Akish, ayant droit à sa protection mais tenu, en contrepartie, de lui rendre service. Ce dernier alla même jusqu'à faire son vassal de son ancien ennemi, en lui cédant la ville et les dépendances de Çiqlag, probablement Tell el Khuweilfé, à la frontière de Philistie, au nord-est de Bersabée. En échange, il devait protéger la région contre les incursions des pillards. Il ne se fait pas faute d'aller razzier avec ses gens en plein désert, chez les Amalécites, les Geshurites et les Girzites, semant la mort et l'épouvante. Mais, pour ne pas mécontenter son suzerain, il lui laissait croire qu'il opérait dans le Négeb, chez les Judéens et leurs alliés. La situation de David allait devenir délicate du fait de la reprise des combats des Philistins contre Israël. Lorsque Akish lui demande de le suivre à la guerre, il accepte, faisant sans doute contre mauvaise fortune bon cœur. Heureusement pour lui, les autres princes philistins, fort méfiants à l'égard de cet Hébreu et de ses troupes, et craignant qu'ils ne se retournent contre eux, demandent à Akish de les congédier. David retourna donc à Çiqlag, où il apprit la défaite d'Israël et la mort de Saül et de ses deux fils au mont Gelboé.

Ce sera la tâche de David, devenu roi d'abord de Juda puis d'Israël, de libérer le pays des Philistins. Sa première opération militaire importante se situe après son onction comme roi de tout Israël, probablement avant la prise de Jérusalem sur les Jébuséens. Dès que les Philistins apprirent que David avait été fait roi de tout Israël, ils montèrent pour lui livrer bataille dans la vallée des Rephaïm, plaine creuse située au sud-ouest de Jérusalem. David se réfugia vraisemblablement à Adullam (cf. I Sam., XXII, 1-5). Mais les Philistins, appuyés peut-être par la population cananéenne de Jérusalem, furent battus et laissèrent sur le terrain les images de leurs dieux qu'ils avaient emportées avec eux au combat (cf. II Sam., V, 17-21; voir plus bas). Une deuxième fois les Philistins reviennent à la charge, toujours dans la vallée des Rephaïm. Ils furent battus depuis Gabaon, qui est el-Djib au nord-ouest de Jérusalem, jusqu'à Gézer, aujourd'hui Tell Djézer, à 25 km plus à l'ouest. Les Philistins furent donc rejetés dans leur territoire. Mais la question se pose de savoir si David conquit réellement le pays philistin. Nous avons, pour répondre à cette question, un texte fort obscur de II Sam., VIII, 1 : « David prit מתג האמה des mains des Philistins ». La traduction littérale est : « la bride de la coudée », ce qui n'offre aucun sens. Certains proposent de traduire : « le contrôle de la métropole », en donnant à אמה le sens de métropole d'après le phénicien (cf. Jean-Hoftijzer, *Dictionnaire des Inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leyde, 1960, p. 16). Dhorme *(Bible de la Pléiade)* propose de comprendre l'expression en un sens symbolique, les « rênes du pouvoir », mais il paraît bien recherché de donner à אמה le sens de « pouvoir ». Les versions ne nous sont pas d'un grand secours et le texte parallèle de I Chr., XVIII, 1 : « David prit de la main des Philistins Gath et ses filles », paraît n'être qu'une interprétation facilitante du texte plus difficile du livre de Samuel. Au reste, cette dernière explication ne peut guère être retenue, car elle semble contredire formellement I Reg., II, 39, selon lequel Akish, le roi de Gath, jouit de l'indépendance au début du règne de Salomon (cf. Macalister, *The Philistines, their History and Civilization*, Londres, 1914, p. 60). On doit donc admettre que David ne conquit pas le pays des Philistins, bien qu'il ait brisé leur pouvoir militaire, le seul support pour la vue opposée étant II Sam., VIII, 1 dont on n'a pu élucider le sens. En effet, rien n'est dit sur l'occupation de la Philistie, l'imposition d'un tribut, l'établissement d'une autorité israélite. Le silence sur ces détails est significatif car pour Moab, Aram, Édom, les autres pays défaits par David, la forme de leur soumission à Israël est bien spécifiée (cf. II Sam., VIII, 2, 6, 14) (cf. A. Malamat, *Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon*, dans *Journal of Near Eastern Studies*, 1963, XXII, p. 14, et O. Eissfeldt, *Israelitisch-Philistäische Grenzeverschiebungen von David bis auf die Assyrerzeit*, dans *Kleine Schriften*, Tubingue, 1963, II, p. 453-463).

Il semble que l'animosité héréditaire des Hébreux et des Philistins s'était bien atténuée, puisque David n'hésita pas à enrôler comme mercenaires ses anciens ennemis (cf. II Sam., XV, 18 sq.). Il y avait en effet parmi ses troupes six cents guerriers

de Gath qui avaient émigré à Jérusalem avec leurs femmes et leurs enfants. Il y avait aussi des Kérêthiens et de Pélêtiens. Les Kérêthiens, que nous trouvons installés au sud du Négeb palestinien (cf. I Sam., xxx, 14), et qui vont de pair avec les Pélêthiens, une branche des Philistins (cf. I Reg., i, 38) ou qui sont mis en parallélisme avec les Philistins (Ez., xxv, 16; Soph., ii, 5), ne peuvent guère désigner que les Crétois. Sans doute la traduction de la LXX, Κρῆτες, ne saurait à elle seule constituer une preuve de cette identification. Mais elle acquiert quelque vraisemblance, si l'on admet que les Philistins, avec lesquels sont associés les Kérêthiens, venaient de Crète, le Kaphtor de la Bible (cf. Am., ix, 7; Jer., xlvii, 4; Deut., ii, 23). Pour le problème des relations des Kérêthiens avec le Kerêth des textes de Ras Shamra, cf. R. De Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'A. T.*, Gembloux, Paris, 1945, ii, p. 99 sq. Quoi qu'il en soit de ce problème, il faut remarquer qu'en recrutant une armée de mercenaires, David copiait les principautés philistines et cananéennes. Grâce à ce roi, le danger philistin fut écarté pour toujours, après deux cents ans ou presque de luttes acharnées. Les Philistins reparaîtront en pillards, aux époques où Juda décline, mais jamais en maîtres.

3° *Le déclin des Philistins.* — Le schisme eut des effets immédiats non seulement sur la cohésion interne du jeune État d'Israël, mais encore sur sa sécurité externe. Les petits États voisins en profitent pour secouer leur joug; c'est le cas des Araméens de Damas, des Ammonites et des Moabites. Les Philistins, quant à eux, jouissaient de l'indépendance. Mais on les voit avec les Israélites se disputer à la frontière la possession de Gibbeton, située entre Gézer et la ville philistine d''Eqron (cf. I Reg., xv, 27).

D'ailleurs, la région d''Eqron avec Gibbeton et de Gézer, d'une part, et celle de Gath, d'autre part, feront l'objet de combats pendant les trois siècles qui suivent David. D'après I Reg., ii, 39-41, où l'on voit deux esclaves de Jérusalem se réfugier à Gath chez le roi Akish, on doit conclure qu'au début du règne de Salomon cette ville était encore indépendante. Mais un demi-siècle plus tard, parmi les villes fortifiées à la frontière méridionale et orientale, on trouve celle de Gath (cf. II Chr., xi, 8), ce qui montre qu'entretemps elle avait changé de maître. Il est difficile d'en préciser la date. Mais il faut croire que ce fut l'époque de Salomon et qu'il faut mettre l'événement en relation avec I Reg., ix, 16. D'après ce texte, nous apprenons que Gézer fut conquise par le Pharaon sur les Philistins avant d'être donnée en dot à la princesse épousée par Salomon. Ce passage laisse donc supposer que les Égyptiens avaient engagé une action sur la côte philistine. Cela est d'ailleurs confirmé par l'archéologie; lors des fouilles de Tanis, on a mis au jour un bas-relief du pharaon Siamon, qui représente le roi assommant un ennemi tenant dans ses mains une hache à double tranchant; or cette arme ne fait pas partie de l'équipement des Sémites; elle est d'origine égéenne, et les « Peuples de la Mer » établis en Syrie lui sont restés fidèles; Montet (*Le Drame d'Avaris, Essai sur la pénétration des Sémites*, Paris, 1940, p. 196) y voit une figuration d'une victoire remportée sur les Philistins par Siamon (cf. aussi Müller, *Asien und Europa nach Altaegyptischen Denkmälern*, 1893, p. 389). Il n'y a pas lieu de s'étonner que le texte de I Reg., ix, 16 n'ait pas mentionné d'autres villes soumises par le Pharaon, parmi lesquelles il pouvait y avoir Gath. De fait, le passage ne s'intéresse qu'aux villes fortifiées par Salomon et non aux autres.

Pendant un siècle, Gath appartint à Juda. Hazaël, roi d'Aram, s'en empara vers 820 (cf. II Reg., xii, 18 sq.). Cinquante ans plus tard, on voit le roi Azarias (Ozias) de Juda démanteler les murailles de Gath, de Yabneh et d'Ašdod lors d'une expédition contre les Philistins. Mais Azarias ne se contente pas d'abattre des ouvrages fortifiés qu'il veut rendre inoffensifs; il restaure (יבנה) aussi des villes dans la région d'Ašdod et chez les Philistins (cf. II Chr., xxvi, 6 sq.). Le même texte précise que Dieu aida le roi de Juda contre les Philistins. Selon Dothan, des restes d'une forteresse datant du IX^e-VIII^e s. av. J.-C. à Tell Mor, situé à 1 km du rivage sur la rive nord du Ouadi Sukreir, pourraient remonter à Azarias, et la destruction à Sargon II durant sa campagne en Philistie (cf. *R. B.*, 1960, p. 396-397). Pour d'autres restes de constructions attribués à ce même roi, on trouvera une bibliographie dans Benoît, Milik, de Vaux, *Les Grottes de Murabba'at* (*Documents of Judaean Desert*, ii), Oxford, 1961, p. 96. On a cherché à expliquer les motifs de l'action du roi Azarias en Philistie. Ils seraient agricoles et commerciaux. On sait, en effet, que ce roi chercha à développer l'agriculture dans la Séphéla, le Mišor, et probablement aussi dans la zone côtière philistine. Dans ce sens, on peut faire valoir qu'on a trouvé précisément dans la région côtière, au voisinage de Yabneh-Yam, un ostrakon se référant à des travaux agricoles et datant du VII^e s. av. J.-C. (cf. J. Naveh, *A Hebrew Letter from the Seventh Century B. C.*, dans *Israel Exploration Journal*, 1960, p. 129-139, et F. M. Cross, dans *B. A. S. O. R.*, clxv, 1962, p. 42-46). La recherche de la liberté d'action des Israélites en Philistie aurait eu pour but d'assurer à Azarias le débouché, ou l'un des débouchés, de la ligne commerciale dont le port d'Elat restauré par le roi était une des extrémités (cf. II Chr., xxvi, 2) (cf. Rinaldi, *Quelques remarques sur la politique d'Azarias (Ozias) de Juda en Philistie (II Chr., xxvi, 6 sq.)*, dans *Supplements to Vetus Testamentum*, ix, 1963, p. 225-235).

Amos, contemporain du roi Ozias, prophétise contre les Philistins (i, 6-8). Il ne nomme que Gaza, Ašdod, Ascalon et 'Eqron. Il accuse les habitants de Gaza de trafiquer des prisonniers qu'ils vendent à Édom, ce qui souligne que Gaza était un important centre commercial, au carrefour de la route côtière et de celle qui se dirigeait vers Édom et Pétra. Certains auteurs ont fait remarquer que Gath n'est pas nommée parce que cette ville avait été détruite par Sargon en 711 (Marti), ce qui d'ailleurs prouverait qu'Am., i, 6-8 n'est pas authentique. Ces mêmes auteurs soulignent qu'Am., vi, 2 mentionne Gath à côté de Hamath parmi les cités prospères et maintenant ruinées. Mais il faut dire que le texte ne parle pas expressément de la ruine de Gath et que, par ailleurs, l'authenticité en est discutée. Il est plus vraisemblable de penser que Gath n'est pas mentionnée dans les invectives du prophète parce que cette ville avait appartenu à Juda.

Sous le règne d'Achaz, les Édomites et les Philistins relèvent la tête (cf. II Chr., xxviii, 17 sq.). Ces derniers se répandent dans la Shéphéla et dans les villes du Négeb de Juda : ils s'emparent de Beth-Shemesh, Ayalon, Gedérot, Socco, Timna, Gimzo. Cette attaque philistine n'est pas mentionnée par le livre des Rois, mais elle est fort vraisemblable, car il est sûr que Téglath-Phalazar, appelé par Achaz, s'empara de la cité de Gaza tandis que son roi, Hannon, s'enfuyait en Égypte (cf. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria*, i, 287). L'oracle du prophète Isaïe contre les Philistins est daté de l'année de la mort d'Achaz et fait allusion à la mort de Téglath-Phalazar III, « la verge qui frappait » (Is., xiv, 28-32). La disparition du roi assyrien ne doit pas réjouir ses ennemis,

car son successeur sera pire que lui. Les députés philistins envoyés auprès du roi de Juda, Ézéchias, pour conclure avec lui une alliance contre l'ennemi commun, les Assyriens, obtiennent comme réponse que Yahweh suffit à son peuple (cf. Is., XIV, 32). Nous reviendrons plus loin sur cette invasion assyrienne en Palestine.

A la suite d'Amos et d'Isaïe, plusieurs prophètes invectivent contre les Philistins (cf. Soph., II, 4-7; Jer., XLVII, 1-7; Ez., XXV, 15-17; Joel, IV, 4 sq.; Zach., IX, 5-7), sans qu'il soit toujours facile de préciser l'arrière-plan historique de leurs oracles. Le prophète Jérémie, dans son oracle contre les Philistins (XLVII, 1-7), ne nomme que deux villes appartenant à ces derniers, Gaza et Ascalon. (Certains auteurs, il est vrai, restituent au verset 5 Ašdod; cf. Rudolph, *Jeremia*, dans *Handbuch zum alten Testament* de Eissfeldt, Tubingue, 1947, p. 236.) L'arrivée des armées de Nabuchodonosor est comparée à une inondation venant du nord et l'oracle annonce la destruction de tous les Philistins. Au verset 5, Ascalon est déjà considérée comme ruinée, ce qui se réfère sans doute à la prise de cette ville par Nabuchodonosor en 604, comme nous le verrons plus bas. Le recueil de prophéties d'Ézéchiel contient également un oracle contre les Philistins (Ez., XXV, 15-17). Il y est question de la vengeance qu'ils ont exercée cruellement contre Juda. On ne sait pas exactement à quel événement il est fait allusion, car on ignore tout du comportement des Philistins lors du siège de Jérusalem en 586. Mais il est vraisemblable que, comme les Édomites, ils ont prêté leur aide aux Babyloniens. Le prophète annonce la destruction du reste des Philistins (XXV, 16). Un peu plus tard, le prophète Joël associe, dans son oracle de menaces, Tyr et Sidon aux districts des Philistins. Il les accuse de vendre aux Grecs des esclaves juifs (Joel, IV, 4 sq.). Cette association des Philistins et des Phéniciens dans la traite des esclaves se situerait bien à l'époque perse, car c'est à cette époque que, d'après le Pseudo-Scylax (cf. *infra*, col. 1274), Dor appartenait aux Sidoniens et Ascalon à Tyr. Le fait rapporté par Joël est, en tout cas, à situer avant la destruction de Sidon par Artaxerxès III en 343 (cf. Delcor, *Les Petits Prophètes*, dans *la Sainte Bible* de Pirot-Clamer, VIII, p. 167-168; et Wolff, *Joël*, dans *Biblischer Kommentar*, p. 93). Pour Zach., IX, 5-7, on se reportera à ce que nous disons plus loin.

II. La Philistie et les campagnes des rois d'Assur. — Les rois assyriens ont toujours convoité les pays situés au-delà de l'Euphrate, pour accéder à la Méditerranée par où se faisait le commerce. La Palestine, et plus spécialement la zone côtière de la Philistie, les intéressait au plus haut point, car elle était la voie nécessaire d'accès en Égypte.

Si Abad Nirari III (805-782 av. J.-C.) énumère les Philistins parmi les peuples palestiniens qu'il a conquis, en 803 av. J.-C., l'inscription concernant ces peuples vaincus ne fournit malheureusement aucune espèce de précision supplémentaire (cf. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria*, 1926, I, nos 739-740). Les vieux rêves de conquête des pays transeuphratéens durent attendre pour prendre consistance que l'Assyrie elle-même fût forte.

Le vrai fondateur de l'Empire, Téglath-Phalazar III (745-727 av. J.-C.), s'y employa. En 743 et les années suivantes, il conduisit un certain nombre de campagnes en Syrie. Malheureusement les annales de ce roi sont dans un mauvais état de conservation et comportent beaucoup de lacunes, ce qui rend difficile de suivre dans le détail toutes ses conquêtes. Un fragment de 27 lignes mis au jour en 1949 par Mallowan, lors des fouilles anglaises au palais d'Assurbanipal à Nimrud près de Ninive, nous fournit de précieux renseignements sur la première campagne de Téglath-Phalazar III en Palestine. Parmi les conquêtes de ce dernier on nomme Kašpuna située sur le bord de la mer, qu'il faut lire probablement Rašpuna comme dans d'autres inscriptions assyriennes. Ce n'est autre que l'actuelle Arsuf, port ruiné à 18 km au nord de Jaffa. Plus loin, il est question de Gaza, dont le roi Ḫanunu s'était enfui en Égypte, craignant les fortes armes du grand roi. Ce dernier emmena à Assur de l'or, 800 talents d'argent, la femme et le fils du vaincu, et installa ses propres dieux à Gaza. L'événement se situe en 734 d'après la liste des éponymes assyriens, qui mentionne une campagne en Philistie. Nous n'avons malheureusement aucun autre renseignement sur cette expédition qui conduisit Téglath-Phalazar III depuis la Phénicie jusqu'aux portes de l'Égypte (cf. Alt, *Tiglathpilesers III. erster Feldzug nach Palästina*, dans *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Munich, 1953, II, p. 150-162).

C'est à la suite de cette campagne, qui avait semé partout la panique devant la supériorité assyrienne, que, l'année suivante, en 733, se forma une ligne syro-éphraïmite destinée à lui résister. Mais Achaz, roi de Juda, ne voulut pas y prendre part (cf. II Reg., XV, 37; XVI, 5 sq. et Is., VII, 1 sq.), effrayé qu'il était par l'expédition que l'Assyrien avait faite l'année précédente en Philistie. Probablement en 733, Téglath-Phalazar intervint en Israël, dans les régions de Galilée et de Transjordanie dont il déporta une partie de la population (cf. II Reg., XV, 29). Le pays fut occupé et divisé en trois provinces, dont celle de *Dor*, sur la plaine côtière, ville qui était aux mains des Zakkala, peuple de la mer apparenté aux Philistins (cf. Alt, *Das System der assyrischen Provinzen auf dem Boden des Reiches Israel*, dans *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, 200).

En 720, sous Sargon II, il y eut des soulèvements en Syrie-Palestine auxquels prirent part les populations de différentes provinces. A cette révolte la Philistie ne resta pas étrangère. On retrouve le roi de Gaza, Ḫanunu, qui cette fois est allié à *Sib'é*, qualifié de *tartanu*, généralissime d'Égypte. C'était sans doute le même personnage que II Reg., XVII, 4 appelle סוֹא (Ketib) : il est qualifié de roi d'Égypte et c'est avec lui qu'Osée d'Israël conspira contre le roi d'Assur. Mais ce n'était pas le Pharaon, car celui qui régnait alors était Tafnakht (XXIVe dynastie). Près de Rapiḫu, à 25 km au sud-est de Gaza, eut lieu la rencontre entre les armées des Égyptiens alliés au roi de Gaza et celles de Sargon II. D'après les Annales du roi assyrien, ce dernier eut le dessus. Ḫanunu fut fait prisonnier, de nombreux raphiotes furent déportés et la ville brûlée (cf. Luckenbill, *op. cit.*, II, 55). Cet engagement, où il fut facile au roi assyrien de triompher de ses ennemis, fut la première rencontre entre les Assyriens devenus maîtres de la Syrie-Palestine et l'Égypte. Sur So'a = Saïs, cf. Goedicke, *B.A.S.O.R.*, CLXXI, 64-66.

Un autre texte des Annales de Sargon II nous ramène encore en Philistie, à Ašdod, dont le roi, Azuri, refusa de payer le tribut à l'Assyrie. Sargon ne tarda pas à réagir en nommant à sa place comme roi d'Ašdod Aḫimilki ou Aḫimiti, frère d'Azuri. Mais le parti local n'accepta pas ce changement de prince, et il remplaça ce dernier par un certain Yamani (certains traduisent « un Grec »; cf. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, 1950, p. 286). Sargon lui-même, d'après les Annales assyriennes, ou plus exactement son général (tartan), d'après Is., XX, 1, se met en campagne pour punir les révoltés. A cette nouvelle, Yamani s'enfuit en Égypte, mais le roi de Meluḫḫa (l'Éthiopie) le livre enchaîné à

Sargon. Les Assyriens, lors de leur expédition punitive, qui se situe en 711, conquirent sur leur passage Gi-im-tu (Gath) et s'emparèrent d'Ašdod et d'Asdu-di-im-mu (אשדוד הים), l'Ašdod maritime, qu'on a localisée à Minet el-Qala', à trois milles de la moderne Isdud (cf. Tadmor, *The Campaigns of Sargon II of Assur, A Chronological Historical Study*, dans *Journal of Cuneiform Studies*, 1953, XII, p. 22-41, 77-101). Le même texte précise que Sargon II fit d'Ašdod le chef-lieu d'une province assyrienne où il nomma un gouverneur choisi parmi ses officiers et non plus un indigène (cf. Alt, *Neue assyrische Nachrichten über Palästina*, dans *Kleine Schriften zur Geschichte der Volkes Israel*, II, 226-241). Cependant en 701, lors de l'expédition de Sennachérib, nous trouvons un certain Mitinti, apparemment un indigène, comme roi d'Ašdod. Mais nous ignorons si ce dernier était dépendant du gouverneur ou si la province avait été abandonnée par les Assyriens pour des raisons inconnues (cf. Noth, *Histoire d'Israël*, Paris, 1954, p. 275, note 1).

Peu après la mort de Sargon, les vassaux de son successeur Sennachérib (705-681) levèrent l'étendard de la révolte à chaque extrémité de l'Empire. En Babylonie, Marduk-apal-iddin, s'étant rebellé, s'était proclamé roi en 703. Mais le mouvement insurrectionnel avait aussi gagné les régions occidentales. Marduk-apal-iddin (Mérodach Baladan) avait envoyé une ambassade au roi de Juda, Ézéchias (cf. II Reg., XX, 12 sq.), et probablement aussi à d'autres rois occidentaux. Pourtant, cette fois-ci, Gaza et Ašdod, qui s'étaient soulevées contre l'Assyrie en 734, en 720, en 711, restèrent tranquilles. Mais le roi Sidqa d'Ascalon s'allia à Ézéchias contre l'Assyrien. Quant aux gens d''Eqron, ils adhérèrent au mouvement de révolte, bien que leur roi Padi entendît rester le fidèle vassal des Assyriens; il fut facile aux Éqronites de s'en débarrasser en le faisant prisonnier et en le confiant à la garde d'Ézéchias; ce coup de main fut monté par l'ensemble de la population : les officiers, les nobles et le peuple *(šakkanakê, rubûte ù miše)* (cf. Luckenbill, *The Annals of Sennachérib*, *Oriental Institute publications*, II, Chicago, 1924, p. 31). Il fallut attendre 701 pour que Sennachérib, lors de sa troisième campagne, longeant la côte méditerranéenne, châtiât les princes phéniciens, et déportât en Assyrie Sidqa, roi d'Ascalon, ses dieux et sa famille tout entière. Il mit sur le trône à sa place, Sharruludari, le fils de Rukibti leur ancien roi. Au cours de son expédition, Sennachérib s'empara de Beth-Dagon, Joppé, Banaibarka et Asuru, villes qui toutes étaient sous la dépendance de Sidqa. Il est relativement facile d'identifier ces diverses localités. Beth-Dagon est aujourd'hui Beit-Didjan entre Jaffa et Lydda; Banaibarka est le Benê-Baraq de Jos., XIX, 44, aujourd'hui Ibn-Ibraq à l'est de Jaffa; Asuru n'est autre qu'Iazûr entre Jaffa et Beit-Didjan (cf. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, dans *R. B.*, 1910, p. 505). Sennachérib livra bataille dans le voisinage d'Eltékeh (Altaku) aux Égyptiens venus au secours d''Eqron. Il s'occupa ensuite des officiers et des nobles de cette dernière ville qui s'étaient révoltés contre lui; il les fit pendre autour de la ville. Quant aux citoyens qui avaient ouvertement trahi l'Assyrie, il les emmena en captivité, mais ceux qui n'avaient pas pris part au soulèvement furent amnistiés. Il fit venir de Jérusalem Padi, qu'il fit remonter sur le trône d''Eqron. Nous n'avons pas ici à nous occuper du sort d'Ézéchias, dont il assiégea et prit 46 villes fortes et d'innombrables villages. Qu'il nous suffise de signaler que, d'après les Annales assyriennes, Sennachérib dépouilla le roi Ézéchias de ses cités et qu'il les donna à Mitinti, roi d'Ašdod, à Padi, roi d''Eqron, et à Ṣillibel, roi de Gaza. Il semble qu'il ne laissa à Ézéchias que la ville de Jérusalem, mais ce dernier dut en contrepartie payer un lourd tribut. Ce qu'il y a de remarquable dans la manière de procéder de Sennachérib, c'est que le pays conquis sur le roi de Juda ne fut pas organisé en province assyrienne comme il aurait pu le faire, mais remis aux « rois » philistins demeurés fidèles. Le roi de Juda devenait ainsi un vassal de l'Assyrie, mais avec un territoire diminué (« Je diminuai son pays », disent les Annales). On ne sait combien de temps dura cette situation, ni quand le pays de Juda fut rendu aux Davidides. Le territoire judéen fut peut-être recouvré sous Ézéchias ou sous son successeur Manassé (cf. Alt, *Die Territorialgeschichtliche Bedeutung von Sanheribs Eingriff in Palästina*, dans *Kleine Schriften...*, II, p. 242-249). Sur l'invasion de Sennachérib en Palestine on consultera : Honor, *Sennacherib's Invasion of Palestine, A Critical Source Study*, New York, 1926; W. Rudolph, *Sanherib in Palästina*, dans *Palästina Jahrbuch*, 1929, p. 59-80; Bright, *Le Problème des campagnes de Sennachérib en Palestine*, dans *Hommage à Wilhelm Wischer*, Montpellier, 1960, p. 20-31; Haag, *La campagne de Sennachérib contre Jérusalem en 701*, dans *R. B.*, 1951, p. 348-359; Le Moyne, *Les deux ambassades de Sennachérib à Jérusalem, Recherches sur l'évolution d'une tradition*, dans *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, Paris, 1956, p. 149-153).

Sennachérib fut assassiné en 681 et son fils Asarhaddon lui succéda (680-669). Dans ses Annales, il énumère longuement les vassaux qui habitent au-delà de l'Euphrate, en Syrie, en Palestine et dans l'île de Chypre. Pour le pays philistin, nous trouvons énumérés, du sud au nord, Ṣil-bel, roi de Gaza, Me-ti-in-ti, roi d'Ascalon, I-ka-u-su, roi d''Eqron. C'est ici que devrait se trouver normalement mentionné le roi d'Ašdod; mais par suite d'un oubli, on ne le rencontre qu'à la fin de la liste, à la suite du roi d'Ammon. Il porte un nom bien sémitique, Aḫi-mil-ki. On peut d'ailleurs se demander si Me-ti-in-ti, roi d'Ascalon, n'est pas le même que celui qui était roi d'Ašdod du temps de Sennachérib (cf. Luckenbill, *Assyrian Records*, II, 690). Sous Assurbanipal (668-633) nous retrouvons les mêmes rois de Philistie comme tributaires du roi d'Assyrie (cf. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, 1950, p. 294).

III. La Philistie sous les rois chaldéens. — L'histoire de l'Assyrie s'arrête avec Assurbanipal, puisque ses fils sont des personnages plutôt falots et que la prise de Ninive en 612 allait bientôt suivre, ruinant à jamais l'Empire assyrien. Bientôt, d'ailleurs, la domination égyptienne allait se faire sentir en Syrie-Palestine, de 609 à 605, sous le pharaon Néchao. Selon Jer., XLVII, 1, Pharaon « frappa Gaza »; selon certains historiens, ce texte pourrait être un écho d'une campagne du pharaon Apriès (Hophta) (588-569) en Phénicie mentionnée par Hérodote (II, 161). Mais, d'après d'autres auteurs, ce texte viserait Néchao, qui aurait pris la ville à son retour de la bataille de Karkemish sur l'Euphrate, en 605 (cf. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings [626-556 B. C.] in the British Museum*, Londres, 1956, p. 25; Vogt, *Die Neubabylonische Kronik über die Schlacht bei Karkemisch und die Einnahme von Jerusalem*, dans *Supplements to Vetus Testamentum*, IV, Leyde, 1957, p. 67-96). Dans la même sens irait un texte d'Hérodote d'après lequel Néchao aurait pris une grande cité de Syrie appelée Καδυτις (II, 159), qui ne serait autre que Gaza et non pas Cadès sur l'Oronte (cf. Rudolph, *Jeremia*, dans le *Handbuch zum alten Testament* de Eissfeldt, Tubingue, 1947, p. 236-237, et Macalister, *op. cit.*, p. 65). Déjà avant Néchao, le pharaon Psammétique (663-609), le fondateur de la

dynastie saïte, avait profité de l'affaiblissement de l'autorité d'Assur sur les pays syriens pour s'emparer d'Azoth après un siège de 29 ans (Hérodote, II, 157).

En 604, nous trouvons Nabuchodonosor, roi de Babylone, en Philistie; il assiège Ascalon, dont il s'empare au mois de Kislev. La ville est pillée et son roi, dont on ne nous donne pas le nom, est capturé (cf. Wiseman, *op. cit.*, p. 68, lignes 18-19; cf. Jer., XLVII, 5). La chronique babylonienne ne dit pas que le roi de Babylone mit sur le trône d'Ascalon un roi de son choix, comme il le fit à Jérusalem. Ce texte cependant jette une lumière nouvelle sur un papyrus araméen trouvé à Saqqarah et publié par Dupont-Sommer, dans *Semitica*, I, 1948, p. 43-68. (On trouvera facilement le texte avec une bibliographie dans J. J. Koopmans, *Aramäische Chrestomathie*, Leyde, 1962, I Teil p. 89 et II Teil, p. 21.) Il y est question d'un certain Adon, roi d'une cité inconnue, qui appelle à son secours le Pharaon. Il lui annonce que l'armée du roi de Babel est arrivée et qu'elle a atteint Aphec, vraisemblablement Ras el ʿAin. On pense qu'Adon était un roi de la plaine philistine. Mais lequel? L'unique roi de cette époque que nous connaissions pour cette région est Agaʿ, roi d'Ascalon, dont nous trouvons en 592, à la cour du roi de Babylone, les deux fils en compagnie de princes et de marins d'Ascalon (cf. Weidner, *Jojachin König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten*, dans *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, II, Paris, 1939, p. 928). Aussi Ginsberg (*An Aramaic Contemporary of the Lachish Letters*, dans *B. A. S. O. R.*, 1948, nº 111, p. 24-27) a pensé qu'Adon était roi d'Ascalon et qu'il avait été remplacé par Agaʿ à la suite de la prise de cette ville (cf. aussi Bright, *A History of Israël*, p. 305). Mais la Chronique babylonienne, comme le remarque justement le P. Vogt (*art. cit.*, p. 87), s'oppose à cette manière de voir, car elle précise que la ville d'Ascalon fut transformée en un monceau de ruines. La question reste donc ouverte de savoir où Adon était roi. Des trois villes philistines, ʿEqron, Gaza et Ašdod, qui pourraient être candidates, Gaza à la faveur de Vogt. Celle-ci, en raison de sa position à la frontière d'Égypte, pouvait davantage que les autres compter sur l'aide du pharaon; par ailleurs, elle était sous la domination égyptienne (cf. *supra*, col. 1272); enfin Adon s'adresse au pharaon comme à quelqu'un dont il a été longtemps le vassal. La ville de Gath, à laquelle on pourrait aussi songer, doit être exclue, car depuis des siècles on ne mentionne plus de roi à Gath; celle-ci en 711 dépendait d'Ašdod (cf. *supra*, col. 1271) et seuls Am., VI, 2 et Mich., I, 10 la mentionnent, puis on ne la trouve plus dans les oracles prophétiques. Quoi qu'il en soit de la solution apportée à ce petit problème, il reste qu'on peut dire avec beaucoup de vraisemblance que la lettre d'Adon fait allusion à la marche des armées assyriennes en Philistie en 604.

Le prisme de Nabuchodonosor II (605-562) nomme encore vers 570, dans les dernières lignes, les rois d'Ašdod et de Gaza à côté des rois de Tyr, de Sidon, d'Arvad (cf. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 308).

IV. La Philistie sous les Perses et les Grecs. — Cyrus le Grand, devenu maître de Babylone en 539, organise en satrapies les pays conquis. La Philistie était englobée dans une immense province, d'Ebirnari ou Abarnahara, qui comprenait toute la Phénicie, la Syrie qu'on appelle Palestine, et Chypre (cf. Hérodote, III, 91); en somme, elle s'étendait depuis Thapsaque sur l'Euphrate jusqu'à Gaza (cf. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, p. 111-112). Cette satrapie devait payer 350 talents d'impôts. Au témoignage de Polybe (XVI, 40), Cambyse a pris Gaza lors de sa marche contre l'Égypte et en a fait son quartier général. Il lui devenait dès lors facile d'obtenir du roi des Arabes passage et sûreté dans sa traversée du désert de l'isthme. Il est possible qu'à cette époque Gaza ait eu une population mêlée où l'élément arabe était important (cf. Hérodote, III, 5).

De l'époque perse nous est parvenu une indication touchant les mariages des Juifs avec des femmes étrangères, d'Ašdod, d'Ammon et de Moab. Néhémie réprouve ces mariages mixtes, parce que les enfants qui en étaient issus parlaient évidemment le langage de leur mère. C'était le cas surtout pour ceux issus de mères originaires (de la province) d'Ašdod qui ne parlaient que l'ašdodien, mais ne savaient pas le judéen (Neh., XIII, 23-24). Alors que l'ammonite ou le moabite ne différaient guère de l'hébreu, la langue d'Ašdod, d'après le livre de Néhémie, en différait essentiellement, ce qui semble bien indiquer que le vieil idiome philistin s'était maintenu jusqu'à l'époque perse en dépit des changements de population survenus du temps de Sennachérib (cf. Eissfeldt, *Philister und Phönizier*, dans *Der Alte Orient*, XXXIV-3, Leipzig, 1936; Rudolph, *Esra und Nehemia*, dans le *Handbuch zum alten Test.*, de Eissfeldt, Tubingue, 1949, p. 208-209; Macalister, *op. cit.*, p. 66). Par contre, Schneider (*Die Bücher Esra und Nehemia*, dans *Die Heilige Schrift des alten Testamentes*, Bonn, 1959, p. 261) estime que l'ašdodien ne serait autre que de l'araméen. Un autre passage du livre de Néhémie énumère pêle-mêle Sanballat, Tobie, les Arabes, les Ammonites et les Ašdodiens, qui voient d'un mauvais œil progresser les réparations des brèches faites aux murs de Jérusalem (Neh., IV, 1). Cette liste concerne visiblement les ennemis situés sur le pourtour des frontières de Juda. Visiblement les Ašdodiens ici ne désignent pas les seuls habitants de la ville d'Ašdod mais l'ensemble des Philistins. Cette désignation se conçoit d'autant mieux depuis la création en 711 de la province assyrienne d'Ašdod en Philistie; Ašdod était pratiquement la capitale du pays philistin, on pouvait appeler Ašdodiens les Philistins de la province et désigner comme de l'ašdodien leur langue (cf. Alt, *Judas Nachbarn zur Zeit Nehemias*, dans *Kleine Schriften...*, II, 342-343).

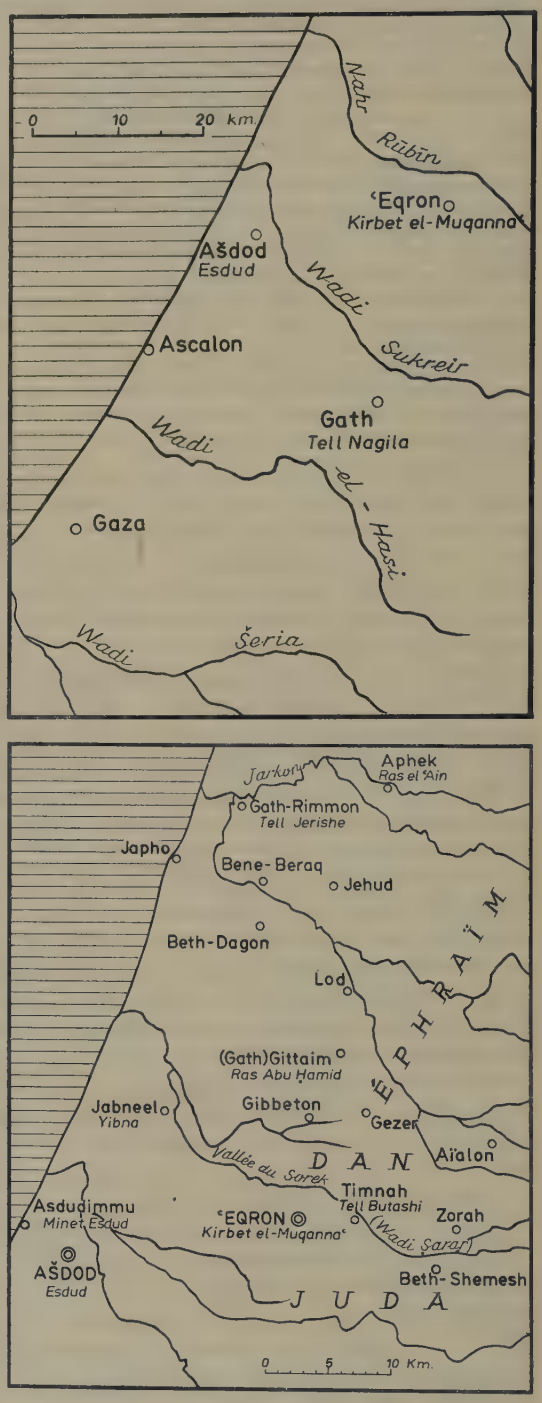
L'inscription d'Eshmunʿazar, roi de Sidon, nous apprend que le roi des Rois, vraisemblablement un roi perse (cf. Alt, *Kleine Schriften...*, II, 38), avait donné aux Sidoniens Dor et Jaffa et la riche plaine à blé de Saron (cf. Cooke, *A Text-Book of North Semitic Inscriptions*, Oxford, 1903, p. 31, lignes 18 et 19 de l'inscription). Par le périple de Scylax, nous savons aussi qu'au milieu du IVe s. av. J.-C. Dor appartenait aux Sidoniens et Ascalon à Tyr (Ἀσκάλων πόλις Τυρίων καὶ βασίλεια; cf. éd. Müller, *Geographi graeci minores*, I, Paris, 1855, p. 79). C'est ce qui expliquerait d'ailleurs la mention de cette cité philistine, immédiatement après celle de Tyr, dans l'itinéraire d'invasion d'Alexandre le Grand décrit en Zach., IX, 5 (cf. M. Delcor, *Les allusions à Alexandre le Grand dans Zach., IX, 1-8*, dans *Vetus Testamentum*, 1951, I, p. 110-124; notre commentaire de Zacharie dans les *Petits Prophètes* de la *Sainte Bible* de Pirot-Clamer, VIII-2, et Elliger, *Ein Zeugnis aus der jüdischen Gemeinde im Alexanderjahr 332. v. Chr.*, dans *Z. A. W.*, LXII, 1949-1950, p. 63-115). Dans ce même passage de Zacharie sont nommées trois autres cités philistines : Gaza, la plus méridionale, à laquelle Alexandre le Grand fit subir en 332 un siège mémorable qui dura deux mois (cf. Arrien, *Anabase*, II, 25, 4; Quinte-Curce *Hist.*, IV, 5, 29 et Abel, dans *R. B.*, 1935, p. 42-48), Ašdod et Accaron. Il manque dans cette énumération Gath, que Judéens et Philistins, nous l'avons vu, se disputaient. Un eunuque noir du nom de Batis

(Arrien, II, 25, 4), ou de Bétis (Quinte-Curce, IV, 6, 7) ou de Babémésis (Josèphe, *Ant. Jud.*, XI, 320) tenait la ville de Gaza pour le compte du Grand Roi. Josèphe lui donne le titre de phrourarque et Hégésias le qualifie explicitement de roi (cf. Fragment 3 *Script. rerum Alexandri Magni*, p. 142, à la suite d'Arrien dans l'édition Didot). Ce noir fut mis à mort par Alexandre de singulière façon : attaché à un char, il fut promené autour de la ville. Gaza, dépeuplée par les massacres et les déportations, ne sera pas détruite mais repeuplée avec des colons venus du voisinage (τὴν πόλιν δὲ ξυνοικίσας ἐκ τῶν περιοίκων ἐχρῆτο ὅσα φρουρίῳ ἐς τὸν πόλεμον, Arrien, III, 27, 7). En Zach., IX, 7, il est encore question des pratiques rituelles alimentaires des Philistins, qui mangeaient de la chair avec son sang et consommaient des « abominations », peut-être du porc. Ce texte permet de supposer qu'à cette époque les Philistins ne sont pas encore socialement et religieusement assimilés par les Judéens, à la différence des Cananéens qui l'avaient été de bonne heure. En tout cas, le prophète envisage pour un avenir plus ou moins lointain qu'un jour le Philistin, abandonnant ses pratiques alimentaires rituelles, deviendra un familier en Juda.

Avec les successeurs d'Alexandre le Grand, les armées des Ptolémées et des Séleucides parcourront à nouveau la plaine philistine. En 312, une bataille se livrera à Palægaza (Tell el 'Aǧǧul), la vieille Gaza, où Ptolémée infligera à Démétrius, fils d'Antigone, une défaite (cf. Abel, dans *R. B.*, 1935, p. 567-575). Sous les Séleucides, la côte depuis Ptolémaïs, ou même depuis les Échelles Tyriennes, devint une stratégie appelée Paralia, qui s'étendait jusqu'aux frontières d'Égypte, le pays des Gerréniens. L'ancienne Philistie en faisait donc partie et le stratège résidait à Jamnia (I Macch., V, 58; cf. I Macch., XV, 38; II Macch., XIII, 24). A Ašdod la tradition philistine survivait; un temple au dieu Dagon (cf. *infra*, col. 1282) y subsistait à l'époque macchabéenne et sera détruit par Judas Macchabée (I Macch., X, 83-84; XI, 4). Mais Ašdod désigne aussi à cette époque non seulement la ville, mais tout le district (Ἄζωτον γῆν ἀλλοφύλων) qui prolonge l'ancienne province assyrienne d'Ašdudu (cf. I Macch., V, 68). La Philistie à l'époque macchabéenne est encore appelée « terre des étrangers » (γῆ ἀλλοφύλων) (cf. I Macch., IV, 22; V, 66, 68), ce qui indique suffisamment que l'ancien peuple philistin n'était pas encore complètement assimilé, aux yeux des Juifs (cf. J. Starcky, *Les livres des Maccabées*, Paris, 1951, p. 109). Vers la même époque, les traducteurs de la LXX rendaient d'ailleurs habituellement le mot hébreu « Philistins » par ἀλλόφυλοι, « les étrangers ». En effet, bien des choses au cours des siècles ont dû contribuer à créer chez les Juifs le sentiment que les Philistins leur étaient étrangers : la langue de ces derniers différait de la leur, leur incirconcision (cf. Jud., XIV, 3; I Sam., XVII, 26; XVIII, 25-27) et enfin leur religion. Il semble donc que la sémitisation des Philistins n'a jamais été totale.

V. Le pays philistin et son organisation politique. — Le pays philistin est délimité en Jos., XIII, 3 sq. : il s'étend depuis le Shihor, ou torrent d'Égypte, au sud jusqu'à la frontière d''Eqron vers le nord. La limite orientale est plus difficile à établir avec certitude; on a vu plus haut que Philistins et Judéens se sont disputé la possession de Gath.

Du point de vue politique, il y avait cinq centres principaux, qui sont : Gaza, Ascalon, Ašdod, Gath et 'Eqron (fig. 742). Ces cinq villes ne sont pas toutes localisées de façon sûre. La ville actuelle de Gaza (Gazzé), située à 4 km de la mer, se trouve en grande partie sur le tell de l'ancienne : elle était la plus méridionale des villes philistines; elle est à la porte de l'Égypte et, de ce fait, sa possession revêtait une grande importance stratégique. Ascalon, située sur le bord de la mer, est à placer au Kh. 'Asqalān. Un peu plus au nord se trouvait Ašdod, transcrit dans Josué Ασηδωθ, Ασσεδωθ, etc., mais remplacé ailleurs par Ἄζωτος, qui désignait aussi une ville de Macédoine; c'est le village d'Esdud, bâti sur une



742. — Les cinq cités de la Pentapole philistine

éminence au milieu d'une plaine fertile; le port d'Ašdod, aujourd'hui ensablé, se trouve à Minet-Esdūd; c'est le Ἄζωτος παράλος des Byzantins, par opposition à Ἄζωτος μεσόγειος ou Ἱππῖνος, et l'Asdudimmu (אשדוד ים, l'Ašdod maritime) des Annales de Sargon (sur tout cela, cf. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, *in loco*).

'Eqron du texte hébreu est, d'après le grec, Accaron, qui correspond à la forme accadienne Amqarruna. Depuis Robinson (cf. *Biblical Researches in Palestine*, II, Boston-Londres, 1856, p. 226-229) on situait jusqu'à ces derniers temps 'Eqron à 'Aqir, à 7 km à l'est de Yibnā (Yabneh); c'est, entre autres, l'opinion du P. Abel *(op. cit., in loco)* et de M. Noth (cf. *Das Buch Josua*, dans le *Handbuch zum alten Testament*, de Eissfeldt, Tubingue, 1953², p. 159). Macalister (*op. cit.*, p. 74-77) contestait déjà cette localisation et il proposait de situer 'Eqron à Dhikerīn, qui se trouve entre Beit Jibrīn et 'Esdūd. De son côté, Albright (*Contributions to the Historical Geography of Palestine, The Sites of Ekron, Gath, and Libnah*, dans *A. A. S. O. R.*, II et III, 1923, p. 1 sq.) refusait d'admettre la localisation de Macalister en raison de l'absence de colline à Kh. Dhikerīn, qui n'est autre que le Kefar Dikrīn de l'époque rabbinique (cf. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 71); ce site, dit-il, n'a rien à faire avec la cité de la Pentapole philistine et, du point de vue philologique, il qualifie à bon droit d'absurde l'identification d'Accaron avec Dhikerīn, deux des quatre consonnes et toutes les voyelles étant différentes; aussi propose-t-il Qaṭra, situé magnifiquement dans une plaine fertile et visible pour un voyageur allant d'Ašdod à Yibnā, ce qui correspondrait à la description donnée par l'*Onomasticon* d'Eusèbe. Mais récemment, J. Naveh (cf. *Khirbat al-Muqanna-'Ekron*, dans *Israel Exploration Journal*, VIII, 1958, p. 87-100, 165-170) a proposé d'identifier 'Eqron avec le Khirbet el-Muqanna', admirablement situé à la jonction de plusieurs routes importantes et dans une région fertile et riche en sources, à 20 km à l'est d'Ašdod. Cette localisation a été récemment acceptée par Mazar, en dépit des difficultés rencontrées pour la localisation d'Eqron de l'époque macchabéenne et du village juif de l'*Onomasticon* d'Eusèbe; elle lui a permis de mieux situer les cités de la tribu de Dan (cf. *The Cities of the Territory of Dan*, dans *Israel Exploration Journal*, X, 1960, p. 65-77). Noth accepte aussi cette identification et abandonne donc celle proposée dans son commentaire du livre de Josué (cf. *Die Welt des alten Testaments*, Berlin, 1962⁴, p. 71).

La localisation de Gath fait aussi difficulté. Abel *(op. cit.)* identifie la cité philistine avec le Tell 'Araq el-Menšiyé, à 10 km de Beit Jibrīn, sur la route de Gaza, ce qui, selon lui, coïnciderait avec l'indication de S. Jérôme sur Mich., I, 10 : *Geth... vicina Judææ confinio et de Eleutheropoli euntibus Gazam.* C'était aussi, en 1923, l'opinion d'Albright (cf. *op. cit.*, p. 11-12). En étudiant les références bibliques et extrabibliques, Mazar a été amené à distinguer deux villes de Gath : une au nord, près de Ramlé, et l'autre au sud, la Gath des Philistins d'Am., VI, 2 (cf. *Gath and Gittaim*, dans *Israel Exploration Journal*, IV, 1954, p. 227-235). En acceptant l'hypothèse de Mazar, Bülow et Michtell ont proposé de situer la Gath des Philistins à Tell en-Nadschīle, le Tell Nagila israélien, où il y a une forteresse judéenne du Fer II (cf. *An Iron Age II Fortress on Tel Nagila*, dans *Israel Exploration Journal*, II, 1961, p. 101-110). Noth (*Die Welt...*, p. 71) estime cette identification acceptable.

A la tête de chacune des cinq villes philistines il y avait un סֶרֶן, terme technique philistin qui n'est employé dans la Bible que pour désigner les princes philistins (cf. Jud., III, 3; Jos., XIII, 3; I Sam., VI, 4, 16-18). On a rapproché le terme סֶרֶן du grec τύραννος, en invoquant l'origine indo-européenne des Philistins. Mais cela ne nous avance guère, car le mot τύραννος lui-même n'est probablement pas indo-européen. En effet, on a pensé à une origine phrygienne du mot, et les étymologies proposées sont conjecturales au dire des spécialistes (cf. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1923², *sub verbo*). La version grecque des LXX n'a guère été heureuse en rendant le terme philistin par σατράπαι, qui est un mot d'origine perse désignant les gouverneurs de province. Par contre, dans le livre des Juges (XVI), on trouve dans certains manuscrits le mot ἄρχοντες, terme qui traduit mieux le terme philistin. En tout cas, cette version grecque a voulu éviter le terme βασιλεύς. Déjà Am., I, 8, sans doute pour le même motif, employait des périphrases : « celui qui trône à Ašdod », « celui qui tient le sceptre à Ascalon ». Il faut donc supposer que la Bible ne considérait pas au fond comme de vrais rois les *seranim*. On les voit d'ailleurs négocier personnellement certaines affaires qui, dans les monarchies orientales, sont confiées à un intermédiaire. C'est le cas quand les *seranim* interviennent directement auprès de Dalila (Jud., XVI, 18). Il ne faut donc pas se méprendre sur la manière de s'exprimer de certains passages bibliques. Quand la Bible parle de « tous les rois du pays des Philistins » (Jer., XXV, 20), du « roi de Gath » (I Sam., XXI, 11; XXVII, 2) et du « roi de Gaza » (Zach., IX, 5), ce n'est sans doute pour les auteurs bibliques qu'une manière imparfaite, mais commode, de traduire en sémitique le terme technique philistin. C'est tout aussi vrai lorsque les inscriptions assyriennes ou les auteurs de l'antiquité classique parlent de « rois » pour les cités philistines. Mais il se pourrait que le tétradrachme de Gaza, d'époque achéménide, portant les lettres *mem* et *'ayn*, que Six interprète *mlk'zh* « roi de Gaza », trahisse l'existence, à cette époque, d'un véritable roi dans cette ville (cf. Babelon, *Catalogues des monnaies grecques, Les Perses Achéménides*, Paris, 1893, p. LVII, et Six, *Traité des monnaies grecques et romaines*, II, 1910, p. 661, n° 1068).

Les documents, surtout assyriens, nous ont conservé les noms de quelques « rois » philistins. Au temps de David, à Gath, il y avait Akish, אָכִישׁ (cf. I Sam., XXI, 11), dans la LXX : Ἀγχούς, Ἀκχούς, qu'on a rapproché du troyen Anchises (cf. *infra*, col. 1280). Nous avons affaire probablement à un anthroponyme indigène philistin. Il rappelle aussi Akašu, nom du pays de Keftiu (Caphtor), qui apparaît deux fois dans une tablette égyptienne datant de la XVIII^e^ dynastie conservée au British Museum (cf. Macalister, *op. cit.*, p. 10), et Ikausu, qui était, vers 680, un roi d'Eqron. Un peu avant, en 701, nous trouvons à 'Eqron, Padi. A Ašdod, il y a eu successivement : Azuri, Aḫimiti, Iamani (711), Mitinti (701), Aḫimilki (680). A Ascalon, on peut énumérer : Mitinti, Rukibtu (733), Ṣidqa, Šarrulûdari (711), Mitinti (680), Aga' (592). A Gaza, on rencontre Ḫanûnu (730-720), Ṣilbel (701, 680) et, en 331, sous Alexandre le Grand, Babémésis, qualifié de roi par Hégésias (cf. *supra*, col. 1275). La plupart de ces anthroponymes sont d'origine sémitique, ce qui indique bien que les Philistins, à l'époque assyrienne, étaient déjà profondément sémitisés. Mitinti représente probablement מת ענת (cf. Dhorme, *Les pays*

bibliques et l'Assyrie, dans *R. B.*, 1910, p. 197). Aḫimiti n'est autre que אחימת. Le second élément *miti* traduit מת, qui se trouve comme premier élément du nom du roi d'Ascalon (Dhorme, dans *R. B.*, 1910, p. 382). Aḫimilki traduit אחימלך. Ṣilbel signifie « ombre de Bel » (*R. B.*, 1911, p. 211); Azuri représente עזור, et Ṣidqa traduit Ṣidqiah.

Rukibitu, Ḫanûnu, Šarrulûdari sont évidemment des anthroponymes sémitiques; mais Babémésis serait un nom d'origine iranienne (cf. Ralph Marcus, *Josephus, Jewish Antiqu.*, VI, dans *The Loeb Classical Library*, p. 469, en note). L'étymologie indo-européenne de Padi est discutée (cf. Bonfante, *Who were the Philistines ?*, dans *American Journal of Archaeology*, 2e sér., 1946, p. 256).

Rien ne permet de savoir si la charge de *seren* était héréditaire ou élective. Car, d'une part, nous n'avons pas suffisamment de noms dans les listes royales, et, d'autre part, les indications de filiation sont isolées. Comme nous l'avons dit plus haut, on ne peut pas inférer de la mention d'un roi de Gath que Gath fût la capitale d'un vrai royaume.

A côté des *seranim*, les textes mentionnent de temps en temps des *sarim* (cf. I Sam., XVIII, 30; XXIX, 3, 9). Ce sont ces *sarim* qui protestent auprès d'Akish pour que David ne participe pas avec les Philistins à la bataille de Gelboé. Ce sont des chefs militaires.

Aucun des *seranim* ne régnait sur toute la Philistie. Chacun d'entre eux avait apparemment à sa charge un district. Certains textes parlent des גלילות הפלשת(ים) (cf. Jos., XIII, 2; Joel, IV, 4), que l'on traduit habituellement par « districts ». Mais M. Noth a contesté cette traduction. Ce terme, de sens inconnu, désignerait, selon lui, une forme de paysage ou de terrain (cf. *Das Buch Josua*, dans le *Handbuch zum alten Testament* de Eissfeldt, Tubingue, 1953², p. 70). Les fonctions des *seranim* sont à la fois civiles et militaires. Nous ne voyons dans les textes aucun *seren* agir sur le plan militaire pour son compte propre. La Bible parle tantôt des armées des Philistins (cf. I Sam., XXIII, 3) et tantôt de l'armée des Philistins (cf. I Sam., XXVIII, 1). Mais ce dernier passage semble indiquer que si chacun des cinq centres avait son armée propre, en temps de guerre ils réunissaient leurs troupes sous un commandement unique. Du temps de David, Gath semble avoir exercé une certaine hégémonie (cf. I Chr., XVIII, 1 à comparer avec II Sam., VIII, 1). D'après I Sam., XXIX, Akish semblerait avoir eu le commandement en chef de l'armée, bien que ce ne soit pas dit explicitement. On voit aussi les *seranim* agir collégialement sur le plan religieux à l'occasion de sacrifices qu'ils offrent à leur divinité principale, Dagon (cf. Jud., XVI, 23). Les historiens ont noté l'esprit démocratique qui se fait jour ici ou là parmi le peuple philistin. On voit, avec quelque surprise, les Ašdodiens et les 'Eqronites convoquer d'office par des envoyés les *seranim* pour que ceux-ci avisent au sujet du fléau qui les avait frappés (cf. I Sam., V, 6-11). Nous avons aussi noté plus haut comment du temps de Sennachérib les 'Eqronites avaient déposé Padi, leur roi, tout dévoué à la cause assyrienne. En conclusion, on peut dire que l'organisation politique des Philistins rappelait plutôt celle de la Grèce que celle du monde sémitique (cf. *The Cambridge Ancient History*, II, 290).

VI. La langue et la civilisation des Philistins. — Nous ignorons à peu près tout de la langue des Philistins. Mais on considère aujourd'hui que ces derniers ne sont autres que les πελασγοί, des préhellènes de langue indo-européenne, *supra*, col. 1237 (cf. Georgiev, *La toponymie ancienne de la péninsule balkanique et la thèse méditerranéenne* publiée à l'occasion du VII[e] congrès international des sciences onomastiques à Florence-Pise le 4-8 avr. 1961, par l'Académie bulgare des sciences, Sophia 1961). En effet, Georgiev a montré que le terme πελασγοί s'explique très bien par le grec et qu'il provient de *πελαγσ-κοί « les maritimes, les marins », dérivé de πέλαγος « mer ». Cette appellation convient aux prédécesseurs des Grecs dans le bassin égéen. Elle n'est qu'une étymologie populaire de la forme primitive *πελαστοι attestée dans les mots πελαστικόν et πελαστικέ. Les *Pelasgoi* ne sont autres que les *prst*, les Peuples de la Mer des Égyptiens, et les Philistins de l'A. T. Le domaine linguistique pélasgique comprend entre autres : le Péloponnèse, l'Attique, la Thessalie, et, parmi les îles, la Crète, Andros, Lesbos, Lemnos, Imbros, Samothrace (sur le pélasgique, cf. A. J. Van Windekens, dans *Muséon*, LXIII, 1950, p. 97 sq.; *Le pélasgique*, Louvain, 1952, p. 3 sq.; *Contributions à l'étude de l'onomastique pélasgique*, Louvain, 1954; *Études pélasgiques*, Louvain, 1960). Au siècle dernier, Renan faisait déjà du philistin un dialecte pélasgique et il essayait d'expliquer certains vocables philistins conservés dans l'A. T. par l'indo-européen (cf. *Histoire du peuple d'Israël*, II, 33). Il faut avouer que si les Philistins sont les Pélasges, cette hypothèse linguistique n'est pas dénuée de fondement, même si on n'accepte plus aujourd'hui tous les rapprochements d'un Renan, la philologie ayant fait depuis son temps de grands progrès. Nous avons noté plus haut que le rapprochement entre סרן et τύραννος était peu éclairant, puisque ce terme lui-même n'est probablement pas d'origine indo-européenne. Par contre, le mot קובע, « casque », qu'on rattache au hittite *kūpahi* « coiffure » (cf. *supra*, col. 1265) va dans le sens de la thèse indiquée plus haut, puisque le hittite est une langue indo-européenne (cf. aussi G. Bonfante, *Who were the Philistines ?*, dans *American Journal of Archaeology*, 2e sér., 1946, p. 258-259, pour l'étymologie de ce terme). Le rapprochement du Goliath de l'A. T. avec le lydien Ἀλυαττης (**Walweiattes*) (cf. F. Bork, *Philistäische Namen und Vokabeln*, dans *Archiv für Orientforschung*, XIII, 1939-1941, p. 227) n'est plus étonnant, surtout depuis que l'on admet que le lydien est une langue indo-européenne (cf. Goetze, *Kleinasien*, dans *Kulturgeschichte des alten Orients*, Munich, 1957, p. 207, et Georgiev, *op. cit.*). De même, le rattachement de Akish, Ikaušu, à Ἀχαιϝος, « achéen », hittite *Aḫḫijawa*, ou au héros troyen Ἀγχίσης reste plausible (cf. Bork, *art. cit.*, et Bonfante, *art. cit.*, p. 254). Sans doute, l'origine de certains noms reste discutée. En effet, alors que Dhorme fait de Mitinti un nom sémitique (cf. *supra*, col. 1278), Bossert met cet anthroponyme en relation avec le suffixe préhellénique en -νθο- (cf. Bonfante, *art. cit.*, p. 255). Mais, malgré certaines discussions, il reste que la thèse du philistin langue indo-européenne a la faveur de nombreux spécialistes. Notons cependant que, selon Bork *(op. cit.)*, les noms philistins ne sont ni sémitiques ni ariens, mais asianiques.

Il nous faut rassembler maintenant quelques exemples tirés des textes et des rares monuments figurés, destinés à illustrer le degré de civilisation auquel étaient parvenus les Philistins.

Dans l'A. T., ces derniers nous sont surtout présentés comme des guerriers; aussi rien d'étonnant que nous possédions plutôt des renseignements sur leur art militaire et leur armement, qui était bien supérieur, au moins au début, à celui d'Israël. Déjà

au temps de Saül et de David les Philistins possédaient une charrerie et une cavalerie (I Sam., XIII, 5; II Sam., I, 6), ce qui leur donnait une supériorité sur les Hébreux. A la même époque, les Cananéens avaient aussi des chars (cf. Jos., XVII, 16-18; Jud., I, 19; IV, 13). Mais Israël dut attendre le règne de Salomon pour avoir une forte charrerie (cf. I Reg., X, 26; R. de Vaux, *Les Institutions de l'A. T.*, II, 21 sq.). La supériorité des Philistins sur les Israélites venait aussi de ce que les premiers avaient le monopole du fer; c'était un sérieux progrès, tant du point de vue militaire que du point de vue agricole. Car les Israélites étaient tributaires des Philistins, même pour le simple outillage qu'ils ne savaient pas forger (cf. I Sam., XIII, 20-21). Stähelin avait déjà remarqué que l'armement d'un guerrier philistin, tel que la Bible le décrit au sujet de Goliath (cf. *supra*, col. 1252, 1265) et tel qu'il apparaît sur les reproductions du temple de Medinet Habou, s'apparente à celui des hoplites grecs (cf. *Die Philister*, Bâle, 1918, p. 27; Abel, *Géographie de la Palestine*, I, 266; et Hall, dans *The Cambridge Ancient History*, II, 292).

D'après les monuments figurés (disque de Phaistos et bas-reliefs égyptiens), les Philistins portaient des coiffures de plumes. Or Hérodote (VII, 92) nous apprend que l'usage de porter une coiffure ornée de plumes se conserva chez les guerriers lyciens jusqu'au v^e^ s. En se servant de cet argument, associé il est vrai à d'autres de nature diverse et de valeur inégale, Wainwright a conclu que Kaphtor, patrie d'origine des Philistins d'après les textes bibliques (Am., IX, 7; Jer., XLVII, 4; Deut., II, 23), n'était autre que la *Cilicia Trachea* (cf. *Caphtor-Cappadocia*, dans *Vetus Testamentum*, 1956, p. 199-210, et *Some Early Philistine History*, *ibid.*, IX, 1959, p. 73-84) (cf. *supra*, col. 1259). Mais Reinhard Herbig a mis en doute l'existence même de couronnes de plumes chez les Philistins; selon lui, ce ne serait pas des couronnes de plumes qu'ils portaient, mais des couronnes de feuilles de roseaux. Elles rappelleraient celles que portaient danseurs et danseuses de Laconie dans le Péloponnèse, telles que les représentent les monuments de l'antiquité grecque. Elles ont la forme d'une espèce de kalathiscos (petite corbeille), d'où le nom de *kalathiskos Tänzer* que leur donne cet auteur allemand. Mais il ne se semble pas avoir fait école (cf. en sens contraire, Dothan, *Archaeological Reflections on the Philistine Problem*, dans *The Holy Land... Antiquity and Survival*, VII, 2-3, La Haye et Jérusalem, 1957, cf. p. 157 sq.). Mais supposons que les Philistins, comme c'est probable, aient porté des couronnes de plumes. Or, pour illustrer cette pratique, Herbig n'a pas manqué de citer divers parallèles éloignés les uns des autres dans le temps et dans l'espace (cf. *Philister und Dorier*, dans *Jahrbuch des deutschen Archäologischen Instituts mit dem Beiblatt archäologischer Anzeiger*, Berlin, LV, 1940, p. 71 sq.). Des danseurs et des danseuses sumériens sont coiffés de couronnes de plumes (cf. p. 70 avec reproduction); de même des guerriers assyriens, d'après un bas-relief tardif (cf. p. 71 avec reproduction); le dieu égyptien Bes est aussi quelquefois représenté avec cette coiffure (cf. p. 73, avec reproduction), etc. C'est dire qu'il est bien difficile, en partant de ce seul détail sur la coiffure philistine, de conclure à l'appartenance de ce Peuple de la Mer à tel ou tel milieu de civilisation. Nous avons vu *supra*, col. 1264 ce qu'il fallait penser de la pratique des combats singuliers, chère aux Philistins, pratique qui avait des répondants dans diverses civilisations en dehors du monde grec d'Homère.

On aimerait connaître quelques détails sur la vie familiale ou sociale des Philistins; mais nous en ignorons à peu près tout. Cependant, Jud., XIV, 1-19 et XV, 1 nous fournissent quelques indications intéressantes sur le type de mariage que fit Samson avec la femme qu'il épousa à Timnah, en Philistie. Celle-ci n'habite pas avec son mari, mais continue à vivre sous le toit de ses parents, son mari lui rendant visite de temps à autre. Les historiens du droit appellent mariage-*ṣadiqa* ce genre d'union. Il était pratiqué aussi chez les Hébreux à l'époque des Juges (cf. Jud., VIII, 31) (cf. l'art. MARIAGE de Kornfeld, dans *D. B. S.*, V, 917, et Macalister, *op. cit.*, p. 90); ce fait indique peut-être que les Philistins avaient emprunté cet usage à leurs voisins. Là aussi, à supposer que le narrateur nous décrive fidèlement la vie sociale philistine, il y aurait trace de sémitisation.

D'autres éléments de la civilisation philistine peuvent être connus à partir des fouilles archéologiques. Elles ont surtout révélé une belle poterie ornée d'oiseaux et des sarcophages anthropoïdes imités sans doute de ceux de l'Égypte (cf. Dothan, *art. cit.* avec de nombreuses illustrations et l'article de M.-L. et H. Erlenmeyer, *supra*, col. 1233-1252).

VII. LA RELIGION DES PHILISTINS. — Elle nous est assez mal connue, et nous devons tirer nos informations presque uniquement des récits bibliques. Nous ne connaissons guère que quelques noms des divinités de leur panthéon.

1° *Dagon.* — Dagon était un des principaux dieux des Philistins. Il avait un temple à Gaza, d'après Jud., XVI, 21-30, et aussi à Ašdod, d'après I Sam., V, 2-7. A l'époque macchabéenne, il y avait encore dans cette dernière ville un temple consacré à la même divinité, qui sera incendié par Jonathan en l'an 147-146 av. J.-C. (cf. I Macch., X, 83; XI, 4).

Qui était le dieu Dagon? Tout d'abord, il semble bien qu'il faille abandonner l'interprétation des anciens commentateurs qui faisaient de Dagon un dieu-poisson, en rattachant דָּגוֹן à דָּג, « poisson ». Cette exégèse apparaît déjà au Moyen Age dans les commentaires de Rashi et de Kimchi, mais elle est uniquement fondée sur I Sam., V, 4. Par deux fois, les Philistins, qui s'étaient emparés de l'arche de Yahweh et l'avaient placée dans le temple de Dagon, trouvent le matin la statue de Dagon par terre. Une première fois ils la mettent en place mais, la deuxième fois, ils constatent que sa tête et ses mains sont cassées; le T. M. ajoute : רק דגון נשאר עליו, littéralement : « sauf Dagon était resté sur lui », ce qui n'offre aucun sens. Aussi les anciens exégètes avaient-ils proposé de corriger דגון en דגו, et ils traduisaient : « seule restait sa partie poisson ». Mais en se fondant sur la LXX, πλὴν ἡ ῥάχις Δάγων ὑπελείφθη, on propose de suppléer avant Dagon גּוֹ et on traduit : « il ne restait à sa place que le tronc de Dagon » (cf. Budde, Nowack, Dhorme dans la *Bible de la Pléiade*, Driver, Smith, de Vaux). Cette traduction est généralement admise. Ceux qui faisaient de Dagon un dieu-poisson aimaient quelquefois à chercher des analogies dans la mythologie syrienne. On citait alors la déesse Atargatis, devenue Derkéto dans la langue grecque, qui avait précisément un sanctuaire à Ascalon avec un lac rempli de poissons sacrés. D'ailleurs, à la différence de celle de Hiérapolis, la déesse d'Ascalon avait un visage de femme, mais un corps qui se terminait en forme de poisson, d'après le témoignage même de Diodore de Sicile (II, 4, 2) : αὕτη δὲ τὸ μὲν πρόσωπον ἔχει γυναικὸς, τὸ δ'ἄλλο σῶμα πᾶν ἰχθύος. On invoquait parfois aussi, pour tirer de son isolement le dieu Dagon prétendument ichtyomorphe, les exemples

des dieux d'Ascalon et d'Arvad que l'on voit représentés avec la partie inférieure du corps en forme de poisson (cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1903, p. 131). Mais tout cela est inutile puisque, dans le texte biblique bien compris, il n'est aucunement question d'un dieu-poisson.

En effet, bien loin de se présenter comme une divinité marine, Dagon apparaît au contraire comme un dieu agraire. Il n'est autre que le blé divinisé *(dâgân)*, particulièrement cultivé dans la Shéphélah, le pays bas situé non loin de la mer où étaient installés les Philistins (cf. Dhorme, *Les avatars du dieu Dagon*, dans *Recueil Édouard Dhorme*, Paris, 1951, p. 745-754). C'est d'ailleurs ce que savait Philon de Byblos, lorsqu'il traduisait en grec le vocable sémitique : Δαγὼν ὃς ἐστι Σιτῶν, « Dagon qui est le champ de blé », et lorsqu'il assimilait le dieu sémitique à Zeus Arotrios : Ὁ δὲ Δαγὼν, ἐπειδὴ εὗρε σῖτον καὶ ἄροτρον, ἐκλήθη Ζεὺς Ἀρότριος (Philon de Byblos, II, 16). Il y a donc, entre le dieu *Dagon* et le blé *dâgân*, la même relation qu'entre la divinité romaine *Ceres* et les *cerealia*. Il semble aussi qu'il faille trouver le dieu Dagon dans l'inscription phénicienne du sarcophage d'Eshmounazar, datant du IVe s. avant notre ère, aux lignes 18-19 : « Le maître des Rois nous a donné Dor et Jaffa, les terres glorieuses de Dagon qui sont dans la plaine de Saron » (cf. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'A. T.*, Paris, 1941, p. 105, et Dhorme, *art. cit.*, p. 747). Or la plaine de Saron, riche en blé, était un terrain d'élection pour le culte de Dagon.

On trouve la même divinité sous la forme Dagan dans une liste d'anthroponymes ouest-sémitiques, tels que Su-mu-(ilu) Da-gan, « son nom est Dagon », Bi-it-ti-(ilu) Da-gan, « fille de Dagan », etc. Le nom divin Dagan apparaît, dès le XXIIIe s. avant notre ère, dans les noms d'I-din-(ilu) Dagan et de son fils Iš-me-(ilu) Da-gan qui furent des rois de la dynastie d'Isin. On retrouve Dagan, toujours avec la même orthographe, dans un certain nombre de noms babyloniens des dynasties d'Ur, d'Isin et de Larsa (cf. Dhorme, *Les Amorrhéens*, dans *Recueil Édouard Dhorme*, p. 93 sq.). Les textes de Mari nous font connaître aussi toute une série de noms composés avec l'élément Dagan. Ils ont été recueillis par Jean dans une étude sur *Les noms propres de personnes dans les lettres de Mari*, dans *Studia Mariana*, Leyde, 1950, p. 63-98 (cf. aussi Dossin, *Le Panthéon de Mari*, dans *Studia Mariana*). On trouve encore le dieu Dagan à 70 km au nord de Mari, à Terqa, aujourd'hui 'Asharah, dont le gouverneur porte le nom de Kibri-Dagan, « ma grandeur est Dagan ». On vient même en pèlerinage à Tarqa où un étranger se prosterne devant Dagan.

Le culte de ce dieu, issu des contrées sémitiques de l'ouest, a donc rayonné de très bonne heure grâce à la pénétration amorrhéenne dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate (cf. Dhorme, *Les avatars...*, p. 749 sq.). Le culte du dieu Dagan s'était aussi répandu dans la Phénicie du Nord, où il avait un temple à Ras Shamra (cf. Schaeffer, *Ugaritica, Mission de Ras Shamra*, III, Paris, 1939, p. 15 et fig. 9, et Dussaud, *op. cit.*, p. 36). Cet édifice est voisin du sanctuaire de Baal, qui, dans le panthéon d'Ugarit, est le fils de Dagan (cf. Arvid S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhague, 1952, p. 52-56).

Il est donc évident que le dieu Dagon est un dieu d'origine sémitique, et non pas une divinité d'origine philistine. Dans la terre à blé où ils se sont établis, les « peuples de la mer » l'ont trouvée et ils l'ont adoptée. En effet, à l'époque des lettres d'El-Amarna, un prince de la Palestine méridionale porte le nom de (ilu) Da-ga-an-ta-ka-la dans lequel le premier élément est le dieu Dagan (cf. Knudtzon, *El-Amarna...*, nos 317-318). Cela indique donc qu'au XIVe s. av. J.-C. il existait un culte du dieu Dagan dans cette région. L'identité entre les dieux Dagon et Dagan paraît bien établie, et elle a été reconnue par les Assyriens qui ont transcrit la ville de בית דגון de Jos., XV, 41, « temple de Dagon », par Bît-da-gan-na (cf. Luckenbill, *The Annals of Sennachérib*, p. 31).

L'origine sémitique du dieu Dagon n'est pas un cas isolé dans le panthéon philistin, ainsi que nous le verrons plus loin. Mais pour une opinion contraire on consultera Eissfeldt, art. *Philister*, dans Pauly-Wissova, *Real-Encyclopädie der klassichen Altertumswissenschaft*, col. 2399, qui parle de « l'opinion peu sûre et invraisemblable de l'origine du nom de Dagon qui n'est pas du tout sémitique ». Par contre, Macalister estime que Dagon est un dieu préphilistin et le même que Dagan (*op. cit.*, p. 105).

Il est assez difficile de dire de façon certaine la place occupée par Dagon dans le panthéon philistin. En Jud., XVI, 23-30, les princes philistins font un sacrifice en l'honneur de « Dagon, leur dieu ». Ce texte laisserait entendre que ce dieu, honoré collégialement par tous les *seranim*, était leur principale divinité. Le fait qu'il possédait un temple à Gaza et à Ašdod pouvait aussi indiquer que ce dieu se distinguait des simples ba'als locaux. Le récit de I Sam., V lui-même pourrait impliquer l'idée que Dagon est le chef du panthéon philistin; on comprendrait d'autant mieux que l'arche de Yahweh, symbole divin de l'amphictyonie israélite, ait été déposée non pas dans le sanctuaire d'une divinité subalterne, mais dans celui du dieu principal des cinq villes philistines, celui-là même auquel le peuple philistin attribuait sa victoire. Enfin, dans le récit de I Chr., X, 10, qui modifie celui de I Sam., XXXI, 8-10, Dagon fait figure de dieu national des Philistins. Ceux-ci, dit le texte, déposèrent les armes de Saül dans le temple de Dagon. Il n'est pas d'ailleurs impossible que le titre même de « notre seigneur », Marnas, donné à un dieu de Gaza, sans doute Dagon, dans la Vie de Porphyre, évêque de Gaza, par Marc le Diacre, n'ait fait que perpétuer, comme c'est souvent le cas dans l'histoire des religions, un titre ancien donné par les Philistins à leur dieu national. Il correspondait sans doute à celui d'Adonai, « mon seigneur », que les Juifs donnaient à la même époque à Yahweh (sur Marc le Diacre, cf. l'édition de Grégoire et Kugener, dans la *Collection Byzantine des Belles-Lettres*, Paris, 1930, § 69 sq.; Abel, dans *Conférences de S.-Étienne (1909-1910)*, Paris, 1910, p. 221-284, et Delcor, *Yahweh et Dagon*, dans *Vetus Testamentum*, 1964, p. 136-154).

Le récit de I Sam., V illustre la rencontre du Yahwisme avec la religion des Philistins et a pour but de montrer la supériorité de Yahweh sur Dagon.

2° *Ba'al Zebub.* — C'est, d'après II Reg., I, 2-16, une divinité d''Eqron, sans doute un dieu guérisseur. En effet, Ochozias, roi d'Israël, accidenté et malade, veut aller le faire consulter pour savoir s'il guérira. La LXX appelle ce dieu βααλ μυῖαν, « le Ba'al des mouches », ce qui est la traduction de l'hébreu *zebub*. On l'a souvent comparé à Ζεὺς ἀπόμυιος, « le Zeus qui chasse les mouches ». Cependant les textes du N. T. (Marc., III, 22; Matth., XII, 24; Luc., XI, 15, 18, 19) connaissent une forme Beelzeboul, et les textes de Ras Shamra nous ont révélé deux expressions, l'une courte et l'autre plus longue : *zbl b'l* et *zbl b'l arṣ* (cf. les références dans le *Glossary* de Gordon). Dans un texte où il est question de la mort d'Aliyan Ba'al (I AB VI, 10), on trouve en parallélisme *ḫlq. zbl. b'l arṣ*, que Gordon (*Ugaritic Literature*, Rome, 1949, p. 42) a traduit : « Aliyn Baal est mort; le

prince, seigneur de la terre, a péri ». De même, Ginsberg, dans *A. N. E. T.*, p. 140, et Driver dans *Canaanite Myths and Legends*, Édimbourg, 1956, p. 107. Dans toutes ces traductions, on rend donc communément *zbl* par « prince », bien que l'étymologie du vocable ne soit pas limpide (cf. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhague, 1952, p. 61). Quoi qu'il en soit, on a pensé à la lumière de ces textes que la vraie forme de Ba'al Zebub était Ba'al Zebul. La leçon de la Bible hébraïque aurait été déformée afin de ridiculiser l'idole philistine (cf. Kapelrud, *op. cit.*, p. 60, et Dussaud, *op. cit.*, p. 102).

Mais il n'est pas impossible qu'ait déjà existé à Ugarit une divinité *žbb*, qui est la fille du dieu El dans V AB III, 61. Il est vrai que Driver (*op. cit.*, p. 87) en fait un nom commun, qu'il traduit par « the blazing flame ». Mais en toute hypothèse, il est difficile d'identifier purement et simplement cette divinité féminine avec le dieu d''Eqron. Dans tous les cas, que le vrai nom de ce dieu soit Ba'al Zebub ou Ba'al Zebul, nous avons toujours affaire à une divinité sémitique. Sur le problème posé par cette divinité, on pourra consulter en outre : Montgomery, *The Book of Kings*, dans *I. C. C.*, p. 191, 291, 349; Gaston, dans *Th. Z.*, XVIII, 1962, p. 247-255, et l'article Βεελζεβούβ, dans *Th. W. N. T.*

3° *Ashtoreth.* — Cette divinité féminine possédait un temple en pays philistin dans un lieu qui n'est pas indiqué. Il était connu et déjà célèbre au temps de Saül : בית עשתרות ('Ασταρτεῖον dans la LXX), d'après I Sam., XXXI, 10. Il était probablement situé à Ascalon, où Hérodote connaît l'existence d'un temple dédié à l'Aphrodite céleste (Οὐρανίης 'Αφροδίτης, I, 105). Toujours d'après le même historien, les Scythes qui avaient pillé son temple furent affligés d'une maladie de femmes, νοῦσος θήλεια (I, 105), ce qui indique que c'était une déesse du plaisir. Mais il ne résulte pas que la divinité mentionnée dans I Sam., XXXI, 10 soit une divinité guerrière du fait qu'on suspende dans son temple les armes de l'ennemi vaincu. Les Philistins ont dû trouver sur la côte du pays d'Amurru, où ils arrivaient, un culte à Astarté. En effet, les lettres d'El-Amarna présentent à maintes reprises des noms propres formés avec le nom de cette divinité, tels que Abdi-A-šir-ta (lettre 71, l. 17), Abdi-Aš-ra-tum (lettre 92, l. 19), etc., portés par des individus vivant en Canaan. Astarté, dont les fouilles palestiniennes ont révélé de très nombreuses plaquettes, était une déesse de la fécondité, l'équivalent de la divinité babylonienne Ishtar (cf. J. Plessis, *Étude sur les textes concernant Istar-Astarté*, Paris, 1921). Le culte d'Astarté à Ascalon est attesté à une période tardive par le nom d'homme עבד עשתרת (cf. Plessis, *op. cit.*, p. 171). Une inscription de Délos, trouvée en 1907, montre la persistance du culte de cette divinité à Ascalon à l'époque grecque. Damon, un ascalonite, se voue, d'après ce monument, à Astarté de Palestine, l'Aphrodite céleste (cf. le texte dans Macalister, *op. cit.*, p. 95). Dussaud a décrit la déesse d'Ascalon telle que la représentent les monnaies de la ville : tantôt elle se dresse sur la proue d'un navire, tantôt elle tient une colombe sur la main, un triton portant une corne d'abondance se dressant à ses pieds; elle est coiffée d'une tour plus ou moins déformée (*Mythologie syrienne*, p. 98). Mais ces représentations sont tardives, et il est possible que l'iconographie de cette divinité ait varié depuis l'époque philistine ancienne.

4° *Pratiques religieuses philistines et leur influence.* — Des images des divinités philistines étaient transportées sur le champ de bataille, dans la pensée sans doute que cette présence devait être propice à l'issue des combats (cf. II Sam., v, 21). Les Philistins ne se comportaient donc pas autrement que les Hébreux, chez qui on voit l'arche de Yahweh, à la même époque, présente dans les camps militaires (cf. I Sam., IV, 5). Les nouvelles de l'issue victorieuse des combats des Philistins contre leurs ennemis étaient apportées dans leurs sanctuaires, sans doute parce qu'il y avait dans ces lieux de culte publics affluence de peuple (I Sam., XXXI, 9). Les trophées de guerre pris à l'ennemi étaient déposés dans leurs temples (cf. I Chr., x, 9-10). C'est ainsi que s'explique en grande partie le dépôt de l'arche de Yahweh auprès de la statue du dieu Dagon à Ašdod (cf. I Sam., v). D'ailleurs, l'usage philistin ne différait guère de celui des Grecs. Tout ce que le vaincu laissait sur le champ de bataille : morts et vivants, armes et vêtements, était en effet la propriété des dieux du vainqueur. Or, si ce dernier élevait, en règle générale, le trophée sur le champ de bataille, parfois il le déposait dans un sanctuaire voisin, au dieu duquel on attribuait la victoire. On consacrait à la divinité soit des armes véritables ou des armes de parade, soit une somme d'argent, soit un monument commémoratif ou un monument symbolique (cf. Daremberg et Saglio, *Dict. des Antiquités*, art. *Trophée*, v-1, 497 sq.).

On doit se demander dans quelle mesure la religion des Philistins n'a pas exercé quelque influence sur celle d'Israël. Burn a écrit : « Beaucoup de passages dans l'A. T. suggèrent une influence philistine sur le peuple choisi, sur les us et coutumes et même sur l'aspect extérieur de la religion. Les cultes de l'arbre et des stèles..., celui, hérétique, du bœuf ou plutôt du veau..., les cornes de l'autel semblables à celles qui décorent les sanctuaires crétois, sont des réminiscences de la (civilisation) égéenne, et en dérivent probablement à travers la Philistie, une triple coïncidence n'étant pas vraisemblable » (cf. *Minoans, Philistines and Greeks*, Londres, 1930, p. 161). Ce jugement de Burn mériterait qu'on s'y arrête longuement. Mais il semble bien difficile d'y souscrire. En effet, on peut trouver des analogies ailleurs que dans le monde égéen pour ces pratiques cultuelles israélites. On ne peut se livrer ici à une étude approfondie du haut lieu cananéen où apparaissent les *maṣṣeboth* et les *ashérim;* elle a été entreprise naguère par Vincent (*La notion biblique de haut lieu*, dans *R. B.*, 1948, p. 245-278 et 438-445) et Albright (*The High Place in Ancient Palestine, Supplements to Vetus Testamentum*, IV, Congrès de Strasbourg, 1956, p. 242-258). Le premier auteur, depuis bien longtemps, a reconnu dans un plateau votif en bronze, provenant de Suse et datant de la fin du XII^e^ s. av. J.-C., une réplique du haut lieu cananéen. On voit figurés dans ce sanctuaire en miniature une haute stèle et quatre arbres aux feuillages et aux branches très endommagés (*art. cit.*, p. 253); c'est donc dans le monde sémitique que nous trouvons une excellente analogie au haut lieu cananéen. Quant au culte du veau et du bœuf, il apparaît en diverses religions du Moyen-Orient : en Égypte, à Ugarit, etc. Dans les textes de Ras Shamra en particulier, antérieurs à l'arrivée en Canaan des Philistins, El est qualifié de taureau (cf. Pope, *El in the Ugarit Texts, S. V. T.*, II, Leyde, 1955, p. 35). Des divinités de la tempête sont associées à un taureau qu'elles chevauchent, par exemple sur un bas-relief hittite et à Arslan Tash (cf. Pritchard, dans *A. N. E. P.*, n^os^ 500 et 501). On trouve aussi dans diverses civilisations orientales des autels avec des cornes (cf. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum alten Testament*, Leipzig, 1927, n^os^ 458 à 465), et on en voit également des reproductions sur des vases en Grèce et à Pompéi (cf. P. Renard,

dans *D. B.*, t. I, art. *Autel*, col. 1275). Tout cela rend donc fragile l'affirmation de Burn précédemment citée. En fait, ce n'est que très rarement que la Bible mentionne l'acceptation par Israël des pratiques idolâtriques des Philistins. D'ailleurs, les prophètes, dans leurs oracles contre les Philistins, ne font pas, en général, d'allusions à leur religion. Il n'y a guère que Jer., XLVII, 5 qui pourrait se référer soit à des pratiques prophétiques qui consistaient à se taillader le corps, soit plutôt, en raison du contexte, où il s'agit d'une calvitie, à des rites de deuil. Un texte d'Is., II, 6, considéré par certains comme une addition tardive, concerne des pratiques de mantique que les Israélites auraient empruntées aux Philistins; il y est, en effet, question des עננים; mais en I Sam., VI, 2, les devins philistins portent le nom de קסמים. C'est sans doute par l'intermédiaire des devins que l'on consultait le dieu Beelzebub auquel le roi d'Israël lui-même ne répugnait pas de recourir (cf. II Reg., I). Le deutéro-Zacharie, de son côté, mentionne encore à la fin du IVe s. des rites sacrificiels idolâtriques pratiqués en Philistie : la manducation des victimes avec leur sang et l'usage dans les repas de communion d'animaux défendus (cf. Zach., IX, 7).

La rareté, dans la Bible, des allusions à des pratiques idolâtriques empruntées par les Israélites aux Philistins montre donc bien le peu d'attrait que la religion de ces derniers semble avoir exercé sur Israël.

En revanche, le peu que nous savons de la religion des Philistins nous la montre profondément sémitisée, et Eissfeldt a pu justement écrire au sujet des Philistins : « Sie waren eben offenbar auf dem Gebiet der Religion wenig eigenständig und mussten daher hier leicht allen von aussen auf sie einströmenden Einflüssen erliegen » (*art. cit.*, dans Pauly-Wissowa, col. 2400). Au point qu'il est souvent difficile de distinguer les pratiques religieuses philistines de celles des Cananéens. En effet, les religions agraires de Canaan semblent avoir exercé un attrait profond sur les nouveaux arrivants en territoire palestinien, que ce soient les Philistins ou les Israélites. Il est vrai que ces derniers résistèrent mieux que les « Peuples de la Mer » aux charmes de la religion de Canaan. Alors que les dieux philistins se manifestent dès le début comme des dieux cananéens avec des noms cananéens, la lutte entre le Yahwisme et le Baalisme fut de longue durée; on en saisit, au cours de l'histoire, les soubresauts bien après que les Cananéens aient été définitivement vaincus par Israël (cf. Eissfeldt, *Yahve und Baal*, dans *Kleine Schriften...*, I, Tubingue, 1962, p. 1-12). Il n'en reste pas moins que l'influence de la religion des Cananéens sur le Yahwisme a été sensible (cf. sur ce sujet, Gray, *The legacy of Canaan*, dans *S. V. T.*, Leyde, 1957, p. 113-152; Jacob, *Ras Shamra et l'A. T.*, Delachaux et Niestle, 1960, p. 87-121; R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et l'A. T.*, Paris, 1941, p. 153-158; De Langhe, *Les textes de Ras Shamra et leurs rapports avec le milieu biblique de l'A. T.*, Gembloux, 1945, 2 vol.).

Pour conclure, disons que le problème des relations entre la religion philistine et le Yahwisme n'apparaît dans la Bible que comme un aspect, bien difficile à préciser et à nuancer, du problème des relations entre les religions cananéenne et israélite.

Conclusion. — Nous avons vu comment les Philistins, associés à divers Peuples de la Mer, s'étaient ébranlés sous la poussée d'autres peuplades à la fois par terre et par mer, après s'être fixés dans le pays de Kaphtor, probablement la Crète. C'est de là qu'ils émigrèrent pour se heurter aux armées et à la flotte de Ramsès III qui les défirent. Rejetés sur le littoral palestinien, ils s'y établirent pour se heurter bientôt à Israël nouvellement arrivé en Canaan, qui ne vint à bout de ses voisins entreprenants que sous l'impulsion du roi David après deux cents ans ou presque de luttes. Dès qu'on saisit les premières traces de la religion philistine on la voit déjà fortement canaanisée tandis que le philistin, « la langue d'Aŝdod », semble être resté vivace jusqu'à l'époque perse. Chose curieuse, le peuple philistin qui n'avait rien de sémitique et qui ne constituait pas une majorité dans l'ancien pays de Canaan a fini par se survivre dans la désignation de Palestine. L'emploi de l'adjectif ἡ Παλαιστίνη comme substantif se rencontre déjà dans l'historien grec Hérodote (VII, 89) pour lequel il sert à désigner la partie maritime de la Syrie qui s'étendait jusqu'à l'Égypte. Du pays côtier, le territoire des Philistins proprement dit, le nom Palestine s'est étendu à tout l'arrière-pays qui constitue la Syrie méridionale. Il s'oppose en cela à la Coelé-Syrie ou Syrie creuse qui répond d'ailleurs dans les textes grecs et latins à plusieurs entités géographiques (cf. E. Bikermann, *La Coelé-Syrie. Notes de Géographie historique*, dans *R. B.*, LIV, 1947, p. 256-268; Abel, *Géographie de la Palestine*, I, 312-314). L'extension de sens du mot Palestine n'a, en soi, rien d'étonnant. Les Grecs ont désigné l'ensemble du pays cananéen ou la terre de Canaan par le nom de la partie côtière qui leur était plus accessible.

M. Delcor.

PHILON D'ALEXANDRIE ou PHILON LE JUIF. — I. Biographie. Œuvres : classement, éditions et traductions. — II. La Bible de Philon : en hébreu; en grec. — III. Rapports de Philon avec le judaïsme palestinien et avec Josèphe. — IV. Philon et les « disciples de Moïse ». — V. Moïse et la Loi. — VI. Figures et historicité. — VII. Méthode allégorique. — VIII. Philosophie, théologie et mystique. — IX. Rapports avec S. Jean, S. Paul et l'Épître aux Hébreux.

I. Biographie. Œuvres : éditions et traductions. Bibliographies générales. — 1° *Biographie.* — Né aux environs de 13 av. J.-C., mort entre les années 45-50 ap. : rien ne permet de donner des dates plus précises. Il est assez vraisemblable que ses parents soient venus de la Palestine en Égypte et que son père ait été un notable dans les milieux palestiniens. En tout cas, il avait un frère, Caius Julius Alexander, qui, grâce à son immense fortune, joua un rôle important sous Tibère et fut notamment le bailleur de fonds d'Hérode Agrippa. Un des fils de cet Alexandre, Tibère Alexandre, abandonna le judaïsme et devint procurateur de Judée et préfet d'Égypte (cf. Josèphe, *Antiquités Judaïques*, XVIII, 6, 3; XIX, 5, 1 et XX, 5, 2).

Toute l'œuvre de Philon prouve qu'il parcourut le cycle complet des études accessible à un grec de l'aristocratie alexandrine et qu'il reçut en même temps une très sérieuse éducation juive. Familier avec la philosophie éclectique de son temps, il connaît aussi très bien le Pentateuque, mais il semble qu'il ait été à peu près totalement ignorant de l'hébreu (voir *infra*, II, *La Bible de Philon*). Si l'on en croit une brève allusion du *De Providentia* (fragment cité par Eusèbe, *Prépar. évang.*, VIII, 14, 64), il fit au moins une fois le pèlerinage de Jérusalem et alla prier et offrir des sacrifices au Temple (là-dessus, voir H. Leisegang, dans Pauly-Wissowa, XX-1, 3).

C'est encore en le lisant qu'on est amené à lui attribuer une large participation à mainte activité extérieure : navigation, jeux, spectacles, direction de travaux agricoles. Peut-être a-t-il rempli quelque haute charge dans la nombreuse communauté juive d'Alexandrie? En tout cas, c'est lui qui fut choisi,

en 39-40, pour diriger une ambassade de ses coreligionnaires auprès de Caligula : il s'agissait d'abord de protester contre l'introduction des statues de l'empereur dans les synagogues mais aussi, par la même occasion, de régler la situation juridique des juifs d'Alexandrie. Philon et ses compagnons furent éconduits. En cette occasion, comme auparavant, au temps où le préfet Flaccus persécutait ses frères, Philon n'hésita pas à se compromettre dans la fidélité à sa foi et à son peuple (cf. l'*In Flaccum* et la *Legatio ad Caium*).

Ce que nous raconte Eusèbe (*Hist. eccl.*, II, 17, 1 et 18, 8) d'une rencontre de Philon avec S. Pierre, à Rome, etc., appartient déjà à cette légende chrétienne qui voulait faire de lui un prophète, une sorte de crypto-chrétien, et presque un « Père de l'Église » : à la cathédrale du Puy, en France, une vieille fresque le représente, autour d'une Crucifixion, avec Isaïe, Osée et Jérémie (chapelle des Morts; cf. *Forez-Velay Roman*, La Pierre-Qui-Vire, 1962, p. 86 et pl. 43). Et l'on sait que dans plusieurs manuscrits les fragments de Philon sont introduits par les mots : Φίλωνος ἐπισκόπου (cf. R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, Paris, 1959, p. 2 et 16 sq.).

Voir J. Schwartz, *Note sur la famille de Philon d'Alexandrie*, dans l'*Annuaire de l'Institut de philologie et d'hist. orientales de l'Univ. libre de Bruxelles*, 13 (1953), *Mélanges I. Lévy*, p. 591-602 et J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, chap. I.

2° *Œuvres.* — Bien que le classement des œuvres de Philon prête toujours à discussion, on peut cependant, conformément à une division assez commune et pratique, les grouper de la façon suivante :

1. Écrits historiques et apologétiques : *In Flaccum*, *Legatio ad Caium*, *Apologia pro Iudaeis*, *De vita Mosis*, *De vita contemplativa*.

2. Écrits philosophiques : *De aeternitate mundi*, *Quod omnis probus liber sit*, *De Providentia*, *Alexander*.

3. Exposition de la Loi : *De opificio mundi*, *De Abrahamo*, *De Iosepho*, *De decalogo*, *De specialibus legibus*, *De virtutibus*, *De praemiis*.

4. Le commentaire allégorique de la Loi : *Legum allegoriae*, et les autres traités.

Toutes les œuvres que nous venons de mentionner nous ont été conservées dans leur texte grec, sauf le *De Providentia* dont il ne reste en grec que des fragments, mais que nous avons dans une traduction arménienne, de même que l'*Alexander*. A quoi il faut ajouter la traduction arménienne de deux œuvres importantes : les *Quaestiones in Genesim* et les *Quaestiones in Exodum*.

Généralement on ne reconnaît pas l'authenticité ni d'un *De Sampsone* (textes arménien et latin), d'un *De Iona* (id.), ni non plus du *De mundo* et du *De aeternitate* (texte grec).

Voir : H. Leisegang, art. *Philo* (s.v. *Philo* 41), dans Pauly-Wissowa, XX-1 (1941), col. 6-49; E. R. Goodenough, *Introduction to Philo Judaeus*, 2e éd., New Haven, 1962.

3° *Éditions et traductions.* — *Texte grec et traduction latine :* T. Mangey, 2 vol. in fol. (Londres, 1742); — *Editio critica maior :* L. Cohn, P. Wendland et S. Reiter, 6 vol. (Berlin, 1896-1915), avec les Index publiés par H. Leisegang, 2 vol. (Berlin, 1926-30); 8 vol. réimprimés en 1962; — *Editio critica minor* par les mêmes auteurs (sans Index), 6 vol. (Berlin, 1896-1915).

Traductions : allemande : L. Cohn, I. Heinemann, etc., 7 vol. (Berlin, 1909-1938; réimpression 1962); — *anglaise :* F. H. Colson, G. H. Witaker, etc., 12 vol., Loeb Classical Library (Londres, 1929-1962); — *française :* R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux (avec plusieurs collaborateurs), Paris, 1961 sq. (16 vol. parus en 1965; à suivre).

4° *Bibliographies générales.* — Pour les publications les plus récentes, il faut consulter la brochure publiée par le Dr Louis Feldman, *Studies in Judaïca, Scholarship on Philo and Josephus* (1937-1962), Yeshiva University, New York, 1963. Les pages 2 à 26 contiennent une analyse critique d'un grand nombre d'articles et de livres parus de 1937 à 1962. Cette revue a été faite en tenant compte de l'*Année philologique* (mêmes abréviations pour les revues); de l'« Elenchus bibliographicus » de *Biblica;* du *Répertoire bibliographique de la Philosophie;* du *Bulletin signalétique* (anciennement : *Bulletin analytique de la Philosophie*); de *Kirjath Sefer* (Hebr. Univ. de Jérusalem); de la *Selected Bibliography (1920-1945) of the Jews in the Hellenistic-Roman Period*, de R. Marcus, dans *Proced. of the Amer. Acad. for Jew. Res.* 16 (1946-1947); des fichiers de plusieurs bibliothèques, etc.

L. Feldman indique dans sa brochure (p. 1) les principales autres bibliographies philoniennes, et notamment celles qui se rapportent à une période plus ancienne, en donnant des indications sur leur extension et sur leur valeur; naturellement, il signale et recommande surtout celle de H. L. Goodhart et E. R. Goodenough, publiée aux pages 128-348 dans le livre de Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus* (New Haven, 1938).

C. Mondésert.

II. La Bible de Philon. — 1° *Les citations.* — Philon cite constamment la Bible. Il emploie fréquemment l'expression impersonnelle « il est dit », rarement le terme « Écriture ». « Il est dit », φησίν, désigne soit Dieu, soit Moïse ou le Verbe, soit simplement la législation ou la sagesse inspirée (ὁ ἱερὸς λόγος; cf. *Somn.*, I, 206) et l'on est souvent fort embarrassé pour en décider. Le titre *Exode* est encore une appellation générale, d'usage sacerdotal, qui recouvre des titres secondaires tels que « la législation » (νομοθεσία) ou « les bénédictions de Lévi » (εὐλογίαι; cf. *Migr.* 14). Quoique le « Parlant » désigne l'être inviolable de Dieu, c'est Moïse qui le plus souvent s'exprime et légifère (Μῶσης). Ailleurs, lorsque le prophète lui-même est en cause, ou lorsque s'énoncent les vérités générales de la religion, de la prudence sacrée ou de l'expérience historique, la Bible s'appelle « les oracles » (χρησμοί) : ce mot ne s'applique pas spécialement aux paroles prophétiques, ou aux révélations des personnages que nous reconnaissons comme prophètes, mais à toutes sortes de normes intérieures, contenues aussi bien dans le Pentateuque que dans les écrits des voyants comme dans un « champ prophétique » (cf. P. Claudel, *Introduction au livre de Ruth*, p. 81, cité par J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, p. 153), le *nabi* par excellence étant Israël, le voyant-Dieu, ou bien le peuple des Voyants, la race autodidacte personnifiée en Isaac, Jacob et Moïse. Ce qui est spécialement proféré comme prédiction ou divination se range sous le terme hellénique θεσπίζειν. A l'opposé serait placé le *logion*, ou dit interprétatif, qui tient à la fois de la sentence morale et du résumé d'une expérience positive. Dans la littérature sapientielle de Philon, les psaumes — qui semblent couramment connus, mais de glose libre — se dénomment hymnes, en marge desquels se prononcent des chants ou cantiques spirituels (ᾠδαί), dont l'origine littéraire n'est pas déterminée, et qui se définissent par une conscience de valeur particulière, dont le divin est directement l'objet, tout à fait selon la description donnée par S. Paul dans Col., III, 16 (allégresse, libération, propitiation).

La citation peut se faire sans aucune formule

d'introduction. L'intention habituelle de Philon est de donner l'impression première d'un langage simplement humain, conforme à l'usage grammatical (cf. J. Bonsirven, *op. cit.*, p. 30, n. 1). C'est la tendance foncière des rabbins tannaïtes (ainsi dans l'explication de Lev., XXII, 6-7; XXV, 11), mais ce n'est que la méthode d'accès à l'Écriture. On se doit de rappeler qu'il fallait à l'écrivain sacré, outre la vision qui confère valeur à l'intelligence, une protection spéciale de Dieu pour obtenir la vérité de l'expression (cf. *Quaest. in Ex.*, 27, trad. de R. Marcus, Cambridge, 1953, II, p. 67-68) : ce qu'on a appelé abusivement « criterium de l'évidence ».

Beaucoup refusent toute influence des textes palestiniens sur le texte utilisé par Philon. A. Schröder (*De Philonis Alexandrini vetere Testamento*, Gryphiae, Abel, 1907) admettait un groupe de manuscrits privilégiés (cf. *infra*) et s'efforçait encore d'aboutir par là concrètement à une meilleure connaissance du « texte biblique » à travers les variantes philoniennes. Dans la suite, d'autres problèmes se sont interposés, sans effacer toutefois complètement cette première position. L'étude de l'exégèse allégorique conduisait plutôt à la « Bible orale » dans les travaux de E. Stein (*Philo und der Midrash*, Giessen, 1931), et de S. Belkin (*The oral Law in Alexandria*, Cambridge, 1940). Le premier essai (1919) fondé sur l'*Homélie palestinienne* est celui de I. Heinemann (III, *Introd.*, p. 6, n. 1). Cependant, l'ensemble des recherches, depuis le succès de H. E. Ryle (*Philo and Holy Scripture*, Londres, 1895), avec les travaux de A. Epstein et E. Nestle (v. g. *Philologus*, N.F., nº 13, p. 256-271) jusqu'à P. Katz (*Philo's Bible*, Cambridge 1959), qui trace l'historique du problème (cf. p. 125), restait attaché à la critique textuelle de la Bible grecque, et il semblait indispensable de replacer dans l'histoire de cette Bible (version des Septante) le texte souvent « aberrant » des citations courantes, mais sans se demander s'il n'y avait pas lieu de présenter ces variantes *ampliores* comme contre-épreuve en faveur de la canonicité accordée à la version principale. Après les anciennes recensions qui supposaient des glossèmes éminents (Turnèbe et Hoesche), irrésistiblement Wesseling assimilait l'aberrance des versets bibliques cités par Philon aux fragments hexaplaires d'Aquila, postérieurs d'un siècle entier et que Katz dénomme « une recension juive secondaire ». A vrai dire, le degré d'autorité de notre édition moderne de Philon demeurait trop incertain.

2º *Les citations dans leurs rapports avec le texte des Septante.* — On possède pour comparaison trois *indices* des textes bibliques cités par Philon en langue grecque. Le plus ancien travail moderne est celui de H. E. Ryle (*op. cit.*, p. 1-302, *Philo's quotations*), les notes indiquant variante ou concordance, éventuellement la référence à l'hébreu, expressément connu (cf. p. 293, Ps., LXXXIII [LXXXIV], 11 « à l'ombre de la mort »), implicitement évoqué (cf. p. 295, Prov., III, 11 « l'éducation de Dieu, mon fils, ne la néglige pas », ordre des mots hébraïques), ou totalement inconnu (cf. p. 299, Jer., III, 4 « guide de ta virginité »); on trouve en appendice les deutérocanoniques sous le titre *Apocrypha*. Cette méthode prête à confusion, ne laissant pas discerner si la variante est textuelle ou d'un commentaire (midrash); on a souvent fait observer qu'elle ne permet aucune conclusion de critique textuelle, qu'il s'agisse du texte hellénique ou de la langue de base. Un second catalogue a été dressé par I. Leisegang, *Index locorum quos Philo in libris suis græca lingua scriptis aut adfert aut interpretatur*, dans ses Indices (éd. Cohn-Wendland, VII, p. 29-43). Il suit ordinairement Ryle, laissant résolument de côté tous les écrits pseudo-philoniens qui faisaient encore partie du catalogue de son prédécesseur (*Jonas*, *De mundo*, etc.); il clôt rapidement l'enquête sur les scribes (II Esd., VIII, 2 cité *Confus.*, 148 sq.) et sur les petits prophètes en passant sous silence Jonas : les 3 jours (dans *Migr.*, 154); Osée et Zach., VI, 12 : « Voici l'homme dont le nom est surrection » (cf. *Confus.*, 68-69); enfin, ne serait-ce que pour une comparaison littérale, les *Quaest. in Gen.* auraient souvent mérité mention. Le compendium de P. Katz n'est pas assujetti à ces préoccupations et il se guide, ainsi que Schröder et Sandmel, sur les indications de la philologie. Un groupe de manuscrits de base (UFL de l'édition classique) représenterait, dans les lemmes et les citations, le véritable texte philonien, une recension perdue du Pentateuque (cf. *Philo's Bible*, p. 96). Il est en effet incontestable que F (*Laurent.* LXXXV, 10), U (*Vaticanus gr.* 381) et L (*Parisinus gr.* 433) ont sur ce point des préoccupations indépendantes du texte de la Septante, et même de la vieille tradition rabbinique. On pourrait être en présence d'une authentique lecture gréco-biblique, décalque officieux qui serait un fait philologique de premier ordre, car une retouche de pure forme dans ce groupe est exclue en ce qui concerne le texte biblique. Malheureusement, l'étendue trop limitée de ce groupe UFL laisse de côté des œuvres importantes et d'aberrance assez fréquente (*De migratione*, *De fuga*), où la citation interprétative serait particulièrement révélatrice. Katz est le premier à admettre que l'intention exégétique de l'auteur pouvait produire une variante par l'habile rapprochement de deux textes (Gen., I, 26 « à notre image » et *ibid.*, I, 27 « à son image »; *Fug.* 71, Katz, *op. cit.*, p. 110). Il tient compte également d'un travail de normalisation des copistes en des sens divers : correction d'après l'archétype (disons une tradition différente, ou tel papyrus), ou réfraction dans le lemme initial — pour nous état primaire du texte — d'omissions qui ne sont le fait que du commentaire philonien (*op. cit.*, p. 103 et 111). Dans le commentaire de Gen., XVI, 6 sq., Philon omet le ℣. 10 (de la Hagada d'Agar) qui, selon M. Adler, n'est pas adapté à son propos mais cité pourtant dans *III Quaest. in Gen.*, 31, et le lemme (XVI, 6-12) en citation initiale a fait de même (*De fuga*, 208, cf. *Werke*, IV, p. 102, n. 1). Dans Lev., XIX, 15-16, il ne cite que 16 et laisse de côté le verset qui concerne le jugement droit à l'égard du prochain (cf. *Op.*, V, 163, 3; 256, 12). C'est donner beaucoup d'autorité à la tradition manuscrite primitive que de prétendre fonder l'existence autonome d'une « bible philonienne » sur les aberrances de pareils lemmes. En définitive, les variantes littérales du Targum philonien n'obligent pas à supposer l'existence d'une version officielle différente de celle des Septante, ni à mettre hors classe le Targum d'Onqelos qui ne dénote que l'influence de la paraphrase sur le texte sacré. Reconnaissons pourtant qu'en de nombreux cas la citation initiale sur laquelle repose chaque traité philonien (en quelques versets suivis) présente assez de variantes primitives pour que cette tradition sous certains aspects se différencie de notre vulgate des Septante (cf. H. E. Ryle, *Philo and holy Scripture*. A la bibliographie de *Bibl. Zeitschrift*, 1928, p. 142-144, ajouter *Byz. N. Jahrb.*, XIV, 1938; B. Vellas, *Hauptproblem der Septuaginta Forsch.*, cf. Goodenough, *Bibl.*). Le texte sacré est parfois assez proche de la version *chaldaïque*. Il arrive à Philon d'introduire la vulgate par l'expression classique ΠΟΥ, « il est dit en quelque endroit ». Observons ici que la critique agirait inconsidérément en ne tenant pas compte de l'aspect littéraire. D'une part, les variantes bibliques chez Philon sont généralement d'une importance comparable aux divergences

que représentent nos versions grecques du psautier, influencées par les traducteurs du IIe et du IIIe s., et l'on ne saurait, en présence de leur diversité de nature, parler d'un autre texte grec officiel. D'autre part, devant les pseudo-citations, qui ne proviennent ni du grec des Septante, ni du massorétique hébreu, il importe toujours de laisser place à la tradition écrite de la *Hagada* (récits ou mystiques) ainsi qu'aux diverses moralités *(Halakoth)* anciennes. A côté de Schürer, ce fut la position de L. Treitel, *Agada bei Philo*, Philonische Studien, Breslau, 1915, 53, puis de J. Klausner et de H. W. Freudenthal. Nous revenons du même coup à l'étude initiale, celle de l'interprétation substantielle. Des inédits récents, comme le texte de la Genèse, Qumrân I (Nahman Avigad et Yigaël Yadin, *A Genesis apocryphon*), ou le *Testament de Lévi*, Qumrân III (Y. T. Milik) apporteront ici plutôt une lumière qu'une difficulté. On en conclura assez aisément que l'aberrance de la citation (enotation) répond soit à un choix fondamental parmi des sources officieuses, soit à une volonté accidentelle de Philon lui-même. Un maître enseignant, sans renier le texte imposé par la tradition, ne se réfère-t-il pas à la langue originale ou à ses meilleurs équivalents?

3° *Connaissance de la langue hébraïque.* — L'hébraïsme de Philon a été subtilement défendu par Marmorstein. Il fait observer que l'appellation de *Theos* correspond à la puissance de miséricorde, et ce mot ne rend pas alors le titre divin *Elohim*, couramment usité, mais bien en cette correspondance le terme propre de *Yahweh*. A l'opposé, l'opinion de S. Sandmel est moins formelle qu'il n'apparaîtrait d'abord : rien ne prouve d'une manière évidente, selon lui, que Philon ait su la langue de ses pères, mais il admet en même temps que son exégèse ait hésité entre le texte de ses lemmata, « usual LXX reading », et une autre lecture, à laquelle il recourt dans le corps de ses traités. L'argument de Marmorstein est loin d'être péremptoire, car le mot *Theos* peut se rattacher à l'histoire de l'expression *Kyrios Theos* qui désigne, dans la nouvelle Alliance, le Dieu générateur à la fois de la sagesse inspirée et de la miséricorde, et nous en avons quelque preuve. Mais d'un autre côté, s'il y a une hésitation entre deux textes grecs, elle reflète vraisemblablement la diversité d'originaux, et il est difficile de croire que Philon n'ait pas apprécié à leur juste valeur ses successives interprétations littérales personnelles. Sandmel parle, à ce propos, d'une « certaine idée » de l'hébreu (some knowledge); cette thèse a passé en jugement sommaire et, comme tel, difficilement réfutable, ne serait-ce qu'en raison de tout ce qu'elle recouvre. « Il ne connaît de l'Écriture juive que la Thora, dans sa traduction grecque » (cf. I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau, 1932, p. 527, n. 4). Reste, en fait de culture juive, le service divin et les occasions qu'on y trouve de consulter, pour la prière personnelle. Il faut noter que le sens double est tenu pour l'indécision révélatrice d'une insuffisance de science (I. Heinemann, *op. cit.*, p. 524). On serait plus normalement porté à y voir une richesse implicite de notions premières. (Cf. les observations célèbres sur cet ouvrage dans les divers comptes rendus qu'énumère la bibliographie de *Politics*, p. 256, en particulier J. Lebreton, dans *Rev. sc. rel.*, XXIII, 1933, p. 331-334.) Les cas d'options en présence d'un lexique sémitique plus vaste que le grec ne sont pas rares : cette élimination laisse sortir dans l'hellénisme une image un peu spéciale, voire étrange, que l'on ait à décrire la prière (le texte n'admet qu' « intercession » dans *De migratione*, 101), ou à commenter des formules à demi symboliques (par ex., le lait et le miel, l'onction et la gravure du bétyle qui suivent l'initiation). Toutefois, le choix qui prévaut dans le secteur philonien est parfois déjà fait, ou à peu près, par la version des Septante. Philon en dépend dans les mots κόσμος, « ordonnance »; δόξα ou δόκησις, « opinion de bon sens »; φεύγειν, « être réfugié »; mais non pas, comme on l'a soutenu, dans διαθήκη, qui veut dire chez lui l'« alliance » en éliminant le sens de « testament ». Il faut se reporter en chaque cas non seulement au lexique (Moulton-Milligan), mais aux études connexes de détail, pour reconnaître s'il emploie le mot grec selon la signification obvie de la lecture judaïque. Il lui arrive de forcer le sens du grec pour obtenir ou récupérer l'hébraïsme : ainsi διά de διαλευκῶν (Gen., XXXI, 10) exprime la suréminence (*De somniis*, I, 201), ἐπὶ τοῦ μεγάλου. Pourquoi? Le scolion biblique בְּמַהּ nous l'apprend.

Ce fait, joint aux autres catégories d'objections que nous présentons ailleurs, relativement aux versions annexes, montre dans quelle mesure la « variante » philonienne est sujette à caution. Qu'elle apporte une aide pour l'entreprise de restitution textuelle est une chimère. C'est une tout autre question de déterminer dans quelle mesure Philon est personnel (cf. *supra*, col. 1291) et son grec, hellénisme vrai.

C. Siegfried, dans son mémoire *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, Iéna, 1875, fut le premier à préférer à un catalogue défini une enquête sur les questions hébraïques objectives soulevées par la lecture de Philon. A l'origine de son étude, il signalait les *Ketubim* retenus par l'Alexandrin dans la Bible sans décider s'ils étaient la marque de son école ou imposés alors par une tradition plus générale (cf. *op. cit.*, p. 1-142 et spécialement p. 17-20). Le premier aussi il fut mené par la *Halaka* philonienne aux *Pirkè Aboth* (et à celle du pseudo-Jonathan) en ce qui concerne la psychologie morale d'œuvres de second plan, telles que *De Abrahamo* et *De vita Mosis* II (*Die Jüdische Bildung*, p. 142 sq., « l'épée et l'arc »). L'étude comparative des expressions helléniques et de l'hébreu portait d'abord sur la théologie. L'appellation des forces et puissances, y compris l'Intellect, paraissait alors dériver immédiatement du Midrash judaïque. Cette vue de Siegfried fut interprétée parfois (par ex. par Stein) comme si elle concernait des qualités-puissances, par ex. des allégories de la joie, du rire, etc., en forme hellénistique (χαρά, γέλως). D'autre part, il retrouvait l'identité de l'expression grecque et des textes hébraïques, préparant l'avenir de la bible massorétique elle-même. Il donnait comme racines de l'interprétation sémitique ἐπίγνωσις καὶ ἐπιστήμη πολλή après Delitzsch, ou le célèbre impératif ποιήσωμεν (*op. cit.*, p. 215 et 278). Il expliquait dans ce contexte Dina (cf. p. 241), Arphaxad (p. 269). Son étude du *Targum d'Onqelos*, qu'il considérait comme une dépendance de l'œuvre philonienne, ne fut pas suivie. Il recueillait, outre trois Targums des Nombres que Leisegang a écartés (*Nombr.*, 21, 18, p. 107 sq.), les indispensables *Berakoth*, et une non moins nécessaire *hagada* particulière (*Quod deter.*, 9, 28-29) sur le discours opportun et autorisé (p. 155 et 281). Cf. du même auteur, *Philo und die überlieferte Text der LXX*, dans *Zeitsch. für wissensch. Theol.*, 1873, p. 217 sq.; 411 sq.; 522 sq.

Depuis l'œuvre de Siegfried, les rapports de Philon avec la Bible hébraïque n'ont pas donné matière à un catalogue spécial, si l'on excepte l'utile lexique des noms propres *(Index nominum)* de I. Leisegang (*Opera*, VII-1, p. I); puis les notes des *Werke* dues pour la plupart à I. Heinemann, M. Adler, H. Lewy, etc. (collaborateurs qui n'étaient pas seulement philologues, mais historiens des idées et des écrits judaïques). Peu de remarques ont dépassé le domaine de l'ono-

mastique, étymologie morale des noms propres hébreux (l'*Etymologischer Midrash*, de Siegfried). H. Cohn a signalé pourtant l'influence sémitique dans l'usage de la conjugaison (présent de durée). Certains traits grammaticaux peuvent s'expliquer par une pratique intense de la version grecque des Septante, qui a imprégné le style. L'usage est souvent plus raisonné qu'on ne le pense : par ex., le sens de ἐν a parfois pour Philon même valeur que la préposition hébraïque correspondante (cf. *Leg. Alleg.*, II, 38, et 89; *De Congr.*, 86). A côté de la traduction grecque, Philon utiliserait mentalement ou expressément le texte massorétique en divers cas de notions sémitiques (par ex., *De fuga*, 179 et 182; *Werke*, IV, p. 96, n. 1; cf. *Leg. Alleg.*, I, 28; *Werke*, VI, p. 96, n. 1, l'hébreu אֵד, « vapeur »), et cela surtout après son séjour de mission à Jérusalem, en 41-42. A cet égard, une étude exhaustive du style hébreu chez Philon serait souhaitable. Selon l'usage du Targum grec, Philon distingue dans le futur (imparfait hébreu) le sens impératif et le sens prophétique (par ex., *De ebrietate*, 138, *Werke*, III, p. 52-53, n. 1; *De fuga*, 171, *Werke*, IV, p. 94, n. 2), et il donne ainsi à l'interdiction légale telle que « il ne mangera pas », « vous ne sémerez pas », la valeur d'un préavis prophétique, ou même d'un simple éclaircissement de conscience sous la forme du futur syntactique (voir, sur *De somn.*, I, 81 et I, 101, M. Adler, *Werke*, VI, p. 190, n. 1, et p. 194, n. 1; cf. V, p. 53, n. 1); et cet avertissement (Meinung, erläuternde Bestimmung) tend à se présenter comme une loi spirituelle infrangible de l'Exode (par ex., XXII, 26 sq.) : ἄφυκτον νόμον (*Op.*, p. 22, 1-12). Évidemment, l'emploi habituel aux LXX de la négation οὐ dans le sens prohibitif (subj. aor.) au lieu de μή a contribué à cette exégèse (*Werke*, V, p. 52, n. 1; cf. L. Radermacher, dans *Wiener St.*, XXXI, p. 4 et W. Völker, *Forschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrian*, Leipzig, 1938). On sait quel parti Diodore de Tarse a tiré de cette tradition sur le style prophétique.

On lui a fait mérite de connaître l'étymologie probable de la dénomination d'Esséniens, selon lui intraduisible, et correspondant sans doute à l'araméen חסה, « homme pieux » (cf. R. Marcus, dans *J. Bibl. Lit.*, 73, 1954 et J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, p. 45, utilisant surtout la notice du *Quod omnis probus*). Ici encore, malgré la valeur de témoignage que recèle cette notice, le sens littéral, qui, rappelons-le, doit être parfois « impossible » à comprendre, oblige à la transcendance, et tel passage sur la « tristesse monastique » suggère l'autre araméisme אסה ou חסד, « être triste » ou « en repos » (cf. *De migr.*, 156-158). On citerait de même *Quaest. in Ex.*, II, 38 (Ex., XXIV, 11) où il est visible que l'on n'ignorait pas le sens de l'hébreu « ὡς ἁπάντων σώων διατηρηθέντων », décrivant une grâce de préservation, mais que cela n'excluait en aucun cas le symbolisme propre à l'expression des LXX διεφώνησεν, *ibid.* et *De conf. ling.*, 56 (cf. note de R. Marcus, *Quaest. in Ex.*, p. 80, n. 38) d'où sortait une doctrine de l'harmonie cosmique. Cette étude extensive en matière d'hébreu philonien restera d'incidence un peu imprécise.

L'étrangeté du *notarikon* des vocables ne dénote pas nécessairement une totale ignorance : on a observé que *Masek* = fundus (*Quis rerum...*, 40) est traité comme un nom propre, et qu'inversement *Enos* (Gen., IV, 26) est traduit par « espérance »; mais dans l'épisode de la mort d'Abraham le texte des LXX (cf. Gen., XV, 15) τραφείς est corrigé d'après la *hagada* d'Abraham en ταφείς (dans *Quaest. in Gen.*, III, 11, il n'est pas tenu compte du texte massorétique de ce verset). On aurait tort de tirer indice de telle inexactitude pour contester l'authenticité du traité en cause. D'ordinaire la critique (Stein) en retient la preuve que Philon suivait aveuglément le grec, et qu'en cas de mauvaise leçon de son texte il n'avait, selon toute évidence, aucune faculté de se reporter à l'original hébreu, faute de savoir le lire. Mais ces énormités sont loin d'être décisives. Dans *De post. Caïni*, 61 sq., œuvre peu contestée, l'hébreu שִׁשִּׁי, ἕκτός μου (cf. Num., XIII, 22), numérique personnel « mon septième », est lu comme la graphie ἑκτός μου « les biens qui me sont extérieurs »! Philon s'en tient évidemment pour tout profit à la lecture matérielle du grec φυσικώτατον (-τάτοις Y) τὸ τὰς ἐπωνυμίας εἴδεσιν διαστέλλεσθαι. Mais le passage d'une lecture à l'autre — qui pourrait se réduire à un jeu de mots philonien — s'appuie facilement sur le Ketîb « en supputant » (les nombres) » סְבִירִין et autorise par le symbolisme de sept l'introduction de la moralité ἑκτός μου, de style d'ailleurs rare alors, le tout désignant l'âme exclusivement soumise au joug de la vertu. De plus, ce qui n'a pas été noté jusqu'ici, l'éloge du chiffre sept, *clôture* et *supplément* de série, et qui pourtant ne diffère pas de l'unité, survient bientôt (*ibid.*, 64). Cf. *Werke*, IV, p. 18, n. 5 : le commentateur (J. Guttmann) admettrait la racine שׁשׁא « celui qui est mené hors de moi ». Dans le *De congressu*, 42, la généalogie des enfants de Jacob contient selon l'une des traditions le nom de Machir qui, selon F. Wutz (*Onom. sacra*, I, 72), correspondrait au grec πρατός, מכור, « vendu ». Philon aurait lu ἐκ πατρός! Mais cette reconstitution non massorétique de l'hébreu (cf. Gen., XLVI, 20) n'est rien moins qu'assurée telle que la proposent F. Wutz et E. Stein selon la glose hellénique imaginaire. La leçon suggérée par Heinemann est מכורה, « souche », et l'on serait en présence d'une glose dépendant des LXX, fort naturellement (*Werke*, VI, p. 15, n. 3). Quoi qu'il en soit, Philon n'était pas auteur à se restreindre, quand il avait le moyen d'exprimer en allégorie des doctrines helléniques aussi importantes que la réminiscence considérée comme retour aux origines (Éphraïm et Machir), ou le mérite dans les biens extérieurs : il cite tout ce qu'il rencontre ὡς Ἑβραῖοι... ὡς δὲ Ἕλληνες. Certes, on ne verra en définitive s'affirmer autre chose qu'une érudition acquise, inconstante dans ses données, sans principe de linguistique élémentaire, capable de rapprocher φείδεσθαι de Pischon (grec Pheison) et φῶς de Potiphar. Faut-il dire pourtant qu'il n'existe pas de Midrash là où la *Hagada* épisodique n'intervient pas? Bien plutôt les aberrations sont un hommage un peu indifférent au Midrash hagadique. En face de ces faits, d'autres sont non moins notables : la critique textuelle devra renoncer plus d'une fois à rejoindre la citation de base selon les LXX, impossible à discerner parmi des corrections divergentes, et sera alors portée irrésistiblement vers un grec plus proche de l'hébreu, par la lecture de la citation comme par tout son contexte (par ex., *De migr.*, 157, μοι τὰ δάκρυα).

4° *Les « onomastica »*. — Sur l'origine de l'onimasticon philonien, la transcription et la traduction des noms propres hébreux en étymologies morales, interprétations variables selon l'allégorie qui est en vue, la même incertitude demeure. Il semble que les *onomastica sacra* aient apporté à Philon l'essentiel de sa science biblique, et même la partie importante de sa tradition historique (Midrash hagadique, cf. Franz Wutz, *Onomastica sacra*, *passim* et *in fine*). Il y a, en

effet, toute chance qu'il ne soit pas l'auteur des étymologies allégoriques; toutefois, qu'il les ait trouvées à l'état de système organisé, hellénique ou alexandrin, n'est pas chose sûre. Il a pu s'enquérir de divers côtés (Démétrios, Eupolémos, Artapan). On a même admis comme une règle que la direction spécialement moralisante de l'onomastique soit due à la méthode essénienne (cf. A. Schröder, *De Philonis Alexandrini Vetere Testamento*, Gryphiae, Abel, 1907, p. 36-39). Le Midrash philonien ne va donc pas sans étude personnelle.

On aura intérêt à rapprocher la méthode de Philon de celle d'Origène, décrite jadis par P. D. Huet, *Origeniana, P. G.*, XVII, et traditionnelle selon G. Bardy, *Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène*, dans *Rev. Bibl.*, 1925, n° 2, p. 217, 220 et 239. Chez l'un et l'autre, la multiplicité des étymologies fournies pour un seul nom est un moyen de sauvegarder l'hébraïsme de l'explication. Le terme interprétatif ἑρμηνεύεται indique simplement une tradition souvent hellénique, à laquelle on ne s'attache pas nécessairement; l'expression d'équivalence, ἴσον τῷ est propre à une transposition littérale, targumique, tandis que l'apposition sans autre formule suggère le symbolisme supérieur du Midrash (tradition platonicienne ou essénienne). Le compendium de ces diverses voies d'accès semble déjà constituer un répertoire organisé au temps de Philon. Il est à remarquer que dans les deux auteurs la pléthore d'interprétations est en charge aux mêmes vocables : par ex., Ésaü (*scelus, terrenus, factura dictus, Contra Cels.*, v, 45, Koetschau, II, p. 49-50; cf. H. de Lubac, *Hom. in Ex.*, 1947, v, 1), ou bien Éden équivalent de « jouissance » (τρυφή) ou déclaré « sagesse de Dieu » (rapproché par G. Bardy de *Leg. Alleg.*, I, 14, 45; cf. *Werke*, p. 31, n. 2 avec l'indication de Prov., VIII, 30; p. 38, n. 3, et p. 64; *De somn.*, II, 242). En ce cas, l' « Essénisme » sera responsable, outre sa spécialité, de tout un répertoire... qui ne serait autre que les *praeclara monumenta* signalés par S. Jérôme (*Lib. de nomin. hebraïcis*, praef.) grâce auxquels le célèbre catéchiste sut « compléter ce que Philon avait omis » (cf. H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris, 1950, p. 160, n. 118-121), « conception des Écritures sacrées qui emprunte ses couleurs à l'âge hellénistique et au milieu alexandrin ». Ajoutons que les littéralismes philoniens se retrouvent également chez Origène, par ex., Pheison, φείδεσθαι, Evilat, ἴλεως, comme s'ils représentaient aussi une école respectable (cf. *Le livre IV du « De Princ. » d'Origène*, thèse dactyl. de M. Harl, 1958, p. 126-127 et la bibliographie). Souvent l'onomasticon reste solidement spirituel, par ex., Énos, l' « espoir »; Noé, la « justice »; Isaac, la « joie », etc.

La transmutation du nom est considérée comme un privilège divin. Un adversaire de Philon (est-ce Apion ou plutôt Dosithéos?) a raillé ces allitérations, qui permettaient, en modifiant une seule lettre hébraïque, de passer du sens pur ou ordinaire au sens secondaire du symbolisme, du mode au type, pour emprunter la langue essénienne (*De mut.*, 77-79; *Werke*, VI, p. 124, n. 1 de W. Theiler, et p. 125) : ainsi Abram et Abraham (*ibid.*, 60-61; 66 sq.), la double étymologie de Lia (*ibid.*, 132 sq.; 254, n. 1 : לֹא ou לתה, « négation » ou « effort ») et de Thorah (*De somn.*, I, 48 et 58, avec le passage subtil de « senteur » à « exploration », ou encore « espace de Dieu »). Siegfried avait déjà étudié selon la spiritualité le nom de Rachel (*op. cit.*, p. 194) et de Sara (d'abord Sara « elle a évité », par prudence et opportunité, *De Migr.*, 126). Selon Philon, une vérité scripturaire ne doit pas être livrée à l'arbitraire de l'interprétation, et cela suffit comme garantie. Loin d'ignorer l'alphabet hébreu, Philon s'attarde volontiers à commenter le sémantisme original (*ibid.*, שָׂרָה) qu'il préfère ailleurs masquer, à moins que l'interprétation « Sarra-souveraine » ne soit due en fait à une interpolation savante (*De mut.*, 77-78; cf. l'éd. française, en préparation).

Certains traits grammaticaux dénotent une tradition judaïque pleinement vivante pour l'auteur hellénisant. Le pluriel בֶּן יָמִין, Benjamin, n'était valable qu'au temps de Philon; la périphrase étymologique du nom d'Osée, « lui fabriqué en parité », n'est vraiment possible, en forme et en sémantique, que selon l'araméen dit « chaldéen », חוּא שׁוה (cf. *De mut.*, 121; *Werke*, VI, p. 132, n. 3 : die Ableitung Philos ist dunkel). Non moins rabbinique est l'étymologie de Jésus, « salut du Seigneur » (*ibid.*). Plus savante est la morphologie philonienne d'Arphaxad, amplement et finement commentée, « il ébranle, il émeut la pitié », אַרְפַּכְשַׁד, et, nous semble-t-il, un second terme de la langue familière סַדְרָה, « en série ou en réciprocité », non moins « chaldéen » (*ibid.*, 189; *Werke*, VI, p. 146, n. 2 : talmudique). Le célèbre commentaire du nom de Sara, combinant « principe » et « souveraineté princière », non sans connaître le sens de prudence, et appuyé en somme sur la sémantique générale (שַׂר) conduit à la même conclusion : la méthode de Philon est sans asservissement, qu'il l'ait puisée en lui-même ou dans sa source immédiate, un targum contemporain largement pratiqué (*De mut.*, 77 sq.). C'est avec une discrétion presque instinctive que l'œuvre de Philon s'imprègne de sémitismes. Il explique Ex., XXII, 25-27, « Si tu prends en gage le manteau de ton prochain, tu le lui rendras avant le coucher du soleil », sur les thèmes du grec ῥύσιον, qui lui fournit évidemment les sens de gage, rançon libératrice, *De somn.*, I, 98-102. Mais, auparavant, une interrogation s'interpose. « Libération à quel avantage, dis-moi : pour procurer un vêtement meilleur? » Personne, en effet, n'est soumis à de telles nécessités tant que la terre a son rendement de la saison (cf. 96-97; *Werke*, p. 225, l. 15-18). Comment ne pas reconnaître ici les significations apparemment disparates de l'hébreu נעל « saisir » pour conserver une valeur, mais aussi comme seconde signification, en « chaldaïque » (pael syriaque?) « faire profusion » (de la part du débiteur qui se libère). Ainsi donc, avant la sémantique grecque du Targum, et avant son propre commentaire symboliste du Logos-vêture (λέγωμεν δέ ἡμεῖς, 102 sq.), les nuances hébraïco-araméennes de נעל sont chez Philon toutes irrésistiblement explicitées. On pourrait multiplier de tels exemples dans la structure de son œuvre biblique. Plus hébraïque est l'étymologie de Béséleel, בצל אל, nom de graphie douteuse, ὃς ἑρμηνευθείς ἐστιν ἐν σκιᾷ θεοῦ, *De somn.*, I, 206. Sur le mois lunaire, cf. *Werke*, III, p. 42, n. 1 de Cohen. Les deux étymologies de Lévi sont connues exactement (*De plant.*, 64; *Werke*, IV, p. 165, n. 2 et *De fuga*, 88) et combinées. La transcription retient le sens général et légaliste de עֵד, « témoignage » et aussi « décret » (ἐπιβολάς, Gen., IV, 15, dans *De post. Caïni*, 79; *Werke*, IV, p. 23, n. 2). Chaldaïsmes, rabbinismes, habitudes dialectales anciennes ou récentes, autant de faits linguistiques d'instinct sûr, qu'aucun *Onomasticon* ne pouvait intégralement communiquer.

Si forte est en cette matière l'obstination de certains lecteurs modernes qu'on a voulu imposer au

grec ἄρουρα le double sens de « labour » et « tamaris » (Gen., XXI, 33); alors que cette seconde interprétation est manifestement tirée de l'hébreu אֶשֶׁל (cf. *De mut.*, 190; *De plant.*, 73; *Quaest. in Gen.*, IV, 176 et 186). On a essayé, par une correction textuelle, de ramener à l'onomastique vulgaire le mot עֲנָה, dont le sens est rectifié par Philon avec soin et traduit par « réponse » et non par « humiliation » (cf. *De post.*, 62-63; *Werke*, IV, p. 19, n. 3). Parfois le grec est discrètement sollicité pour mieux rendre l'hébreu : par ex., *De agric.*, 95, « Ève », qui dans la langue de nos pères, signifie le « fait de vivre » (substantif verbal, חוה); *De post.*, 55, Pithom, au lieu du décalque grec πειθώ, est parfaitement traduit par « bouche insistante », פִּיתֹם; *De congressu*, 30, pour exprimer le sens pittoresque de בלע, le grec, πορευόμενον, équivalent acceptable, est précisé en διεξοδικῆς δυνάμεως. Dans *De confus.*, 44, Philon, comme on l'a noté avec surprise, ne cite pas les Septante mais le texte massorétique, pour présenter en Jérémie l'un des guides du prophétisme (Jer., XV, 10). Retenons enfin que Babylone évoque pour lui un vieux sémitisme, בבל, « cliquetis de voix », analogue au grec égéen (κρεμ) βαλιαστύς de *Hymn. Apoll.*, 162 (cf. *De gig.*, 66), qu'il retient ensemble le nom de la mouche, Beelzebub et les petits animaux (Ex., II, 23; R. Marcus, *Quaest.*, II, p. 63), et que l'explication de « Syria », μετέωρα, repose uniquement sur un hébreu personnel à Philon (cf. *De congr.*, 42; *Leg. alleg.*, III, 18). Les essais de conciliation entre les LXX et l'original ne sont pas très rares (cf. Lev., XVIII, 1-5) et l'on ne voit pas en quoi la définition de l'Esprit ne serait pas aussi valable dans la Massore que dans le grec (Ex., XXXI, 2-3), par ex., *De gig.*, 23 : le plérôme exprimé par l'hébreu définit fort bien la puissance spirituelle. En tous points, où il serait oiseux de citer maint jugement sommaire, la science de notre auteur dépasse dans une certaine mesure difficile à apprécier la reproduction obtuse d'un catalogue, et, pour tout dire, suppose une dialectologie générale plus ou moins spontanée. Sans chercher d'autre preuve que cette accumulation déjà impressionnante, on sera de plus en plus sensible aux faits significatifs.

R. Cadiou.

III. Les rapports de Philon avec le judaïsme palestinien et Josèphe. — Philon est un ἀνὴρ δίψυχος, partagé entre sa foi juive et l'hellénisme. Mais il est avant tout un apologète et son cœur demeure profondément juif, peut-être plus encore que celui de son contemporain, l'historien Flavius Josèphe. La douleur de ce dernier, par ex., à la vue de la chute de Jérusalem risquerait de paraître affectée et superficielle, comparée à celle de Philon et des Juifs alexandrins (*Leg. Gaj.*, 184-186). Mais Josèphe est aussi un apologète. Lui et Philon ont de la Loi une connaissance qui est une preuve manifeste de leur attachement profond à leur foi juive. Ce fut le mérite du distingué savant du XIX^e^ s., Bernhard Ritter, de souligner les différents points de contact qui existent entre la *Halacha*, d'une part, et Philon et Josèphe, d'autre part (*Philo und die Halacha, eine vergleichende Studie unter steter Berücksichtigung des Josephus*, Leipzig, 1879). Plus près de nous, Isaac Heinemann (*Philons griechische und jüdische Bildung*, Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze, 1^re^ éd., Breslau, 1932; 2^e^ éd. photoméc., Hildesheim, 1962) a cru bon d'insister à nouveau sur ce point. Au sujet de la loi du talion, par ex., Philon exige le maintien rigoureux de la Loi, à l'exemple des Sadducéens : τὰ ὅμοια κελεύων τοὺς ἁμαρτάνοντας ὑπομένειν οἷς ἔδρασαν (*Spec. Leg.*, III, 182), tandis que *Baba Kama*, 83*b*, prétend qu'on peut racheter les blessures corporelles à coup d'argent. Josèphe, lui, opte pour la solution intermédiaire : le coupable doit subir le même châtiment que celui qu'il a infligé, à moins que l'offensé soit prêt à accepter la peine en argent (*Ant.*, IV, 8, 35). Pour la peine capitale, la *Halacha* préconise indistinctement la mort par l'épée (*Sanh.*, 76*b*). Philon soutient, au contraire, que le meurtrier doit mourir de la même mort que sa victime, et qu'en plus il doit être pendu, parce qu'il est un blasphémateur (*Spec. Leg.*, III, 83-87; 150-152); ce dernier point, cependant, est bien conforme à *Sanh.*, 45*b*, et à Josèphe (*Ant.*, IV, 8, 6). Selon le droit matrimonial juif, celui qui épouse une femme qu'il sait stérile est digne de la plus sévère réprimande (*Spec. Leg.*, III, 34-36), ce qui est en parfaite harmonie avec la *Halacha* (cf. Ritter, *op. cit.*, p. 69); une divorcée n'a pas le droit, lors de sa séparation d'avec son second mari, de revenir au premier, et cela sous peine de mort (*Spec. Leg.*, III, 30-31). Philon renchérit ici sur la *Halacha* (*Jebamoth*, 11*b*) et Josèphe (*Ant.*, IV, 8, 23), lesquels n'exigent que le fouet. La sévérité du Juif alexandrin ne s'explique que par les mœurs dissolues de la grande capitale. Mais, comme la *Halacha* (cf. Maïmonide, *Hilcoth Issure Bia*, XII, 1) et Josèphe (*Ant.*, VIII, 7, 5), il interdit tout mariage avec un non-Israélite (*Spec. Leg.*, III, 29). Le cas d'accusation d'infidélité portée contre une femme devant les tribunaux de la ville sainte, sans qu'il y ait besoin d'une décision avec l'eau (*Spec. Leg.*, III, 52 sq.), ne se retrouve que dans *Sota*, 7*a*. Les prescriptions du cérémonial y sont les mêmes : 1. la tête de la femme doit être découverte (*Sota*, 9*a*); — 2. il ne doit être fait aucun usage d'encens (*Sota*, 15*a*); — 3. l'orge doit être employée, parce que c'est un aliment réservé aux animaux (*Sota*, 14*a*); — 4. et si la femme est reconnue coupable, elle doit être frappée aux hanches et au ventre (*Sota*, 9*a*). Ces quelques exemples illustrent bien la connaissance précise que Philon avait de la Loi. Cette connaissance, il aura pu l'acquérir auprès des membres du sanhédrin d'Alexandrie, cf. Josèphe, *B. J.*, VII, 10, 1; *Tosephta Ketuboth*, c. 3; *Succa Jerus.*, 55*a*; *Tosephta Succa*, c. 4; aussi Ritter, *op. cit.*, p. 15-16, mais c'est avant tout à une tradition orale qu'il en est redevable (*Spec. Leg.*, I, 8); aussi Eusèbe, *Prép. évang.*, VIII, 7, 6. Et ces mêmes exemples doivent aussi attirer l'attention de l'historien sur les rapports qui pourraient unir Josèphe et Philon. Le Juif palestinien a connu le Juif alexandrin (*Ant.*, XVIII, 8, 1); cf. C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments in sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet*, Iéna, 1875, p. 278. Mais les conditions de l'enseignement à l'époque nous interdiront toujours d'admettre des rapports trop étroits et des influences trop directes, cf. W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Gœttingue, 1915; G. Hölscher, art. *Josephus*, dans Pauly-Wissowa, IX, 1916, col. 1960. Le lien profond qui unit Philon et Josèphe est avant tout leur commun désir de défendre la foi et la morale juives. Aussi, mieux vaut-il s'en tenir à des rapprochements possibles. Il en va de même de Philon et des Esséniens, que le Juif alexandrin a certainement connus (cf. S. Jérôme, *Lettre* XXII à Eustochium, 35) mais indirectement, ainsi que nous le soulignerons plus bas. Sur tous ces parallèles possibles entre Philon, Josèphe et les Esséniens, voir la bibliographie récente de L. H. Feldman, *Studies in Judaica, Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962)*, New York, 1963.

La notion philonienne de Dieu est juive, et c'est grâce à l'influence combinée du stoïcisme et du platonisme que Philon peut maintenir dans son enseignement apologétique la théorie hébraïque fondamentale

de l'immanence et de la transcendance divines (*Vit. Mos.*, I, 210 sq.; *Mig. Abr.*, 176 sq.; *Leg. All.*, III, 4). Il en vient même parfois à parler de création (*Agric.*, 49 sq.). Pour Josèphe aussi, Dieu est saint, il est le commencement et la fin de toute chose (*C. Ap.*, II, 22), il est incomparable, puisqu'il n'est jamais devenu (*ibid.*), et il est supérieur à tout (*ibid.*), libre de toute propriété ou passion humaine (*Ant.*, VI, 7, 4; certains anthropomorphismes bibliques se rencontrent, toutefois, chez Josèphe, cf. *B. J.*, I, 19, 4). Ce Dieu n'est connu que par ses œuvres (*C. Ap.*, II, 16), mais il est partout (*Ant.*, IX, 4, 4). Ce qui donne une allure panthéiste à une pensée qui demeure fondamentalement juive.

Là où se séparent les deux apologètes, c'est sur le dualisme. Pour Josèphe, Dieu est la source du mal (*Ant.*, VIII, 8, 2), ce que Philon rejette énergiquement (*Fug.*, 70). Le Juif palestinien se tient éloigné de tout dualisme et se rapproche des enseignements traditionnels (*Ant.*, I, 1). Aussi, tout intermédiaire lui est-il étranger (*C. Ap.*, II, 22). La notion de Logos lui est inconnue. Il parle des anges à la manière juive traditionnelle. Sa théologie et sa cosmologie sont juives. Néanmoins, son anthropologie semble reposer sur le dualisme platonicien de l'âme et du corps (*C. Ap.*, II, 24; *B. J.*, III, 8, 4). Son eschatologie est également juive (*B. J.*, III, 8, 5), bien que parfois il prête aux Pharisiens une doctrine qui se rapprocherait de la métempsychose pythagoricienne (*Ant.*, XVIII, 1, 3; *B. J.*, II, 8, 14), mais cela est fait dans un but apologétique. Au contraire, c'est le dualisme qui domine la cosmologie, l'anthropologie et l'eschatologie philoniennes. La cosmologie du Juif alexandrin est platonicienne et basée sur l'opposition de Dieu et de la matière, à l'encontre de la cosmologie palestinienne. L'anthropologie et l'eschatologie palestiniennes sont à l'opposé d'une anthropologie platonicienne. Autrement, toute notion de résurrection est impossible, et il ne peut plus être question que d'immortalité, cf. P. Krüger, *Philo und Josephus als Apologeten des Judentums*. Inaugural Dissertation (*Promotions- und Habilitations-Ordnung der theologischen Fakultät der Universität Leipzig*, 11), Leipzig, 1906, p. 30 sq.

Si Philon est opposé théoriquement aux sacrifices et au culte, il n'en demeure pas moins ému au souvenir de Jérusalem et de ses fêtes religieuses (*Spec. Leg.*, I, 66 sq.), cf. Krüger, *op. cit.*, p. 24-31. Josèphe porte également un jugement analogue et aussi sévère sur le culte : Dieu n'a pas besoin de sacrifices, mais d'obéissance (*Ant.*, VI, 7, 4; *C. Ap.*, II, 22). Malgré cela, il décrit avec beaucoup de précision les vêtements sacerdotaux du grand prêtre et les splendeurs du Temple (*Ant.*, III, 7, 4 sq.; *C. Ap.*, II, 7).

L'exégèse philonienne est allégorique. Toutefois, le sens littéral n'en est pas exclu, particulièrement dans les textes de loi (*Migr. Abr.*, 89-90). Les deux sens doivent être traités comme étant intimement unis, un peu comme le sont l'âme et le corps *(ibid.)*. Cette exégèse allégorique, commune à Philon, à Aristobule et aux autres Juifs de la Diaspora alexandrine est née d'une profonde conviction qu'il ne saurait exister de contradiction entre la sagesse de la philosophie grecque et les enseignements divins de l'Écriture : οὐκ ἀγνοῶ μὲν οὖν, ὡς πάντ' εἰσὶ χρησμοί, ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται, χρησθέντες δι' αὐτοῦ (*Vit. Mos.*, II, 188). Philon se réclame de ce courant exégétique alexandrin qui reconnaît le ῥητόν et l'ἀλληγορία des Écritures. Il ne semble pas qu'il ait été influencé en ce domaine par les Thérapeutes, qu'il connaît, d'ailleurs, mal, cf. Heinemann, *op. cit.*, p. 516 sq.; Id., art. *Therapeutai*, dans Pauly-Wissowa, v-2, 1934, col. 2321-2346 (il n'aura aussi vraisemblablement connu les Esséniens que par l'intermédiaire de Nicolas de Damas, cf. Ben Zion Wacholder, *Nicolaus of Damascus* (University of California. Publications in History, 75), Berkeley-Los Angeles, 1962; J. Carmignac, dans *Revue de Qumrân*, 15 (1963), p. 465-466; G. Vermes, *The Etymology of « Essenes »*, *ibid.*, 7 (1960), p. 427-443; H. G. Schönfeld, *Zum Begriff « Therapeutai » bei Philo von Alexandrien*, *ibid.*, 10 (1961), p. 219-240; G. Vermes, *Essenes and Therapeutai*, *ibid.*, 12 (1962), p. 495-504; aussi A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte (Bibliothèque historique)*, Paris, 1959; A. Jaubert, *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne (Patristica Sorbonensia)*, Paris, 1963). De plus, l'allégorie est liée aux mystères grecs, et ses débuts remontent aux ouvrages orphiques et présocratiques; elle est essentiellement grecque. Philon se sert de cette méthode traditionnelle avec la plus grande liberté, et là où il fait quelque emprunt à la tradition, sans l'intégrer à son enseignement, il a soin de le mentionner. Le système qui se cache derrière cette méthode et qui en favorise un emploi et une présentation aussi libres qu'étonnants n'en conserve pas moins, en introduisant dans le texte biblique des éléments qui lui sont étrangers, une unité profonde. Mais, pareille exégèse allégorique est à l'antipode de l'exégèse palestinienne. Même si la *Haggada* étendait le sens des Écritures bien au-delà du sens littéral, et même si elle était beaucoup plus souvent livrée aux efforts personnels de chacun que soumise à des lois rigides, elle prétendait demeurer fidèle à la « lettre ». Pour Philon et les Stoïciens, l'exégèse allégorique est une θεραπεία μύθων. Josèphe admet, lui aussi, l'exégèse allégorique. Il interprète allégoriquement les Écritures là où Moïse fait de même (*Ant.*, *Prooem.*, 4). Comme Philon, il sait donner aux vêtements sacrés du grand prêtre un sens profond. Mais, même lorsqu'il commente, à l'exemple du Juif alexandrin, le sens allégorique des cérémonies du culte ou des lois sur les aliments (*Ant.*, XX, 10; I, 10, 5; III, 11, 2), il demeure encore attaché à l'histoire, et il n'essaie pas de transformer ou démythiser les différents grands moments qui ont marqué l'histoire du peuple élu en autant d'étapes psychologiques de l'histoire d'une âme; cf. Krüger, *op. cit.*, p. 40.

La polémique antipolythéiste de Philon (*Decal.*, 66 sq.) s'inspire évidemment du monothéisme juif, et elle ressemble à celle de Josèphe (*C. Ap.*, II, 33-35). Celui-ci est même plus sévère que le premier, lequel reconnaît aux héros et aux demi-dieux certains mérites (*Leg. Gaj.*, 74 sq.). Mais, pour l'un comme pour l'autre, ce sont les poètes, les sculpteurs, les orateurs et les peintres qui sont les vrais créateurs des fausses dévotions (*Gig.*, 58 sq.; *C. Ap.*, II, 35). Dans leur polémique respective, les deux apologètes se tiennent, cependant, bien en deçà de la virulence des attaques de l'apologétique juive palestinienne. Ils ne deviennent agressifs que lorsqu'ils y sont forcés. Ils sont d'ordinaire conciliants (*Spec. Leg.*, I, 36 sq.; 52-53). Josèphe reproche aux Juifs de Palestine leurs excès de doctrine et de langage. Il partage en cela les vues des Juifs de la Diaspora alexandrine : il faut que les hommes bons demeurent fidèles à leur religion et sachent respecter les doctrines et les mœurs religieuses étrangères (*C. Ap.*, II, 13); Moïse a interdit toute critique d'autres religions (*Ant.*, IV, 8, 10; *C. Ap.*, II, 33).

L'espérance messianique n'est pas non plus complètement absente de l'œuvre de Philon (*Vit. Mos.*, I, 285 sq.). Le Royaume messianique est avant tout un royaume moral ouvert aux autres religions (cf. Krüger, *op. cit.*, p. 47-48), et le rôle du Messie est atténué. L'œuvre de Josèphe contient, elle aussi, des allusions aux espérances messianiques juives, le

grec ἄρουρα le double sens de « labour » et « tamaris » (Gen., XXI, 33); alors que cette seconde interprétation est manifestement tirée de l'hébreu אֶשֶׁל (cf. *De mut.*, 190; *De plant.*, 73; *Quaest. in Gen.*, IV, 176 et 186). On a essayé, par une correction textuelle, de ramener à l'onomastique vulgaire le mot עֹנָה, dont le sens est rectifié par Philon avec soin et traduit par « réponse » et non par « humiliation » (cf. *De post.*, 62-63; *Werke*, IV, p. 19, n. 3). Parfois le grec est discrètement sollicité pour mieux rendre l'hébreu : par ex., *De agric.*, 95, « Ève », qui dans la langue de nos pères, signifie le « fait de vivre » (substantif verbal, חוה); *De post.*, 55, Pithom, au lieu du décalque grec πειθώ, est parfaitement traduit par « bouche insistante », פִּיתֹם; *De congressu*, 30, pour exprimer le sens pittoresque de בלע, le grec, πορευόμενον, équivalent acceptable, est précisé en διεξοδικῆς δυνάμεως. Dans *De confus.*, 44, Philon, comme on l'a noté avec surprise, ne cite pas les Septante mais le texte massorétique, pour présenter en Jérémie l'un des guides du prophétisme (Jer., XV, 10). Retenons enfin que Babylone évoque pour lui un vieux sémitisme, בבל, « cliquetis de voix », analogue au grec égéen (κρεμ) βαλιαστύς de *Hymn. Apoll.*, 162 (cf. *De gig.*, 66), qu'il retient ensemble le nom de la mouche, Beelzebub et les petits animaux (Ex., II, 23; R. Marcus, *Quaest.*, II, p. 63), et que l'explication de « Syria », μετέωρα, repose uniquement sur un hébreu personnel à Philon (cf. *De congr.*, 42; *Leg. alleg.*, III, 18). Les essais de conciliation entre les LXX et l'original ne sont pas très rares (cf. Lev., XVIII, 1-5) et l'on ne voit pas en quoi la définition de l'Esprit ne serait pas aussi valable dans la Massore que dans le grec (Ex., XXXI, 2-3), par ex., *De gig.*, 23 : le plérôme exprimé par l'hébreu définit fort bien la puissance spirituelle. En tous points, où il serait oiseux de citer maint jugement sommaire, la science de notre auteur dépasse dans une certaine mesure difficile à apprécier la reproduction obtuse d'un catalogue, et, pour tout dire, suppose une dialectologie générale plus ou moins spontanée. Sans chercher d'autre preuve que cette accumulation déjà impressionnante, on sera de plus en plus sensible aux faits significatifs.

R. Cadiou.

III. Les rapports de Philon avec le judaïsme palestinien et Josèphe. — Philon est un ἀνὴρ δίψυχος, partagé entre sa foi juive et l'hellénisme. Mais il est avant tout un apologète et son cœur demeure profondément juif, peut-être plus encore que celui de son contemporain, l'historien Flavius Josèphe. La douleur de ce dernier, par ex., à la vue de la chute de Jérusalem risquerait de paraître affectée et superficielle, comparée à celle de Philon et des Juifs alexandrins (*Leg. Gaj.*, 184-186). Mais Josèphe est aussi un apologète. Lui et Philon ont de la Loi une connaissance qui est une preuve manifeste de leur attachement profond à leur foi juive. Ce fut le mérite du distingué savant du XIX^e^ s., Bernhard Ritter, de souligner les différents points de contact qui existent entre la *Halacha*, d'une part, et Philon et Josèphe, d'autre part (*Philo und die Halacha, eine vergleichende Studie unter steter Berücksichtigung des Josephus*, Leipzig, 1879). Plus près de nous, Isaac Heinemann (*Philons griechische und jüdische Bildung*, Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze, 1^re^ éd., Breslau, 1932; 2^e^ éd. photoméc., Hildesheim, 1962) a cru bon d'insister à nouveau sur ce point. Au sujet de la loi du talion, par ex., Philon exige le maintien rigoureux de la Loi, à l'exemple des Sadducéens : τὰ ὅμοια κελεύων τοὺς ἁμαρτάνοντας ὑπομένειν οἷς ἔδρασαν (*Spec. Leg.*, III, 182), tandis que *Baba Kama*, 83*b*, prétend qu'on peut racheter les blessures corporelles à coup d'argent. Josèphe, lui, opte pour la solution intermédiaire : le coupable doit subir le même châtiment que celui qu'il a infligé, à moins que l'offensé soit prêt à accepter la peine en argent (*Ant.*, IV, 8, 35). Pour la peine capitale, la *Halacha* préconise indistinctement la mort par l'épée (*Sanh.*, 76*b*). Philon soutient, au contraire, que le meurtrier doit mourir de la même mort que sa victime, et qu'en plus il doit être pendu, parce qu'il est un blasphémateur (*Spec. Leg.*, III, 83-87; 150-152); ce dernier point, cependant, est bien conforme à *Sanh.*, 45*b*, et à Josèphe (*Ant.*, IV, 8, 6). Selon le droit matrimonial juif, celui qui épouse une femme qu'il sait stérile est digne de la plus sévère réprimande (*Spec. Leg.*, III, 34-36), ce qui est en parfaite harmonie avec la *Halacha* (cf. Ritter, *op. cit.*, p. 69); une divorcée n'a pas le droit, lors de sa séparation d'avec son second mari, de revenir au premier, et cela sous peine de mort (*Spec. Leg.*, III, 30-31). Philon renchérit ici sur la *Halacha* (*Jebamoth*, 11*b*) et Josèphe (*Ant.*, IV, 8, 23), lesquels n'exigent que le fouet. La sévérité du Juif alexandrin ne s'explique que par les mœurs dissolues de la grande capitale. Mais, comme la *Halacha* (cf. Maïmonide, *Hilcoth Issure Bia*, XII, 1) et Josèphe (*Ant.*, VIII, 7, 5), il interdit tout mariage avec un non-Israélite (*Spec. Leg.*, III, 29). Le cas d'accusation d'infidélité portée contre une femme devant les tribunaux de la ville sainte, sans qu'il y ait besoin d'une décision avec l'eau (*Spec. Leg.*, III, 52 sq.), ne se retrouve que dans *Sota*, 7*a*. Les prescriptions du cérémonial y sont les mêmes : 1. la tête de la femme doit être découverte (*Sota*, 9*a*); — 2. il ne doit être fait aucun usage d'encens (*Sota*, 15*a*); — 3. l'orge doit être employée, parce que c'est un aliment réservé aux animaux (*Sota*, 14*a*); — 4. et si la femme est reconnue coupable, elle doit être frappée aux hanches et au ventre (*Sota*, 9*a*). Ces quelques exemples illustrent bien la connaissance précise que Philon avait de la Loi. Cette connaissance, il aura pu l'acquérir auprès des membres du sanhédrin d'Alexandrie, cf. Josèphe, *B. J.*, VII, 10, 1; *Tosephta Ketuboth*, c. 3; *Succa Jerus.*, 55*a*; *Tosephta Succa*, c. 4; aussi Ritter, *op. cit.*, p. 15-16, mais c'est avant tout à une tradition orale qu'il en est redevable (*Spec. Leg.*, I, 8); aussi Eusèbe, *Prép. évang.*, VIII, 7, 6. Et ces mêmes exemples doivent aussi attirer l'attention de l'historien sur les rapports qui pourraient unir Josèphe et Philon. Le Juif palestinien a connu le Juif alexandrin (*Ant.*, XVIII, 8, 1); cf. C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments in sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet*, Iéna, 1875, p. 278. Mais les conditions de l'enseignement à l'époque nous interdiront toujours d'admettre des rapports trop étroits et des influences trop directes, cf. W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Gœttingue, 1915; G. Hölscher, art. *Josephus*, dans Pauly-Wissowa, IX, 1916, col. 1960. Le lien profond qui unit Philon et Josèphe est avant tout leur commun désir de défendre la foi et la morale juives. Aussi, mieux vaut-il s'en tenir à des rapprochements possibles. Il en va de même de Philon et des Esséniens, que le Juif alexandrin a certainement connus (cf. S. Jérôme, *Lettre* XXII à Eustochium, 35) mais indirectement, ainsi que nous le soulignerons plus bas. Sur tous ces parallèles possibles entre Philon, Josèphe et les Esséniens, voir la bibliographie récente de L. H. Feldman, *Studies in Judaica, Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962)*, New York, 1963.

La notion philonienne de Dieu est juive, et c'est grâce à l'influence combinée du stoïcisme et du platonisme que Philon peut maintenir dans son enseignement apologétique la théorie hébraïque fondamentale

de l'immanence et de la transcendance divines (*Vit. Mos.*, I, 210 sq.; *Mig. Abr.*, 176 sq.; *Leg. All.*, III, 4). Il en vient même parfois à parler de création (*Agric.*, 49 sq.). Pour Josèphe aussi, Dieu est saint, il est le commencement et la fin de toute chose (*C. Ap.*, II, 22), il est incomparable, puisqu'il n'est jamais devenu (*ibid.*), et il est supérieur à tout (*ibid.*), libre de toute propriété ou passion humaine (*Ant.*, VI, 7, 4; certains anthropomorphismes bibliques se rencontrent, toutefois, chez Josèphe, cf. *B. J.*, I, 19, 4). Ce Dieu n'est connu que par ses œuvres (*C. Ap.*, II, 16), mais il est partout (*Ant.*, IX, 4, 4). Ce qui donne une allure panthéiste à une pensée qui demeure fondamentalement juive.

Là où se séparent les deux apologètes, c'est sur le dualisme. Pour Josèphe, Dieu est la source du mal (*Ant.*, VIII, 8, 2), ce que Philon rejette énergiquement (*Fug.*, 70). Le Juif palestinien se tient éloigné de tout dualisme et se rapproche des enseignements traditionnels (*Ant.*, I, 1). Aussi, tout intermédiaire lui est-il étranger (*C. Ap.*, II, 22). La notion de Logos lui est inconnue. Il parle des anges à la manière juive traditionnelle. Sa théologie et sa cosmologie sont juives. Néanmoins, son anthropologie semble reposer sur le dualisme platonicien de l'âme et du corps (*C. Ap.*, II, 24; *B. J.*, III, 8, 4). Son eschatologie est également juive (*B. J.*, III, 8, 5), bien que parfois il prête aux Pharisiens une doctrine qui se rapprocherait de la métempsychose pythagoricienne (*Ant.*, XVIII, 1, 3; *B. J.*, II, 8, 14), mais cela est fait dans un but apologétique. Au contraire, c'est le dualisme qui domine la cosmologie, l'anthropologie et l'eschatologie philoniennes. La cosmologie du Juif alexandrin est platonicienne et basée sur l'opposition de Dieu et de la matière, à l'encontre de la cosmologie palestinienne. L'anthropologie et l'eschatologie palestiniennes sont à l'opposé d'une anthropologie platonicienne. Autrement, toute notion de résurrection est impossible, et il ne peut plus être question que d'immortalité, cf. P. Krüger, *Philo und Josephus als Apologeten des Judentums*. Inaugural Dissertation (*Promotions- und Habilitations-Ordnung der theologischen Fakultät der Universität Leipzig*, 11), Leipzig, 1906, p. 30 sq.

Si Philon est opposé théoriquement aux sacrifices et au culte, il n'en demeure pas moins ému au souvenir de Jérusalem et de ses fêtes religieuses (*Spec. Leg.*, I, 66 sq.), cf. Krüger, *op. cit.*, p. 24-31. Josèphe porte également un jugement analogue et aussi sévère sur le culte : Dieu n'a pas besoin de sacrifices, mais d'obéissance (*Ant.*, VI, 7, 4; *C. Ap.*, II, 22). Malgré cela, il décrit avec beaucoup de précision les vêtements sacerdotaux du grand prêtre et les splendeurs du Temple (*Ant.*, III, 7, 4 sq.; *C. Ap.*, II, 7).

L'exégèse philonienne est allégorique. Toutefois, le sens littéral n'en est pas exclu, particulièrement dans les textes de loi (*Migr. Abr.*, 89-90). Les deux sens doivent être traités comme étant intimement unis, un peu comme le sont l'âme et le corps *(ibid.)*. Cette exégèse allégorique, commune à Philon, à Aristobule et aux autres Juifs de la Diaspora alexandrine est née d'une profonde conviction qu'il ne saurait exister de contradiction entre la sagesse de la philosophie grecque et les enseignements divins de l'Écriture : οὐκ ἀγνοῶ μὲν οὖν, ὡς πάντ' εἰσὶ χρησμοί, ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται, χρησθέντες δι' αὐτοῦ (*Vit. Mos.*, II, 188). Philon se réclame de ce courant exégétique alexandrin qui reconnaît le ῥητόν et l'ἀλληγορία des Écritures. Il ne semble pas qu'il ait été influencé en ce domaine par les Thérapeutes, qu'il connaît, d'ailleurs, mal, cf. Heinemann, *op. cit.*, p. 516 sq.; Id., art. *Therapeutai*, dans Pauly-Wissowa, v-2, 1934, col. 2321-2346 (il n'aura aussi vraisemblablement connu les Ésséniens que par l'intermédiaire de Nicolas de Damas, cf. Ben Zion Wacholder, *Nicolaus of Damascus* (University of California. Publications in History, 75), Berkeley-Los Angeles, 1962; J. Carmignac, dans *Revue de Qumrân*, 15 (1963), p. 465-466; G. Vermes, *The Etymology of « Essenes »*, *ibid.*, 7 (1960), p. 427-443; H. G. Schönfeld, *Zum Begriff « Therapeutai » bei Philo von Alexandrien*, *ibid.*, 10 (1961), p. 219-240; G. Vermes, *Essenes and Therapeutai*, *ibid.*, 12 (1962), p. 495-504; aussi A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte (Bibliothèque historique)*, Paris, 1959; A. Jaubert, *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (*Patristica Sorbonensia*), Paris, 1963). De plus, l'allégorie est liée aux mystères grecs, et ses débuts remontent aux ouvrages orphiques et présocratiques; elle est essentiellement grecque. Philon se sert de cette méthode traditionnelle avec la plus grande liberté, et là où il fait quelque emprunt à la tradition, sans l'intégrer à son enseignement, il a soin de le mentionner. Le système qui se cache derrière cette méthode et qui en favorise un emploi et une présentation aussi libres qu'étonnants n'en conserve pas moins, en introduisant dans le texte biblique des éléments qui lui sont étrangers, une unité profonde. Mais, pareille exégèse allégorique est à l'antipode de l'exégèse palestinienne. Même si la *Haggada* étendait le sens des Écritures bien au-delà du sens littéral, et même si elle était beaucoup plus souvent livrée aux efforts personnels de chacun que soumise à des lois rigides, elle prétendait demeurer fidèle à la « lettre ». Pour Philon et les Stoïciens, l'exégèse allégorique est une θεραπεία μύθων. Josèphe admet, lui aussi, l'exégèse allégorique. Il interprète allégoriquement les Écritures là où Moïse fait de même (*Ant.*, *Prooem.*, 4). Comme Philon, il sait donner aux vêtements sacrés du grand prêtre un sens profond. Mais, même lorsqu'il commente, à l'exemple du Juif alexandrin, le sens allégorique des cérémonies du culte ou des lois sur les aliments (*Ant.*, XX, 10; I, 10, 5; III, 11, 2), il demeure encore attaché à l'histoire, et il n'essaie pas de transformer ou démythiser les différents grands moments qui ont marqué l'histoire du peuple élu en autant d'étapes psychologiques de l'histoire d'une âme; cf. Krüger, *op. cit.*, p. 40.

La polémique antipolythéiste de Philon (*Decal.*, 66 sq.) s'inspire évidemment du monothéisme juif, et elle ressemble à celle de Josèphe (*C. Ap.*, II, 33-35). Celui-ci est même plus sévère que le premier, lequel reconnaît aux héros et aux demi-dieux certains mérites (*Leg. Gaj.*, 74 sq.). Mais, pour l'un comme pour l'autre, ce sont les poètes, les sculpteurs, les orateurs et les peintres qui sont les vrais créateurs des fausses dévotions (*Gig.*, 58 sq.; *C. Ap.*, II, 35). Dans leur polémique respective, les deux apologètes se tiennent, cependant, bien en deçà de la virulence des attaques de l'apologétique juive palestinienne. Ils ne deviennent agressifs que lorsqu'ils y sont forcés. Ils sont d'ordinaire conciliants (*Spec. Leg.*, I, 36 sq.; 52-53). Josèphe reproche aux Juifs de Palestine leurs excès de doctrine et de langage. Il partage en cela les vues des Juifs de la Diaspora alexandrine : il faut que les hommes bons demeurent fidèles à leur religion et sachent respecter les doctrines et les mœurs religieuses étrangères (*C. Ap.*, II, 13); Moïse a interdit toute critique d'autres religions (*Ant.*, IV, 8, 10; *C. Ap.*, II, 33).

L'espérance messianique n'est pas non plus complètement absente de l'œuvre de Philon (*Vit. Mos.*, I, 285 sq.). Le Royaume messianique est avant tout un royaume moral ouvert aux autres religions (cf. Krüger, *op. cit.*, p. 47-48), et le rôle du Messie est atténué. L'œuvre de Josèphe contient, elle aussi, des allusions aux espérances messianiques juives, le

peuple élu ne disparaîtra pas, la destruction de la ville sainte doit l'inviter plutôt à la réflexion (*Ant.*, xx, 8, 5). L'historien implore aussi pour Jérusalem des jours meilleurs et plus heureux (*B. J.*, v, 1, 3). Chez lui, comme chez Philon, le rôle du Messie est minimisé.

Défenseurs de la foi juive, Philon et Josèphe le sont aussi de la morale juive. Les critiques que les païens adressaient aux Juifs portaient surtout sur leur haine des hommes et leur isolationisme. La réponse de Philon ne tarde pas à se faire entendre. La présence de prosélytes au sein des communautés juives prouve bien que les Juifs ne sont pas aussi intraitables qu'on le prétend (*Leg. Gaj.*, 210-211; *Vit. Mos.*, II, 17 sq.). Le Juif alexandrin souligne avec fierté la douceur de la Loi à l'égard de la création tout entière (*Virt.*, 76 sq.), cf. Eusèbe, *Prép. évang.*, VIII, 7. Cette réponse de Philon aux attaques païennes est dans la ligne du prosélytisme alexandrin (cf. *Lettre d'Aristée*, 225). Josèphe soutient de même que c'est l'amour de l'humanité qui est la caractéristique fondamentale de l'éthique juive (*Ant.*, XVI, 6, 8; *C. Ap.*, II, 14. 28. 29; *Ant.*, II, 6, 1; VIII, 4, 3), et la preuve manifeste en est encore la présence des prosélytes dans les communautés juives (*C. Ap.*, II, 28. 36). La description que Philon et Josèphe donnent de la Loi correspond sans doute à l'idée que l'on s'en faisait dans les milieux alexandrins, car, de fait, le droit des prosélytes n'a jamais été tout à fait égal à celui des Juifs eux-mêmes, et certains rites, le Sabbat entre autres, étaient bel et bien des signes d'isolationisme. Philon essaie de justifier le Sabbat dans une explication allégorique (*Op. mund.*, 89 sq.), et il en fait de même pour la circoncision (*Spec. Leg.*, I, 3 sq.). Le procédé est dans la manière alexandrine, cf. Eusèbe, *Prép. évang.*, XIII, 12; *Lettre d'Aristée*, 128 sq. Quant aux lois sur les aliments, Philon, comme Josèphe, montre leur valeur sanitaire et morale (*Spec. Leg.*, IV, 100 sq.; *Ant.*, XX, 12; I, 10, 5; III, 11, 2). Le Juif palestinien défend la circoncision, en montrant aussi qu'elle existe déjà chez les Égyptiens (*C. Ap.*, II, 13).

La démonstration de la supériorité et de l'ancienneté de la Loi est peut-être la meilleure réponse de Philon et de Josèphe aux critiques païennes. Bien avant Moïse, les Patriarches enseignaient la Loi (*Abr.*, 1; *Decal.*, 1). Il y a une loi juive pour chaque vertu (*Spec. Leg.*, III, 110 sq.; IV, 133 sq.; *Leg. Gaj.*, 31; *Vit. Mos.*, II, 217 sq.), cf. Eusèbe, *Prép. évang.*, VIII, 11. Il va sans dire que cette morale présentée par Philon au monde païen est celle que les Alexandrins avaient adaptée à la mentalité du monde grec et à celle de toute une humanité. C'est d'ailleurs celle de la littérature sapientielle. Mais, même si la morale de Philon est peut-être encore plus grecque que celle de la plupart de ses contemporains alexandrins, elle garde au fond d'elle-même la profonde caractéristique de toute éthique juive, c.-à-d. la présence en elle de son législateur, Dieu, le seul capable de délivrer l'humanité entière des liens de la sensualité (*Conf. Ling.*, 93). Cette douceur de Philon pourrait nous surprendre, après ce que nous avons lu de lui plus haut. Les arguments de Josèphe ressemblent un peu à ceux de Philon. La supériorité de la Loi tient à son ancienneté (*C. Ap.*, II, 15), elle n'a jamais changé (*ibid.*, II, 22. 38), elle n'a besoin ni d'altérations ni d'enrichissements (*ibid.*, II, 20). Pythagore lui doit son éthique philosophique (*ibid.*, I, 22).

Apologètes, Philon et Josèphe ont cependant de l'histoire une notion toute différente. C'est le seul trait qui les sépare vraiment dans leur exposé de la foi juive, mais, ironie de l'histoire! c'est aussi ce trait qui relie Philon au judaïsme palestinien et Josèphe au judaïsme alexandrin. Philon n'a, en effet, aucun intérêt pour ce qui est historique; aussi transforme-t-il l'histoire de son peuple en une psychologie (*Abr.*, 52 sq.). Il diffère en cela du milieu alexandrin pour se rapprocher du judaïsme palestinien qui, lui non plus, n'a ni peu ni prou d'intérêt pour les choses de l'histoire, la connaissance et l'interprétation de la Loi étant sa seule et unique préoccupation (cf. Jos., *Ant.*, XX, 12). C'est surtout dans ses *Antiquités* et son *Contre Apion* que Josèphe s'évertue à défendre l'histoire de son peuple. Il insiste sur l'ancienneté de celle-ci (*C. Ap.*, I, 2. 3. 4), qui est plus grande que celle des Grecs. Les critiques et les attaques de ces derniers contre la Loi se contredisent. Seul, un Juif peut vraiment comprendre l'histoire d'Israël (*ibid.*, I, 3. 5. 6. 7). Josèphe dépend ici du milieu alexandrin et de ses représentants, Eupolémus, Démétrius, Artapanus (cf. Krüger, *op. cit.*, p. 72 sq.).

Apologètes, Philon et Josèphe le demeurent dans leur exposé de la morale juive. Rarement laissent-ils entrevoir les grands principes fondamentaux sur lesquels repose leur prosélytisme. S'ils atténuent les exigences de la Loi au point de n'en retenir que quelques prescriptions, comme celles du Sabbat ou des aliments, ils ne perdent jamais de vue leur foi en Dieu, le Dieu d'Israël. Et c'est sans doute cela qui assure sa survie à un auteur comme Philon, particulièrement à l'époque de syncrétisme où il vivait. On peut lui reprocher parfois un manque d'originalité; il sait cependant se tenir au-dessus des images, et il se propose sans cesse un objet de recherche consistant, l'intelligence de la parole du Dieu vivant. Du coup, il se soustrait au véritable syncrétisme que les documents gnostiques, entre autres, nous ont appris à mieux connaître.

En effet, il y a certainement un rapprochement ou des rapprochements à établir entre la gnose, en tant que connaissance et recherche du « moi » et de l' « en-soi » (*Évangile de Vérité*, p. 22, 3-19; *Évangile selon Thomas*, log. 3. 111; *Ginzā* de gauche, III, 4, p. 513, 5-10, éd. Lidzbarski; les textes manichéens de Tourfân et F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan*, Chinesisch-Turkistan, II [Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften], 1904, p. 29; F. C. Andreas, W. B. Henning, *Mitteliranische Manichäica aus Chinesisch-Turkestan*, III [Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften], 1934, p. 877; le *Chant de la Perle*, etc.) et Philon (*Migr. Abr.*, 184-195; *Mut. Nom.*, 66-76; *Somn.*, I, 52-60). Il existe, cependant, entre la connaissance philonienne du « moi » et celle de la gnose une différence fondamentale qui est précisément celle qui sépare les diverses littératures imprégnées des doctrines bibliques et les élucubrations gnostiques. Dans les premières, c'est le monothéisme biblique et le « moi », en tant que créature, qui tiennent tout ensemble et rendent comme homogènes les éléments épars empruntés à des structures philosophiques aussi différentes que le platonisme, le stoïcisme, etc. Les secondes, c.-à-d. les élucubrations gnostiques, emploient sans doute ces divers éléments pour les faire servir à un certain monothéisme, mais elles essaient de les adapter les uns aux autres et de faire de la connaissance platonicienne du « moi » (*Al.*, 133 *b*, *d*) un moyen d'accès au Dieu transcendant des Stoïciens, drapé dans son ataraxie. D'où inutilité d'une pareille technique, vouée inévitablement, comme doctrine de salut, à un effritement et à une faillite. Le syncrétisme de la gnose, loin d'être une synthèse, fut une dégénérescence des plus hautes pensées, qui n'avaient été jusque-là que le bien propre des Écoles et des Académies.

Jacques É. MÉNARD.

IV. Philon et les « disciples de Moïse ». — Philon s'est essentiellement attaché à commenter la Loi de Moïse. A côté de ses innombrables références au Pentateuque, il ne cite qu'une fois Josué, une fois le Livre des Juges, neuf fois le Livre des Rois, une fois Job, dix-sept fois les Psaumes, quatre fois les Proverbes, deux fois Osée, une fois Zacharie, deux fois Isaïe, trois fois Jérémie. A cela il faut ajouter les simples allusions : six aux Rois, une aux Psaumes, une aux Proverbes, deux à Isaïe, deux à Ézéchiel.

Quant à l'usage que Philon fait de ces citations, il est des plus décevants. Jamais il ne cherche à comprendre un psaume dans son ensemble; jamais il ne dégage la pensée et l'enseignement d'un prophète. Le verset qu'il retient est toujours détaché de son contexte et souvent interprété à contresens, ou dépouillé de sa portée véritable. Dans la plupart des cas, il s'agit d'une simple question de mots. Ainsi, Ps., xxxvi, 4 : « Fais tes délices du Seigneur » est rapporté deux fois (*Plant.*, 39 et *Somn.*, ii, 242) pour soutenir le commentaire spirituel du mot Éden : « il appelle Éden la Sagesse de l'Être... parce que... la Sagesse fait ses délices de Dieu et Dieu celles de la Sagesse... » *(Somn., loc. cit.)*. On peut s'étonner que Philon n'orchestre pas ce thème, qui lui est cher, par les nombreux textes sapientiaux où il est également exposé (par ex., Prov., viii, 30-31; Sap. i, 6; Eccli., iv, 12). Ps., xli, 4 : « Les larmes, nuit et jour, sont devenues mon pain » sert (*Migr.*, 157) à confirmer la doctrine philonienne de la joie : il s'agirait de larmes de joie, qui traduisent le « rire » intérieur, dans le sens où Homère a dit δακρυόεν γελάσασα (*Il.*, vi, 484); ne faut-il pas s'étonner de voir le poète profane et le chantre sacré jouer le même rôle dans cette méditation, et, plus encore, de trouver la signification du psaume (qui parle des larmes de l'attente et du souvenir : attente de Dieu, souvenir du temps où « je m'avançais vers la maison de Dieu, au milieu des cris de joie... ») altérée et infléchie dans le sens du vers homérique? Encore plus caractéristique est le recours au Ps., xciii, 9, « Celui qui implante les oreilles... » uniquement pour justifier le commentaire allégorique de *Plant.*, 28, 29, où Philon montre « comment Dieu, dans sa sagesse, créait également les arbres en l'homme, monde en raccourci », et plantait dans le corps les organes des sens. Cet examen pourrait s'étendre à toutes les citations énumérées et le résultat serait le même.

Autre question : plusieurs versets des psaumes ou des prophètes, non plus isolés, mais pris dans leur contexte, pourraient illustrer des idées que Philon a cherché constamment à mettre en lumière dans son commentaire. Par exemple, Ps., lxxvii, 49, est cité à cause de l'expression d' « anges mauvais » qu'il renferme, et qui est interprétée dans le sens d'esprits qui usurpent le nom d'ange et qui s'unissent aux filles des hommes que sont les sensations (*Gig.*, 17, commentaire de Gen., vi, 2). C'est un contresens fantaisiste sur un texte où sont évoquées les plaies d'Égypte. Or ce psaume, pris dans sa totalité, illustrerait très bien une pensée fondamentale de Philon qu'on trouve dans *Poster.*, 89 sq., sur le sens de l'enseignement des pères et des anciens, et sur la valeur de l'élection d'Israël : « Je publierai les mystères des temps anciens (℣. 2)... ce que nos pères nous ont raconté... (℣. 3). Il a mis une règle en Jacob; il a établi une loi en Israël, qu'il a enjoint à nos pères d'apprendre à leurs enfants (℣. 5) ». Philon pense justement qu'Israël, l'homme ou le peuple qui voit Dieu, est la vertu générique et génératrice, lot particulier de Dieu; ainsi l'homme, ou le peuple qui reçoit la Loi, participe-t-il intimement à cette vertu en Dieu, et devient-il vraiment homme ou peuple de Dieu. Malgré cela, ce psaume est négligé dans son ensemble, et le peu qui en est cité l'est vraiment hors de propos. Pourquoi cela? Pourquoi Philon ne se refère-t-il qu'une fois à Zacharie (vi, 12) pour l'exégèse du mot « Levant » (ἀνατολή des LXX; « Germe » = *ṣĕmāḥ* de l'hébreu) et sans en apercevoir le sens messianique, alors que ce prophète lui offrait un riche symbolisme qui aurait dû l'intéresser comme allégoriste? Pourquoi ne s'appuie-t-il pas sur Isaïe, Jérémie ou Ézéchiel, partout où il donne un sens spirituel aux actes du culte et à la matière de la Loi? Ainsi commentant Ex., xxvii, 1; xxx, 8, Philon écrit (*Spec.*, i, 275) : « Il est par là manifeste que Dieu estime la moindre parcelle d'encens offerte par un homme pieux, d'un plus grand prix que des milliers de bêtes qu'on sacrifierait sans être parfaitement moral. Autant, me semble-t-il, l'or surpasse en valeur la vulgaire pierraille et autant ce qui est caché à l'intérieur l'emporte sur ce qui est à l'extérieur, autant l'action de grâces qui s'exprime au moyen de parfums brûlés surpasse en valeur celle qui est rendue par l'offrande d'êtres de sang ». Comment, en écrivant cela, ne pense-t-il pas à Isaïe (i, 11, 17)? Quand il décrit (*Spec.*, ii, 46 sq.) les hommes qui dominent les passions grâce à l'éducation qu'ils ont reçue, et pour qui chaque jour de la vie est une fête; quand il ajoute : « Ceux-là constituent un petit nombre; ils sont un tison de sagesse qui couve sous la cendre de par les cités, afin que la vertu ne disparaisse pas de notre race en s'éteignant complètement », comment n'évoque-t-il pas Ézéchiel (vi, 8-10; xii, 16)? Que penser enfin de l'absence totale de références explicites aux livres sapientiaux (sauf quelques citations à portée limitée des Proverbes), alors qu'il existe entre eux et Philon une affinité incontestable de tendance et d'idées?

Il semble qu'il n'y ait à ces questions qu'une seule réponse : *pour Philon, l'essentiel du judaïsme est la Loi de Moïse;* tout ce que la Bible contient dépend étroitement d'elle. Aussi Philon désigne-t-il le Psalmiste comme l'un des disciples de Moïse (τῶν Μωυσέως γνωρίμων, *Confus.*, 39) ou son fidèle (θιασώτης, *Plant.*, 39) ou l'un de ses amis (τις τῶν Μωυσέως ἑταίρων, *Somn.*, ii, 245). Cette même expression est appliquée au prophète Zacharie (τῶν Μωυσέως ἑταίρων τινος λόγιον, *Confus.*, 62). A propos de Jérémie, Philon écrit (*Cher.*, 49) : « Moi, j'étais initié aux grands mystères de Moïse, l'ami de Dieu. Et pourtant quand je vis ensuite le prophète Jérémie et que je sus qu'il était initié et même digne hiérophante, je n'hésitai pas à être son disciple ». Il utilise, comme il le fait souvent, des termes empruntés à la langue des mystères grecs, mais sa pensée est claire. La Révélation, qui est au-dessus de toute spéculation philosophique, a été faite à Moïse. Sa signification profonde et véritable se transmet par des initiés, eux-mêmes inspirés, qui sont les prophètes. La science de cette Révélation ne peut s'étendre au-delà de l'enseignement de Moïse. Mais tel ou tel de ses disciples peut en avoir reçu une connaissance qui en pénètre plus à fond le mystère. C'est, nous semble-t-il, le sens qu'il faut donner à ce passage (*Cher.*, 48) : « Si vous rencontrez quelqu'un des initiés (τῶν τετελεσμένων), pressez-le obstinément... de peur qu'il ne vous cache quelque secret qu'il aurait connu plus récemment ». Philon s'inscrit lui-même parmi tous ces disciples de Moïse.

R. Arnaldez.

V. Moïse et la Loi. — Goodenough a insisté sur le caractère d'apologétique juive que présente la pensée de Philon : justifier la Loi aux yeux des Gentils, leur en montrer la valeur philosophique et morale, tout en la mettant au-dessus de toute

spéculation purement humaine, tel semble bien avoir été, en effet, le but du commentateur alexandrin de la Bible. Cette intention explique, en outre, la *portée universaliste de son judaïsme :* il n'avait, en ce sens, qu'à s'appuyer sur les tendances qui s'étaient fait jour particulièrement dans les milieux de la Diaspora. Mais, loin de voir l'universalisme comme le fruit d'un développement de la Révélation, Philon le situe aux origines : la législation de Moïse est fondée sur la loi même de l'univers; c'est ce qui est expliqué au début du commentaire de la création du monde : « Moïse... donne aux lois l'origine la plus belle et la plus auguste... Or cette origine... est tout à fait merveilleuse, car elle enveloppe la création du monde, par le fait que le monde est en accord avec la Loi et la Loi avec le monde, et que l'homme soumis à la Loi est par là-même citoyen du monde, puisqu'il conforme ses actions à la volonté de la nature, sur laquelle se règle aussi l'administration de l'univers » (*Opif.*, 2-3).

Ensuite la *Loi est incarnée* dans la vie et la conduite des patriarches : « Nous allons examiner en détail les lois plus universelles (καθολικωτέρους), qui peuvent être considérées comme des archétypes premiers. Ces lois sont les hommes qui ont vécu de façon irréprochable et conforme au bien, dont les vertus se trouvent avoir été inscrites dans les très saintes Écritures, non seulement à leur louange, mais en vue d'exhorter les lecteurs et de les amener à montrer un zèle semblable. Car les lois vivantes et raisonnables ont pris naissance sous la forme de ces hommes... Si bien qu'on peut dire à juste titre que les lois établies ne sont rien d'autre que le souvenir enregistré de la vie de ces Anciens, dont elles retracent en des histoires les gestes et les paroles » (*Abr.*, 3-5). Sans doute ici, les « lois plus universelles » s'opposent-elles aux lois spéciales (ἐπὶ μέρους). Mais les termes stoïciens (οἱ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι) et platoniciens (ἀρχετύπους) ne laissent aucun doute sur la portée universelle de cette conception de la Loi. C'était d'ailleurs un excellent procédé d'apologétique, que d'exposer ensuite les lois particulières, qui semblaient réservées au peuple juif, comme liées aux premières aussi étroitement que les images (ὡς ἂν εἰκόνων) à leurs modèles.

Néanmoins, entre les lois universelles vécues par les patriarches et les lois particulières, s'intercale la *législation écrite* qui expose les lois générales, ou mieux génériques, celles qui commandent les lois spéciales ou spécifiques et constituent le Décalogue. « Ayant fini d'exposer, dans les précédents traités, les vies des Sages selon Moïse, ces hommes que les saints Livres présentent comme les fondateurs éponymes de notre peuple et de la Loi non écrite, je vais, en suivant l'ordre, donner avec exactitude les principes des lois écrites... » (*Decal.* 1). A cela s'articule le dernier traité, le *De specialibus legibus :* « Les lois qui sont les germes de celles qui sont au niveau de l'espèce, et qu'on appelle Décalogue, ont été exposées avec exactitude dans le traité précédent. Il faut maintenant examiner les lois particulières (ἐν μέρει), conformément à la suite de l'Écriture » (*Spec.*, I, 1). Et tout aussitôt apparaît le souci majeur de Philon : celui de défendre les prescriptions de la Loi juive qui pouvaient paraître ridicules et inadmissibles aux païens. « Je commencerai par ce qui est objet de dérision pour beaucoup d'hommes. On se moque de la circoncision, pratique à laquelle d'autres peuples, eux aussi, ne sont pas peu attachés, en particulier les Égyptiens qui passent pour une race très riche en hommes, très ancienne, et très versée dans la sagesse » (*Spec.*, I, 1-2). Philon a tellement le sens de la valeur universelle de la Loi de Moïse, que pour défendre ses coreligionnaires, dans la *Legatio ad Caium* (193-194), il montre que la *politeia* des juifs sait subordonner les petits intérêts aux grands, et le bien particulier au bien commun; en quoi elle est plus universelle (καθολικωτέρα) que toute autre. Ainsi arrive-t-il à retourner la situation : ce qui semblait, par son contenu matériel, tout à fait propre aux Juifs, s'étend maintenant à tous les hommes, au-dessus du particularisme de la loi des cités païennes. On retrouve l'idée du « cosmopolitisme ». Les Juifs sont vraiment, grâce à leur loi, une nation de citoyens du monde. Ils sont le petit nombre qui, tel un tison sous la cendre, peut, en ne s'éteignant pas, conserver à travers les cités l'étincelle des vertus.

Mais ils doivent à la fois être fidèles aux commandements pris à la lettre, et comprendre, grâce à un enseignement approprié, leur *signification spirituelle.* La Loi de Moïse, dans son exacte application matérielle, garde une importance qu'il ne faut pas négliger, mais elle a, en même temps et inséparablement, une valeur bien plus haute, qui n'est accessible qu'à l'interprétation des sages initiés. Sans doute Philon pensait-il que l'œuvre des prophètes et des chantres inspirés consistait, pour leur temps, en de telles interprétations. Sans cesse le peuple juif a besoin qu'on lui rappelle le sens de sa vocation, de façon à l'arracher aux deux dangers opposés qui le menacent : tomber dans une pure observance des rites qui conduirait à un particularisme sans aucun souffle spirituel, ou s'évader dans une pure spiritualité qui ne tiendrait plus compte de la situation de l'homme. Néanmoins Philon, partisan de l'explication allégorique, a pourtant mis le plus grand soin à ne pas laisser négliger la lettre. « Certains, supposant que les lois prises à la lettre sont les symboles d'objets intelligibles, ont par trop raffiné sur ces symboles, et ont tranquillement négligé les commandements. Je leur reprocherais bien, quant à moi, leur laisser-aller. Il fallait se soucier de deux choses : et d'une recherche plus exacte des significations cachées et d'une observance irréprochable des commandements manifestes » (*Migr.*, 89). Car la Loi a par nature deux aspects, puisqu'elle est faite pour l'homme qui a un corps et une âme. Les Thérapeutes considéraient la Loi elle-même comme un être vivant : « le corps, c'est la prescription littérale; l'âme, c'est l'esprit invisible déposé dans les mots » (*Contempl.*, 78). On ne doit donc pas laisser de côté l'un des éléments de ce tout organique qu'est la Loi. D'ailleurs, l'homme, étant ce qu'il est, a besoin à la fois de ces deux éléments; c'est pourquoi Philon critique les purs allégoristes : « En fait, comme s'ils vivaient dans un désert, seuls et refermés sur eux-mêmes, comme s'ils étaient devenus des âmes sans corps... ils recherchent la vérité toute nue, elle-même pour eux-mêmes » (*Migr.*, 90). « C'est le fait d'une âme parfaite que de prendre sa part et de l'être et du paraître » (*ibid.*, 96).

De même que les « grands Mystères » ont été révélés par Dieu à Moïse, qui est par là au-dessus de tous les législateurs et de tous les sages, de même l'interprétation véritable de la Loi n'est possible que grâce à une *inspiration divine.* Les prophètes, les psalmistes furent inspirés. Mais tout homme qui s'applique à comprendre l'enseignement du Pentateuque doit aussi recevoir une aide et une lumière de Dieu, tout en restant le disciple de Moïse et des « initiés » qui ont transmis le sens caché de son message. Plus encore, pour Philon, tout acte vrai de la pensée est un acte soutenu et guidé par Dieu. « La faculté qui interprète (τὸ ἑρμηνεῦον) les choses de Dieu relève du genre prophétique qui met en jeu

la possession et le délire sous l'inspiration divine » (*Migr.*, 84). « L'intellect (νοῦς), en effet, n'atteindrait pas le but en visant aussi bien, s'il n'y avait un souffle divin qui guide sa marche vers la vérité même » (*Mos.*, II, 265). Il est aussi question du fidèle de Moïse « qui est saisi dans tout son esprit (ὅλον δὲ τὸν νοῦν), sous l'aiguillon de la possession divine » (*Plant.*, 39). A travers certains rêves, « notre esprit (νοῦς), dont le mouvement coïncide avec celui de l'esprit de l'univers, semble possédé et inspiré par Dieu, en sorte qu'il est capable de présumer et de prévoir l'avenir » (*Somn.*, I, 2). « Ce camp (la vie du corps), l'esprit (νοῦς) le quitte généralement lorsque, inspiré par Dieu, il se trouve en présence de l'être lui-même, dans la contemplation des idées incorporelles » (*Ebr.*, 99). Le rapport de l'homme à Dieu, dans la connaissance de la vérité, n'est pas seulement exprimé à propos du νοῦς, mais aussi à propos de la pensée (διάνοια), faculté intuitive qui contemple la vérité (*Opif.*, 46; *Gig.*, 17, etc.), qui la « voit » (ἀναβλέψασα, *Abr.*, 78), qui est comparée aux yeux et à la vision (*Sacrif.*, 78; *Mos.*, II, 52; cf. l'œil de la pensée : *Spec.*, III, 2; les yeux toujours éveillés de la pensée qui s'emparent de la contemplation du monde et de ce qu'il contient, *Spec.*, I, 49-50; *Poster.*, 167, etc.). La pensée est faite pour connaître les réalités invisibles et Dieu, non pas à partir du visible, dans une opération humaine, mais par une soumission directe à un ordre ontologique supérieur : « Le visible, en effet, parle et appelle à lui la vision; la voix appelle l'ouïe,... et en général le sensible, le sens; mais tout cela s'arrête, lorsque la pensée, sortie de la cité de l'âme, rattache à Dieu ses actes et ses réflexions » (*Leg.*, III, 44). Une pensée qui aime la contemplation est, pour Dieu, parmi tous les êtres, la demeure la plus sainte (*Somn.*, II, 251). Comme l'esprit (νοῦς), elle peut être possédée par une folie divine (*Somn.*, II, 2; cf. I, 2).

Néanmoins, Philon respecte la différence entre les *activités de la pensée* qui s'expriment encore par le langage (dont Aaron est la figure), et celles qui culminent en une pure vision ineffable (Moïse). C'est d'abord la différence entre la vision et l'audition (ce qui implique que la Loi, connue par la lecture et l'audition, doit être appréhendée, en sa réalité profonde, par une connaissance de vision) : « Mais quand la clarté *soudaine* (noter ce mot qui fait penser à une révélation en discontinuité avec l'activité humaine), celle de la Sagesse qui s'instruit d'elle-même, brille sur nous sans que nous nous y attendions et sans que nous l'espérions, quand cette Sagesse, en ouvrant l'œil fermé de l'âme, fait de nous, auditeurs que nous étions, des hommes qui contemplent la Science, parce qu'elle a introduit dans notre pensée la vision, la plus rapide des sensations, à la place de l'ouïe plus lente, alors il est vain d'exercer encore les oreilles par des mots » (*Sacrif.*, 78). « La parole est l'interprète de la pensée; elle est tournée vers les hommes; et la pensée devient pour la parole tout ce qui est tourné vers Dieu, c.-à-d. les thèmes de réflexion intérieure, dont Dieu seul est le gardien » (*Migr.* 81). Les types de Moïse et d'Aaron se situent chacun dans une région intermédiaire, sur la voie qui mène de l'homme misérable, plongé dans les apparences matérielles, à l'homme parfait qui se tient avec Dieu, de telle sorte que cette voie offre une continuité parfaite. Commentant Deut., v, 5, Lev., xvi, 17, et Num., xvi, 48, Philon détermine ces régions : l'une « à la limite de la nature inengendrée et de la périssable », l'autre entre les vivants « qui vivent avec sagesse », et les morts, « ceux qui mettent leur joie dans la folie » (*Somn.*, II, 232-236).

C'est pourquoi l'intellect peut se tourner vers les créatures et, dans la première de ses fonctions, les éclairer de la lumière qui lui est donnée par Dieu; mais il peut, dans sa fonction la plus haute, se tourner entièrement vers Dieu, et il devient l'intellect prophétique, au sens plein du mot, l'intellect du vrai sage et de l'ami de Dieu. Il doit alors, lui et sa pensée, se présenter nu et dépouillé : « Ne vois-tu pas qu'Abraham le sage, quand il s'est mis à mesurer tout selon Dieu, et à ne rien laisser aux êtres créés..., n'a qu'un désir : couper et brûler, pour s'en séparer, l'élément mortel, afin de vivre sur les hauteurs, l'esprit dépouillé, et de s'envoler vers Dieu? » (*Cher.*, 31). Alors la lumière propre à l'intellect humain disparaît devant la splendeur d'une lumière qui est celle de Dieu même. « Comme le soleil (qui fait pâlir les autres astres), l'intelligence, une fois éveillée, obscurcit les sensations, et en s'endormant les laisse briller » (*Leg.*, II, 30) : c'est la lumière intelligible qui brille sur les choses sensibles et fait disparaître leur faux éclat. Mais, en sens inverse, du côté des choses divines, « l'extase et la diversion de l'intelligence, c'est le sommeil de cette faculté; elle est en extase lorsqu'elle ne s'occupe plus des intelligibles qui la concernent, et, quand elle n'a plus cette activité, elle dort. Il est bien de dire : elle est en extase, c.-à-d. : elle est divertie, non de par elle-même, mais de par Dieu qui la jette dans la diversion, qui la lui apporte et la lui envoie » (*Leg.*, II, 31-32; cf. *Heres*, 257 : l'extase est le silence et le repos de l'intelligence). Moïse usant d'un symbole appelle notre intelligence soleil. « Car, ce qui est en nous pensée raisonnante (λογισμός) (c.-à-d. le νοῦς appliqué aux choses sensibles, cf. Aaron = λόγος, parole tournée vers les hommes) est, dans le monde, soleil : l'une et l'autre portent la lumière... Ainsi donc tant que notre intelligence brille en tournant tel un astre, et répand sur toute l'âme (lieu des sensations) comme une lumière de plein midi, nous sommes en nous-mêmes et ne sommes pas possédés par Dieu. Mais quand elle s'approche de son couchant, il est normal que tombent sur nous l'extase, la possession et la folie divines : quand brille la lumière divine, la lumière humaine se couche... C'est ce qui arrive habituellement à la race prophétique... » (*Heres*, 263-265).

Philon se pose donc essentiellement en disciple de Moïse. Comme les grands interprètes initiés (« prophètes », psalmistes, auteurs de livres sapientiaux), il dégage le *sens profond de la Loi*, car c'est elle, et elle seule, qui est apportée par l'unique Prophète, au sens plein du mot, Moïse. C'est elle qui est l'objet premier, fondamental et suffisant de la Révélation. En dehors de sa lettre, qu'il faut respecter, elle contient les règles de sa propre interprétation et conduit à l'enseignement destiné à ceux à qui on doit prêcher la Parole de vérité; elle contient aussi la clé qui ouvre la voie royale vers la vision des choses divines, pour ceux qui deviendront des hommes parfaits. La Loi s'adresse à l'être humain : elle lui révèle d'abord sa double nature, la valeur et les dangers de sa sensibilité qui peut être un double point de départ, soit vers une perte dans le pur sensible, la pure dispersion, soit vers une amélioration (βελτίωσις) et une totalisation de soi dans l'unité de l'être, au terme d'une ascension mystique au cours de laquelle se réalise l'homme parfait, l'homme de Dieu. La Loi, par les prescriptions matérielles de sa lettre, vient chercher l'homme dans la condition pénible de sa lutte contre les puissances de la nature sensible, puissances de dissolution; elle lui apprend, à ce niveau, ce qu'est cette condition, comment il faut s'en rendre maître, et elle lui en fournit les moyens. Puis elle lui apprend, par les symboles de son langage, comment, ayant évité le mal, il doit

trouver en lui les facultés de faire le bien et de devenir meilleur; c'est le cycle des études préparatoires qui se fait par un enseignement verbal; enfin elle lui apprend qu'il est destiné à devenir en lui-même bon, comme Dieu est bon; plein d'humanité, comme l'est Dieu; plein de justice, de fidélité, d'amour, en puisant toutes ces vertus en Dieu qui est la source de la Vertu. A ce niveau, la Loi révèle que l'homme est appelé à s'assimiler à Dieu : « De la race du Guide souverain auquel il est apparenté de près, du fait que le souffle divin se répand sur lui en abondance, il (le citoyen du monde = Adam) s'appliquait à dire et à faire tout ce qui pouvait être agréable au Père et Roi, le suivant pas à pas dans les voies que les vertus ouvrent comme de grandes routes, car il n'est permis d'aller de l'avant qu'aux âmes qui estiment que le terme est l'assimilation à Dieu qui les a engendrées (τὴν πρὸς τὸν γεννήσαντα θεὸν ἐξομοίωσιν) » (*Opif.*, 144; cf. *Decal.*, 73, 107; *Spec.*, IV, 188; *Virt.*, 8).

Ainsi, ni les prophètes, ni les psalmistes n'ont apporté quoi que ce soit de nouveau au message de Moïse. Ils n'ont fait que s'en inspirer et le pénétrer. Philon n'estime pas davantage enrichir la Loi dans le commentaire qu'il en fait. Il prétend tirer tout d'elle, et son sens caché, et les indices qui éveillent l'esprit à sa recherche, et la méthode qui permet de trouver intellectuellement ce sens, et la lumière qui doit conduire l'homme tout entier à se laisser transformer. L'intelligence de Philon, comme celle de tout homme, comme celle des initiés, ne peut s'avancer vers la Vérité, ne peut s'ouvrir à elle, que sous la motion de Dieu, selon sa Parole et dans sa Lumière. Or cette Parole et cette Lumière ne se trouvent que dans la Loi de Moïse.

Le rôle du vrai Commentateur est d'empêcher le texte sacré de se dégrader en de simples formules ritualisées, ou de se figer en images sans vie qui, telles quelles, sembleraient à bon droit ridicules ou même impies. Or justement, dans ce qui paraît tel à la lettre, on a le signe qu'il faut *découvrir un sens figuré plus caché*. Ainsi, à propos de la plantation du jardin d'Éden : « Puisse en effet la pensée humaine ne pas être envahie par une si grande impiété pour croire que Dieu travaille la terre et plante des jardins... Puisse une telle mythologie ne jamais nous venir même à l'esprit » (*Leg.*, I, 43). L'interprétation allégorique s'impose dans ce cas. On pourrait citer de nombreuses remarques de ce genre sur la lettre du texte biblique. Les disciples de Moïse doivent donc garder vivant, dans la plénitude de ses significations, le donné révélé dans la Loi. Mais, en second lieu, c'est le peuple élu qui, grâce à l'enseignement, conservera ce dépôt vivant. Alors, loin d'être entraîné à mépriser sa Loi et à perdre sa foi sous l'influence du prestige que pouvait avoir à ses yeux, surtout à Alexandrie et dans l'ensemble de la Diaspora, la culture païenne, il pourra avec succès faire valoir, aux yeux des Gentils, la supériorité de la révélation mosaïque. L'universalisme philonien passe par une formation qui redresse et fortifie la croyance des Juifs. Il avait vu, dans sa propre famille, son neveu Alexandre séduit par les sophismes de la philosophie grecque. Aussi, avant d'être l'apologiste du judaïsme dans le monde du paganisme, Philon veut-il être parmi les siens un maître et un restaurateur en matière de foi. En ce sens, on peut lui appliquer ce que l'auteur de l'Ecclésiastique écrit dans son Prologue : « Mon aïeul Jésus qui, s'étant beaucoup appliqué à la lecture de la Loi, des prophètes et des autres livres de nos pères..., fut amené à composer, lui aussi, un écrit ayant trait à la formation morale et à la sagesse, afin que ceux qui ont le désir d'apprendre... progressent... dans une vie conforme à la Loi... Étant allé en Égypte... je trouvai... que l'instruction religieuse était loin d'égaler la nôtre... J'ai donc regardé comme très nécessaire de donner quelque soin ... à la traduction de ce livre... pour ceux qui sur la terre étrangère sont désireux de s'instruire et disposés à conformer leur vie à la Loi du Seigneur ».

R. Arnaldez.

VI. Figures et historicité. — On peut avoir l'impression, en lisant Philon, qu'il a ramené tout le drame biblique à une allégorie morale du drame intérieur de l'âme humaine, qui estompe le caractère personnel du Dieu d'Israël pour en faire le Dieu des philosophes; qui néglige la signification particulière du peuple de Dieu, de la promesse et de l'alliance, pour ne voir que les rapports entre l'âme individuelle et Dieu, dans une perspective morale et mystique; en un mot, qui ôte toute réalité à l'histoire — alors que la pensée d'Israël se signale pour avoir découvert la valeur de l'histoire — et lui substitue les représentations achroniques de la pensée grecque spéculative, pratique et contemplative (mysticisme néoplatonicien).

On ne peut nier cette apparence, qui est précisément due aux emprunts de termes et d'expressions que chacune de ses phrases, ou presque, fait à la philosophie. Mais il est impossible de s'y tenir, dès qu'on regarde de plus près.

D'abord, de même que la lettre des prescriptions de la Loi n'est jamais répudiée, de même la *réalité historique* des événements rapportés par la Bible n'est jamais niée. Les commandements, dans leur matérialité, s'adressent au corps. Or, par son corps, l'homme vit dans l'histoire. Par conséquent, toute la pensée philonienne est une pensée incarnée. Les réalités morales et spirituelles ne sont jamais réduites à des concepts abstraits. Elles sont toujours vécues et exposées dans le tout concret d'une vie, d'une situation, d'une démarche humaines. Loin que l'originalité des Juifs, découvreurs de l'histoire, ait été perdue au contact de la pensée grecque, c'est l'inverse qui est vrai : les concepts helléniques s'incarnent, s'animent et s'enrichissent de tous les traits de la personnalité en laquelle ils reçoivent leur forme et leur existence. Les exemples seraient si nombreux qu'ils mériteraient une étude spéciale. Donnons une seule illustration. Comment peut-on parler conceptuellement de la naissance de la vertu parfaite, dont les germes sont semés dans l'âme par Dieu? Philon écrit à propos de Sarah : « J'ai mis au monde un fils », « non comme les femmes égyptiennes à l'époque du plein épanouissement de mon corps, mais comme les âmes hébraïques « dans ma vieillesse », à l'époque où toutes les valeurs sensibles et mortelles sont arrivées à épuisement et où les valeurs intelligibles et immortelles ont gagné l'éclat de la jeunesse » (*Migr.*, 141). On voit que le facteur temps est bien mis en relief à travers l'expression poétique. Si Philon allégorise, il ne se réfugie pas pour autant dans l'intemporel. *Le temps est préservé* et reste en dehors de l'allégorie. Le contexte évoque d'ailleurs la sortie d'Égypte, la région du corps : « Abram remonta d'Égypte » (Gen., XIII, 1); il « vint habiter au chêne de Mambré » (*ibid.*, 18), ce qui signifie : « la vie contemplative » (*Migr.*, 165). C'est sans doute là un itinéraire de l'âme, dans un temps psychique. Mais si un homme n'arrive pas tout de suite à la contemplation, n'en va-t-il pas de même pour les peuples? Une civilisation n'est pas du premier coup une civilisation spirituelle, et toutes les nations n'apportent pas la même contribution à cette évolution. Le peuple d'Israël était prédestiné; encore fallait-il qu'il sortît d'Égypte. Ce thème si riche, si souvent repris et médité, de l'Exode, se trouve

avoir aussi chez Philon une position centrale. Prophètes et Psalmistes l'avaient déjà fortement spiritualisé, sans pour autant lui enlever son caractère historique. On peut appliquer exactement à Philon, ce qu'écrit le R. P. Jacques Guillet (*Thèmes bibliques*, Paris, 1951, p. 18-19) : « Sans le souvenir toujours vivant de cette marche à la suite de son Dieu, l'Israélite, en parlant des « voies de Dieu », n'eût jamais évoqué que des constructions humaines, des abstractions. Les voies de Dieu eussent été peut-être les aspirations intérieures de sa conscience, ou les impératifs dictés par son milieu social. Peut-être n'auraient-elles point manqué de grandeur. Elles seraient toujours demeurées des voies de l'homme. Parce que ses ancêtres ont réellement suivi les voies de Dieu, parce que le Yahweh de l'Exode continue d'être le Pasteur d'Israël, l'Israélite ne peut plus penser aux voies de Dieu sans qu'une expérience historique ne vienne, plus ou moins consciemment, donner à ce mot une touche de réalité authentique, il ne peut plus dissocier sa conduite personnelle de la révélation de Dieu dans l'histoire ».

Or il est incontestable que Philon, quand il parle des peuples divers, les considère dans la réalité de leurs *caractères historiques*, même s'ils ont pour lui une valeur symbolique. Ainsi nous lisons à propos de l'anecdote que rapporte Lev., XXIV, 10-16 : « Un bâtard né de parents qui n'étaient pas de même race, d'un père égyptien et d'une mère juive, ne tint aucun compte des coutumes ancestrales de sa mère, et il est dit qu'il pencha vers l'impiété égyptienne, en s'attachant avec zèle à l'athéisme de sa lignée paternelle... Seuls à peu près de tous les peuples, les Égyptiens ont fait de la terre un rempart contre le ciel, estimant que la terre mérite des honneurs dignes d'un dieu, et n'accordent au ciel aucune considération particulière » (*Mos.*, II, 293-294). Les passages sur l'athéisme égyptien ne sont pas rares. On lit à propos d'autres peuples historiques : « Les Arabes... constituent une nation très populeuse. Mal disposés envers les Hébreux, pour la seule raison que ceux-ci vénèrent et honorent la Cause suprême..., ils tentaient toutes les manœuvres... pour les détourner d'honorer l'Unique... » (*Virt.*, 34). « A travers la Grèce et les pays des Barbares, il n'y a aucune cité qui honore les lois en usage dans une autre cité. C'est à peine si une même cité s'attache pour toujours à ses propres lois, puisqu'elle se transforme selon les vicissitudes des temps et des choses. Les Athéniens rejettent les coutumes et les lois en usage chez les Lacédémoniens; les Lacédémoniens rejettent celles des Athéniens. Chez les Barbares également, les Égyptiens n'observent pas les lois des Scythes, ni les Scythes celles des Égyptiens, ni, en un mot, les habitants de l'Asie, celles des gens d'Europe, ni les peuples d'Europe, celles des peuples d'Asie... Mais il n'en va pas ainsi de nos lois; elles se concilient tous les hommes et attirent à elles leur attention : Barbares, Grecs, continentaux, insulaires, peuples du Levant et du Couchant, Europe, Asie, toute la terre habitée d'une extrémité à l'autre » (*Mos.*, II, 18-20). Ces exemples, — et il y en a bien d'autres — montrent comment Philon situe concrètement les différentes nations relativement à leur culture religieuse ou à la valeur de leurs lois. Entre toutes, Israël se distingue. On peut d'ailleurs noter que, pour Philon, les lois des cités, parce qu'elles ne sont pas parfaites, varient historiquement avec les époques et les circonstances.

A-t-il eu l'idée d'un *progrès dans la civilisation?* Le mot προκοπή n'a chez lui que le sens de progrès moral. Mais il est souvent associé à βελτίωσις, terme qui désigne souvent, ainsi que le verbe βελτιοῦσθαι, une amélioration des mœurs (ἤθη). « Sont témoins de la liberté des hommes de bien, les poètes et les écrivains; dès leur première enfance, les Grecs et les Barbares sont nourris de leurs maximes et, grâce à elles, ils améliorent les mœurs... » (*Prob.*, 98). Il ne fallait pas s'attendre à trouver chez Philon l'idée moderne du progrès continu de la vie humaine, et l'amélioration des mœurs n'est pas un progrès en ce sens. Ce sont les bonnes lois et la saine philosophie qui améliorent les mœurs (*Mos.*, II, 215). Mais il n'est pas parlé explicitement d'un progrès historique des lois d'une nation sur celles d'une autre. Pourtant, Israël possédant la Loi parfaite et l'ayant reçue à la suite de longues péripéties dans l'histoire de ses rapports avec les autres peuples voisins, cette histoire étant le symbole du progrès de l'âme (προκοπή), n'est-il pas juste de penser que « plus ou moins consciemment » Philon a le sentiment d'un développement historique du peuple élu, c.-à-d. de la Révélation? Il y aurait alors un progrès continu des Hébreux jusqu'à la perfection de la législation mosaïque et c'est ainsi qu'on trouverait dans l'histoire de leur ascension une échelle de valeurs qui permettrait de situer les autres peuples comme de juger l'état de chaque âme individuelle.

Il est certain que, chez Philon, le mot ἱστορία *n'a pas exactement le sens de notre mot « histoire »*. Il écrit : « C'est pourquoi Moïse dit ailleurs : « Tu te lèveras pour fuir la face de celui qui est blanchi par l'âge, et tu honoreras la face de l'ancien » (Lev., XIX, 32), estimant qu'il y a là une très grande différence : « blanchi par l'âge » signifie le temps qui ne crée rien; il faut le quitter et le fuir, abandonner l'illusion qui a trompé une foule de gens, en leur faisant croire que ce temps est par lui-même capable de créer quelque chose. Quant à l'ancien, c'est celui qui est digne des honneurs, des prérogatives et des dignités. Moïse, l'ami de Dieu, a la charge de l'identifier : « Ceux que tu connais », est-il dit, « sont les Anciens » (Num., XI, 16), ce qui est le fait d'un homme qui n'accueille aucune innovation et qui a pris l'habitude d'aimer les doctrines anciennes et dignes d'être au plus haut point honorées. Il est en un sens utile, sinon en vue de l'acquisition de la vertu parfaite, du moins pour celle de la vertu dans la cité, de se nourrir des doctrines anciennes des premiers temps, de poursuivre l'antique enseignement oral des belles actions que les historiens et toute la gent des poètes ont livrées, en les commémorant, à leurs contemporains et à leurs successeurs. Mais quand la clarté soudaine, celle de la sagesse qui s'instruit d'elle-même, brille sur nous..., quand cette sagesse fait de nous, d'auditeurs que nous étions, des hommes qui contemplent la science,... alors il est vain d'exercer encore les oreilles par des mots... Il faut ne repousser aucun enseignement blanchi par l'âge (πολιόν), mais s'efforcer de lire les écrits des sages, de s'attacher aux maximes et aux récits de ceux qui parlent de l'antiquité (ἀρχαιολογούντων) et d'être curieux des hommes et des faits du passé, car il est bon de ne rien ignorer. Mais quand Dieu fait lever dans l'âme les nouvelles pousses de la sagesse qui s'instruit d'elle-même, il faut bannir et extirper le savoir qui résulte de l'enseignement : d'ailleurs il s'abîme et s'écroule de lui-même » (*Sacrif.*, 77-79).

On le voit, l'histoire n'est pas ce dynamisme de la temporalité, capable de porter à maturité les faits humains, auquel nous pensons instinctivement de nos jours. Le passé chenu, comme tel, ce que Philon appelle πολιόν, n'a pas de valeur en soi, et le nombre des années ne fait à lui seul la valeur ni d'un homme, ni d'une institution, ni d'une doctrine, tout au contraire; car ce qui existe dans le temps est humain,

plein de mensonge, de prétention et d'illusion; on ne doit pas s'y laisser prendre : « Pour ceux qui trouvent plaisir aux temps anciens, au bon vieux temps légendaire, et qui n'ont pas embrassé d'un coup d'œil la puissance instantanée et intemporelle de Dieu, Moïse donne un enseignement, les exhortant à recevoir en leur pensée des idées nouvelles, dans toute la fraîcheur et l'éclat de la jeunesse, de façon qu'ils ne se nourrissent plus des vieux mythes artificiels transmis par le lointain des âges pour l'égarement de la race mortelle, qui les feraient penser faux; mais qu'ils reçoivent de Dieu, qui ignore éternellement la vieillesse, des biens nouveaux, tout neufs, en une généreuse abondance, et qu'ils apprennent à juger qu'il n'y a auprès de Lui rien de vieux, rien en un mot de passé, que tout, au contraire, naît et vient à l'existence intemporellement » (*Sacrif.*, 76). Par suite, l'*histoire et le passé des peuples n'ont aucune importance* quand il s'agit de simples nations humaines. L'erreur serait de chercher dans leurs traditions une vérité ou un germe de vérité; ou bien encore d'accepter leurs perspectives temporelles et de vouloir, en transformant leur patrimoine, l'adapter au présent et innover (νεωτεροποιῖαι).

L'histoire d'Israël, le peuple « qui voit Dieu », est d'un tout autre genre. Ce qui est recommandé aux fils de Jacob, c'est de suivre l'enseignement de leurs anciens et d'interroger leurs pères. Mais leurs ancêtres ne sont pas des hommes qui, dans un temps reculé, ont été témoins d'une vérité qu'ils ont transmise et qui est devenue une vérité blanchie par l'âge. Ils ont vu une vérité révélée par Dieu et qui reste toujours jeune parce qu'elle transcende tous les temps (*Poster.*, 89 sq.). L'histoire du peuple élu est donc bien celle d'une race, engagée dans le devenir, mais sans cesse en rapport avec l'Éternel. Le temps de l'histoire, comme celui de l'âme sur le chemin de son progrès, n'a de valeur que s'il est fécondé par Dieu. Et *nous avons là la racine de l'explication allégorique :* sans doute ce qui est purement temporel n'a aucune signification, mais le temps dont Dieu dispose pour gouverner soit les peuples, soit les âmes, est plein de sens. En effet « Dieu est le créateur du temps; il est le Père de son père — le père du temps étant l'univers... en sorte que le temps occupe, par rapport à Dieu, le rang d'un petit-fils » (*Deus*, 31). La relation entre le temps et l'éternité divine est donc normale, dans l'état d'achèvement de la création. C'est le désordre de la faute, rébellion de la nature sensible, qui détache le temps de l'immuable éternité, en expulsant le Logos, frère aîné de l'univers, qui demeure près du Père dans l'éternel *(ibid.)*, mais qui exerçait ici-bas une puissance de tension (τόνος) afin d'empêcher le temps de se disloquer et de se dissoudre : c'est la faute qui a fait du temps, de son écoulement, la source de toute destruction et aussi de toute illusion, de toute fausse prétention, ce que symbolise Benjamin, « le fils des jours » (cf. *Mut.*, 92; *Somn.*, II, 36). Aussi les peuples et les hommes qui vivent dans un temps et une histoire sans Dieu ne connaissent-ils que vicissitudes et instabilité (*Jos.*, 130-136), tandis qu'Israël, quand il est fidèle à sa vocation, est vainqueur des autres nations, triomphe d'Amalek, comme l'âme appuyée sur le Logos triomphe des passions (*Leg.*, III, 186-187), car il a une puissance qui s'appuie sur la force même de Dieu (*Ebr.*, 82; *Somn.*, 222-223). C'est pourquoi, dans le temps rempli de la présence secourable de Dieu, et dans lequel vivent et le peuple élu et l'âme élue, *l'histoire événementielle d'Israël est réellement le symbole de l'histoire intérieure de l'âme :* les guerres contre les populations impies sont le symbole réel de la lutte contre le mal; Abraham échappant aux Égyptiens et s'installant à Mambré, Moïse faisant sortir les Hébreux d'Égypte et s'installant à Madian, tout l'Exode et le cheminement vers la Terre promise sont le symbole réel de l'effort vers le Bien; enfin Moïse, recevant la Loi et la donnant au peuple élu, est le symbole réel de l'accès de l'âme à une perfection dans laquelle elle est rendue à elle-même, par l'accomplissement de sa vocation personnelle : « Il dit que son pacte (διαθήκη) plein de ses bontés — la plus ancienne loi et le plus ancien principe de ce qui existe — doit être installé solidement, comme une statue de Dieu, sur l'âme du juste comme piédestal, parce qu'Il dit à Noé : « Je ferai reposer mon pacte sur toi » (Gen., IX, 11)... Dire : « Je ferai reposer mon pacte sur toi » revient à dire : Je t'ai donné à toi-même » (*Somn.*, II, 223-224).

Ainsi, faire des innovations, c'est croire qu'on peut, dans le temps profane, créer du nouveau (cf. *Praem.*, 77 : « Ne point innover [νεωτερίζειν] dans les choses saintes et consacrées, dont dépendent les espoirs de la nation »); c'est là ce qui tente les masses ignorantes (cf. *Spec.*, IV, 46-47 : « Quelques-uns jugent comme n'étant pas bien ce qui apparaît au grand nombre comme légal et juste même si cela est tout à fait contraire à la loi; car suivre la nature [= l'ordre établi par Dieu] est beau; mais l'impulsion de la masse est quelque chose qui lutte contre ce qui va dans le sens de la nature. Si donc des gens, assemblés en confréries ou en foules populeuses, innovent [νεωτερίζωσι], il ne faut pas les approuver, car ils altèrent l'ancienne et bonne monnaie de la vie politique »). Mais le peuple d'Israël n'est pas cette foule inorganisée; rendu à lui-même par la Loi, il a une personnalité. Et il faut remarquer cette idée que l'*innovation altère ce qui est authentique* (cf. *Sobr.*, 20, qui reprend tous les thèmes précédents : « Donc ce ne sont pas ceux que le commun des hommes juge les plus vieux et dont il fait les hiérophantes, mais, ceux que le seul sage connaît comme anciens, ce sont eux que Dieu a jugés dignes du titre d'Anciens. Et ceux que le sage, tel un bon changeur, exclut de la circulation légale de la vertu, sont tous de la fausse monnaie, des âmes avides d'innovation [νεωτεροποιοί]; mais ceux dont il veut faire ses familiers doivent être des hommes de bon aloi et anciens par leurs qualités d'esprit »).

Néanmoins ce qui a vieilli dans le temps mérite au moins d'être connu, non de ceux, hommes ou peuple, qui sont arrivés à la vertu parfaite et qui voient Dieu, mais de ceux qui sont encore sur le chemin, et qui reçoivent un enseignement oral. Il semble qu'ici Philon rende un hommage à l'éducation qu'il avait reçue à Alexandrie; il pense au *cycle des études* alors en honneur avec, au programme, « l'histoire des faits qu'on trouve chez les poètes (τὴν ἱστορίαν τῶν παρὰ ποιηταῖς, *Congr.*, 74; cf. *Somn.*, I, 205, où la pratique des poètes et l'étude de l'histoire sont encore liées). On sait que c'est Agar, la suivante de la pensée sage (Sarah), qui est le symbole de cette éducation préparatoire et moyenne, formant le cycle complet des études. Elle est μέση παιδεία, *Poster.*, 130; *Mutat.*, 255; μέση καὶ ἐγκύκλιος παιδεία, *Cher.*, 6 (cf. τὴν μέσην παιδείαν τὴν ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις χορεύουσαν, *ibid.*, 3); ἡ τῶν προπαιδευμάτων διδασκαλία, *Cher.*, 10 (cf. *Sacrif.*, 43); ἐγκύκλιος παιδεία, *Somn.*, I, 240; *Leg.*, III, 244; ἡ ἐγκύκλιος μουσική, *Congr.*, 23.

Il est indispensable de recevoir d'abord cette formation humaniste et profane : « Ceux qui pratiquent la sagesse doivent, en effet, entrer en contact d'abord avec une culture plus juvénile, pour jouir ensuite en sûreté d'une culture plus parfaite. C'est pourquoi, encore aujourd'hui, ceux qui aiment la

perfection intellectuelle et morale ne vont pas à la porte de la plus ancienne, la philosophie, avant d'avoir eu contact avec les plus jeunes, grammaire, géométrie et le cycle entier des études élémentaires... » (*Ebr.*, 48-49).

Ce texte pose la question de *la philosophie*. Fait-elle partie des valeurs « anciennes », c.-à-d. éternelles? Peut-on l'assimiler à la sagesse? Mais la sagesse elle-même à des degrés : il y a celle qui s'enseigne, celle qui s'acquiert par exercice, celle qui s'instruit d'elle-même, et qui est le lot des natures parfaites; à ces trois sagesses correspondent les figures d'Abraham, de Jacob et d'Isaac. La philosophie peut donc être assimilée au premier et au second degré de la sagesse (Jacob s'interprète parfois allégoriquement comme étant « l'audition », et il y a un rapport étroit entre l'enseignement et l'exercice : « Israël est le symbole de la vision, Jacob de l'audition » (*Confus.*, 72); Jacob « a la surveillance du troupeau bigarré et tacheté », qui est dans les choses humaines « la pensée bien éduquée et amie du savoir » (*Fug.*, 10; cf. *Somn.*, I, 205, où l'image de la bigarrure, signifiant les différentes matières du programme d'études, est développée; la philosophie figure à côté de la poésie, de l'histoire, de l'arithmétique, de la géométrie, de la musique et de la rhétorique). Jacob est encore le nom qui désigne « l'effigie de l'étude et de l'enseignement » (*Migr.*, 38), « l'étude et le progrès, principes d'action qui dépendent de l'audition » (*Ebr.*, 82). Mais comparée à la sagesse parfaite, la philosophie n'a rang que de servante (δούλη; cf. Agar, la servante θεραπαινίς de Sarah). Il semble donc que, tout en étant du côté des études préliminaires qu'elle couronne, la philosophie ait, pour Philon, une place intermédiaire entre ces études et la sagesse la plus haute : « Le cycle complet des études est en rapport avec l'acquisition de la philosophie, comme la philosophie est en rapport avec la possession de la sagesse, car la philosophie est la recherche de la sagesse... La philosophie serait la servante de la sagesse, comme le cycle des études est au service de la philosophie » (*Congr.*, 79). Au même endroit (80), il est précisé que la philosophie enseigne la maîtrise de soi (ἐγκράτεια), qu'elle impose son frein au ventre, au bas-ventre et à la langue. Il semble donc que Philon assimile ici la philosophie au moralisme stoïcien, dont il a fait un si grand usage, au niveau assez bas de la lutte contre les passions, où le bien consiste à ne pas faire le mal (cf. *Mut.*, 47). Le terme ἐγκράτεια est tout à fait stoïcien.

Il y a donc une philosophie de type stoïcien qui s'intéresse aux doctrines des penseurs du passé, en particulier des Grecs, mais aussi des Perses et des Indiens (*Prob.*, 73-74 : noter que ce traité examine le thème stoïcien, que tout homme de bien est libre). Cette philosophie constitue une sagesse moyenne. Elle est tirée d'un éclectisme moralisant qui s'était développé à la fin de l'Antiquité, et dans lequel les doctrines et surtout les formules du Portique ont une grande place. Mais il est pour Philon *une autre philosophie : celle de Moïse* « qui avait atteint la cime de la philosophie, et qui, par des oracles, avait appris de nombreuses vérités » (*Opif.*, 8). Moïse est souvent comparé aux « autres philosophes »; c'est toujours pour montrer sa supériorité. Par exemple : « Si les philosophes grecs ont dit que les premiers qui imposèrent les noms aux choses furent des sages, Moïse a dit mieux : ...que ce n'est pas l'œuvre de quelques anciens, mais du premier qui est né... » (*Leg.*, II, 15). Et la supériorité de la doctrine de Moïse se révèle à la fois dans sa lettre et dans son sens moral ou figuré (*ibid.*, 16). Ou encore : « Ce sont les âmes qu'en Grèce les philosophes nomment héros, mais que Moïse, usant d'un terme exact, appelle des anges, car ce sont elles qui sont chargées d'annoncer aux sujets les biens que leur octroie le chef, et au roi les besoins de ses sujets » (*Plant.*, 14; cf. *Gig.*, 6).

C'est d'abord par l'excellence de son vocabulaire due à l'excellence de sa vision que Moïse dépasse les autres : « Les idées bien analysées... appellent le mot propre... Moïse, en vertu des immenses richesses de la science qu'il avait des choses, a l'habitude d'user de mots tout à fait exacts et expressifs » (*Agric.*, 1-2). « Partout ailleurs, un groupe d'hommes impose aux êtres des noms qui diffèrent des êtres eux-mêmes; les objets sont une chose, les noms qu'ils portent en sont une autre. Mais, dans le cas de Moïse, les dénominations sont les forces opérantes des êtres rendues très expressives, si bien que le nom est forcément et de façon immédiate, la chose même » (*Cher.*, 56). Cela n'est évidemment possible à un homme que s'il est introduit dans la plus profonde intimité des êtres, par Dieu, le Créateur, qui seul les pénètre à fond. Cette qualité fait donc de Moïse un philosophe véritable. Or « les âmes des philosophes véritables,... du début jusqu'à la fin, se sont efforcées de mourir à l'existence corporelle, afin de participer à la vie incorporelle et éternelle, auprès de la réalité inengendrée et incorruptible » (*Gig.*, 14). On le voit, *la vraie philosophie est un platonisme*. En effet, Philon attribue à Moïse la doctrine de la distinction fondamentale entre le corporel et l'incorporel, celle des idées exemplaires et archétypiques, celle du Bien, qui sont toutes platoniciennes.

Mais si, pour l'historien de Philon, l'orientation du commentaire allégorique est indubitablement sous l'influence de Platon, pour Philon lui-même, *la philosophie de Platon était sous l'influence de Moïse*. Car Moïse est non seulement un philosophe, mais encore celui qui guide tout esprit philosophique pour lui faire accomplir sa tâche propre : « Quelle est cette pierre de touche (qui permet de découvrir les sophistes)? C'est de faire sortir de la région du corps l'intellect qui peut voir, qui aime la contemplation, l'intellect philosophique. Celui qui en a été capable, c'est ce Moïse que voici » (*Mut.*, 209). C'est pourquoi Moïse est unique : il est hiérophante et prophète (*Deus*, 156; *Somn.*, II, 109; *Decal.*, 18; *Leg.*, III, 173); il est ἀρχιπροφήτης (*Somn.*, II, 189); il est le « théologien » qui a reçu en héritage la piété envers Dieu (*Praem.*, 53). « Le nombre quatre est en honneur auprès de tous les philosophes qui aiment les essences incorporelles et intelligibles; mais il l'est tout particulièrement auprès de Moïse, lui qui est toute sagesse (πανσόφος) et qui dit, en célébrant ce nombre, qu'il est saint et louable » (*Abr.*, 13; cf. *Spec.*, IV, 175 : Μωυσέως τοῦ πανσόφου καὶ θεοφιλοῦς). Aussi est-il qualifié par toute une série de superlatifs : le plus parfait (*Deter.*, 132; *Ebr.*, 94) parmi les fils d'Israël, *a fortiori* parmi tous les hommes; le très saint, en de nombreux passages; le plus aimé de Dieu (*Migr.*, 67; *Leg.*, II, 88); le plus éloigné du mensonge, il témoigne du fait que la joie est le propre du sage (les stoïciens le disaient aussi, mais sans doute sont-ils moins véridiques, car leur joie n'est pas la χαρά sainte et divine que Moïse a en vue; *Deter.*, 138); enfin il est très admirable (*Ebr.*, 210).

Un texte montre bien en quoi *Moïse est un maître qui dépasse tous les autres philosophes, et Platon lui-même* : « ...Moïse, le hiérophante très ami de Dieu, supplie en ces termes : « Manifeste-toi à moi » (Ex., XXXIII, 13), s'écriant presque ouvertement, sous l'effet de la possession divine : ce monde-ci est devenu pour moi un maître et un guide qui m'apprend que tu es et que tu existes. En tant que fils (le monde est le fils cadet de Dieu), il m'a renseigné sur le Père;

en tant qu'œuvre créée, il m'a renseigné sur le Créateur. Mais, désirant connaître à fond qui tu es selon ton essence, je ne trouve personne qui soit un guide pour m'enseigner cette science, en aucune des parties de l'Univers. Aussi je te prie et je t'implore d'agréer les supplications d'un homme qui te supplie, qui t'aime et ne veut servir que toi » (*Spec.*, I, 41). Cette prière, à elle seule, montre combien Moïse est au-dessus de Platon. Oui, Dieu peut être appelé le Bien, la lumière qui éclaire le monde et l'intelligence. Oui, les yeux de la pensée humaine sont aveuglés par son éclat. Mais ce que ne disait pas la philosophie de Platon, Moïse l'enseigne : c'est que Dieu lui-même, le Dieu personnel, bienfaisant, fidèle et ami des hommes, accorde la Révélation ultime à ses suppliants. Le ton n'est plus du tout platonicien : il est véritablement religieux, il est juif.

Moïse fut donc un maître inimitable pour les Grecs, comme il est un maître pour tous les hommes. Philon dit qu'Héraclite a suivi la doctrine de Moïse (*Leg.*, I, 108); et que la raison est, « selon les philosophes qui suivent Moïse », la réplique d'une image divine (*Mut.*, 223). Il ne semble pas qu'il faille limiter ces « philosophes » aux γνώριμοι juifs du prophète, car la doctrine à laquelle il est fait ici allusion est bien platonicienne et annonce le néoplatonisme qui se formait du temps de Philon à travers les nombreuses gnoses. C'est donc bien Platon et sa postérité que Philon présente comme les philosophes qui suivent Moïse. D'ailleurs, quand il oppose un sage à la fausse sagesse de ceux qui nient les Idées et qui sombrent dans l'athéisme, ce n'est pas Platon qu'il cite, mais Moïse : « L'utilité de l'ouïe est chose très étonnante..., la voix ayant une double activité, l'une pour parler, l'autre pour chanter, l'ouïe discerne l'une et l'autre pour le bien de l'âme, car le chant et la parole sont des remèdes sains et sauveurs : le chant a le pouvoir de charmer les passions de ses incantations; il fait taire par ses rythmes ce qui en nous est arythmique, par ses mélodies ce qui n'est pas mélodieux, par ses mètres ce qui est sans mesure...; quant à la parole, elle retient et repousse les impulsions au mal, elle guérit à force de soin les âmes que dominent toutes sortes de folies ou de vices odieux, en traitant plus doucement celles qui se rendent et plus durement celles qui regimbent; ainsi elle rend les plus grands services. En considération de tels avantages, les fidèles de l'esprit divinisent l'esprit; ceux des sensations divinisent les sensations; l'amour qu'ils se portent à eux-mêmes les empêche de voir le Dieu qui existe en vérité. Aussi la Loi, à bon droit, les a exclus de toute réunion sainte : ceux qui suppriment les Idées et qu'elle appelle eunuques (aux testicules écrasés); ceux qui sont complètement athées, auxquels elle a donné le nom convenable de châtrés, ceux qui au contraire sont auteurs de théogonies, qu'elle nomme fruits de la femme adultère, et, en plus de tous ceux-là, ceux qui s'aiment eux-mêmes, dont les uns ont divinisé la pensée raisonnante, les autres, chacune des sensations. Tous ceux-là, en effet, poursuivent la même fin, même s'ils sont poussés par des résolutions différentes : ils passent tous sous silence le Dieu unique qui existe réellement. Mais nous qui sommes les familiers et les disciples du prophète Moïse, nous ne renoncerons pas à la recherche de l'Être, jugeant que la connaissance de cet Être est le terme extrême du bonheur, qu'elle est une vie immortelle. C'est pourquoi la Loi elle-même dit que « ceux qui s'attachent à Dieu ont tous la vie » (Deut., IV, 4), posant ainsi une doctrine indispensable et philosophique, car réellement les athées sont des hommes morts en leur âme, et au contraire ceux qui se sont rangés du côté de Dieu vivent une vie qui ne connaît pas la mort » (*Spec.*, I, 342-344). Passage intéressant en ce qu'il montre qu'on ne peut instaurer une véritable philosophie en s'appuyant sur l'immanence des réalités et des valeurs humaines, sensations ou intelligence et parole raisonnable. De même, la Loi met en face des astrologues de Haran, qui ont divinisé le ciel et les astres, le sage Abraham qui s'expatrie et renonce à cette science illusoire (*Migr.*, 178-179).

En résumé, dans les études préliminaires, *il faut connaître le passé*, c.-à-d. l'héritage que nous a laissé le passé. Sur la grammaire, la géométrie, la rhétorique, il n'y a rien à dire. La connaissance des « histoires » et de la poésie comporte beaucoup de fables. Mais il est bon de voir ce qu'une fable a de fabuleux, ce qu'elle mêle d'erreur et de vérité : c'est cela qui est formateur. La sagesse des temps reculés se révélera fausse sagesse et sophistique, ou sagesse incomplète qui distingue mal la réalité et l'apparence, ou qui ne s'exprime pas en termes exacts, et n'échappe pas à l'ambiguïté. Tout cela prépare à comprendre l'excellence de Moïse, et peut être rectifié à la lumière de la vérité de la Loi qu'il a apportée. L'erreur peut être alors dénoncée, circonscrite et exactement cernée; ce qu'il y avait dans cette sagesse humaine de vrai sera du même coup mis en lumière. Quant à Platon, il n'est pas de la même race. Comme tous ceux qui suivent Moïse, il n'est pas un penseur du passé, il est un Ancien qui révèle une vérité toujours jeune, mais d'une manière toutefois moins parfaite que celle du Maître qui est toute sagesse et qui dispense une sagesse éternelle.

Néanmoins, il ne s'agit pas d'une *philosophia perennis*, qui serait un système figé de concepts, immuable au-dessus du temps et étranger aux choses humaines; un édifice qu'on atteindrait par une méditation abstraite et solitaire. Moïse est vivant et concret; ce n'est pas Platon qui ranime les images de la Bible que d'aucuns croiraient mortes, car la pensée de Platon est plus conceptualisée, plus détachée de la totalité de la vie, en dépit de sa vivacité et de sa couleur, que ne l'est celle de Moïse. Mais, tout au contraire, c'est Moïse *qui rend au platonisme toute la richesse charnelle de la réalité*. Car s'il faut quitter la région du corps, le prophète de Dieu sait bien que c'est avec son corps qu'on la quitte. Platon rêve le voyage et en note idéalement les étapes; Moïse part réellement, nous invite à le suivre et à partager avec lui les péripéties et les difficultés de la route; il nous les explique au fur et à mesure, pour que nous les surmontions. Il ne s'évade pas dans un intemporel qui ne serait, à son tour, qu'un mythe : il cherche le point où le temps rencontre l'éternité, où Dieu vient au-devant de l'homme. Et c'est pourquoi l'*histoire reste pour lui essentielle*. Un récit « historique » se développant dans une suite temporelle d'événements n'est pas pour lui un « mythe » destiné à exprimer l'éternel, qu'aucune langue ne peut rendre. Un récit historique est le mouvement réel selon lequel le temps se fait véritablement image de l'éternité, et s'enferme en elle. *C'est là, assurément, qu'est la grande originalité de Philon.*

R. Arnaldez.

VII. La méthode allégorique. — Philon n'a pas inventé ce mode d'exégèse. Il dit lui-même qu'il a entendu avancer par d'autres telle ou telle interprétation allégorique (par ex., *Spec.*, III, 178). Mais il a, par une radicale transposition, profondément intégré cette méthode à l'ensemble de sa pensée qui, en un sens, lui en assure les fondements, bien que, en un autre sens, ce soit par les procédés particuliers de son commentaire, qu'il dégage du texte ses idées philosophiques et théologiques. Son originalité est donc

dans ce perpétuel échange de services que se rendent chez lui la méthode et la doctrine.

Le moteur de l'allégorie doit être cherché dans la distinction qui est faite entre la vision et l'audition et dans la différenciation de la vision elle-même. Entendre est moins parfait que voir; parler pour se faire entendre, c'est déjà traduire en mots ce qui a été vu. Donc tout langage est symbolique. C'est ce qu'exprime, chez Philon, la relation entre Moïse et Aaron. Néanmoins, la Loi écrite est faite de mots, même là où elle rapporte l'histoire des patriarches qui furent, avant elle, la Loi vivante et incarnée (νόμος ἔμψυχος). Celui qui, à la lecture, n'entend que le mot (ῥητόν), se situe au degré le plus bas de l'enseignement. Car si la Loi écrite a été précédée de la Loi non écrite, c'est par la plus ancienne, celle qui a l'éternité de la nature (car nature signifie, chez Philon, la pensée et la volonté mêmes de Dieu), qu'il faut comprendre la plus récente. Moïse ne fut législateur que par le fait qu'il était devenu, lui aussi, νόμος ἔμψυχος καὶ λογικός (*Mos.*, I, 162). Tous les hommes qui ont incarné la Loi sont profondément apparentés au Logos divin.

Mais ce Logos, s'il inspire les mots de la parole, ne s'identifie pas avec eux. Aucun nom, au sens propre, ne l'exprime, et, comme Dieu dont il est la très ressemblante image, il ne peut être dit (ἄρρητον, *Mutat.*, 15). Lorsqu'il inspire les prophètes, il se laisse comprendre en une sorte de résonance qui, sous les mots prononcés, fait comme un accompagnement. C'est ce que Philon exprime, en de très nombreux passages, par le verbe ὑπηχεῖν. Alors le Logos est « un souffle invisible qui rend visite » à l'homme « sans paraître » (*Somn.*, II, 252). Son enseignement est ainsi soufflé par-dessous les mots (*Spec.*, II, 80 : ἐκ διδασκαλίας, ἣν ὁ ἱερὸς λόγος ὑπηχεῖ). Le verbe ὑπηχεῖν a aussi parfois Dieu pour sujet : ainsi, c'est Dieu qui, de cette façon, inspirait à Balaam les paroles de bénédiction qu'il prononce : τὰ γὰρ λεγόμενα καλὰ ὄντα ὁ φιλάρετος ὑπήχει θέος (cf. *Migr.*, 114; *Mos.*, I, 274). Ce verbe exprime donc l'inspiration des prophètes par Dieu : « de tout homme qui a une formation morale, le Saint Logos est témoin qu'il a la prophétie. Car un prophète n'énonce rien qui lui soit propre : tout lui vient d'un autre; c'est un autre qui souffle » (ὑπηχοῦντος ἑτέρου ; *Heres*, 259). Et encore : « Car le prophète est un interprète (ἑρμηνεύς); c'est Dieu qui lui souffle intérieurement ce qu'il doit dire » (*Praem.*, 55). Ce faisant, « invisible, il touche invisiblement l'instrument de la voix » (*Mutat.*, 139). Il y a là un secours divin qui empêche la parole de tomber dans le vide quand elle a affaire à des idées trop obscures (ἀδηλότερα νοήματα). C'est donc très justement que Dieu dit à Moïse à propos d'Aaron : « Tu lui parleras et tu mettras mes paroles dans sa bouche, et moi je serai avec ta bouche et avec sa bouche... Il te servira de bouche, et tu lui seras un Dieu » (Ex., IV, 15-16); ce que Philon commente ainsi : « tu lui souffleras (ὑπηχήσεις) les pensées intérieures (ἐνθυμήματα) qui ne diffèrent pas des mots et des discours divins ». (*Migr.*, 80).

Moïse représente l'intellect qui saisit par la vision les *logoi* et les paroles ineffables de Dieu. *Les paroles « vues » sont comme les schèmes de l'inspiration* qui, animant le langage humain, confèrent à ses mots un sens symbolique, car elles sont les intermédiaires entre la pensée pure et la parole articulée. Philon a longuement développé cette idée : « Aussi, tandis que la voix des êtres vivants sujets à la mort est discernée par l'organe de l'ouïe, la Révélation désigne les paroles de Dieu comme vues à la façon d'une lumière. Il est dit, en effet, que tout le peuple voyait la voix, et non pas qu'il l'entendait... Cela est aussi indiqué ailleurs de la manière suivante : Vous avez vu que je vous ai parlé du haut du ciel; et non pas : vous avez entendu... L'Écriture qualifie normalement comme audible la voix qui se découpe en nom, verbe et généralement en parties du discours — car c'est l'ouïe qui en juge; quant à la voix qui n'est pas celle des verbes et des noms, mais la voix de Dieu, vue par les yeux de l'âme, Moïse la présente comme réellement visible » (*Migr.*, 47-49).

Par conséquent, tout ce qui est dit dans un langage articulé se trouve relié, par l'intermédiaire de l'inspiration (ὑπηχεῖν), à une parole divine objet de vision, qui est le monde intelligible. C'est pourquoi, lorsqu'on veut comprendre tout le sens de la Loi, il faut partir de la lettre en suivant l'exemple de ceux qui passent des paroles aux réalités intelligibles (κατὰ τοὺς ἀπὸ τῶν ῥητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ μετιόντας, *Abr.*, 217). En d'autres termes, *l'interprète de la Loi fait le chemin inverse de celui du prophète;* et de même que c'était le Saint Logos qui permettait, en soufflant l'inspiration, de traduire en mots audibles les paroles visibles de Dieu, de même c'est la droite raison, image ou réplique du Logos dans l'homme, qui fait retrouver, sous ce qui est dit, sous le sens littéral, le sens véritable caché. « Peut-être ceux dont c'est l'habitude d'étudier dans les lois la lettre des textes et leur sens immédiat (τὰς ῥητὰς καὶ προχείρους ἀποδόσεις) ont-ils déjà examiné ce point de leur côté; quant à nous, obéissant aux suggestions de la droite raison (τῷ ὑποβάλλοντι ὀρθῷ λόγῳ), interprétons (διερμηνεύσωμεν) le sens profond » (*Sobr.*, 33). Pour le prophète, l'action inspiratrice du Logos s'exprime par le verbe ὑπηχεῖν; pour l'interprète, l'action interprétative de l'ὀρθὸς λόγος s'exprime par le verbe ὑποβάλλειν. C'est en réalité la même action et les deux verbes ont des sens analogues; mais tantôt on va dans la direction du langage proféré, tantôt on revient dans la direction de l'idée profonde. Néanmoins, les deux termes sont souvent pris l'un pour l'autre, prophète pour interprète, ὑπηχεῖν pour ὑποβάλλειν, et *vice versa*. On le voit dans ce passage de la *Vie de Moïse*, au sujet de Balaam (Num., XXIII) : « S'avançant à l'extérieur, Balaam fut aussitôt saisi par l'inspiration de Dieu; un esprit prophétique (προφητικοῦ πνεύματος) le visita, qui chassa hors des limites de son âme toute sa science artificielle de devin, car il n'était pas permis que la magie de la sophistique cohabitât avec la très sainte possession divine. Puis il se retourna, vit les flammes des sacrifices sur les autels, et, tel un interprète (ἑρμηνεύς) sous l'inspiration d'un autre (ὑποβάλλοντος ἑτέρου; cf. ὑπηχοῦντος ἑτέρου, *Heres*, 259), il rend l'oracle suivant... » (*Mos.*, I, 277). Il s'agit donc bien d'une traduction; et une traduction peut se faire dans les deux sens : le visible (c.-à-d. l'intelligible) en langage audible, les mots prononcés en réalités visibles. La méthode allégorique est une traduction, ou plus exactement une retraduction; elle est liée étroitement à la prophétie, qu'elle ne fait que prendre à rebours.

La composition des termes employés nous conduit à une troisième notion : à côté de ὑποβάλλειν et de ὑπηχεῖν il y a l'ὑπόνοια, mot formé avec le même préfixe. Au sens propre, ὑπόνοια signifie « soupçon ». Ce mot apparaît par exemple au sujet du crime d'adultère (*Spec.*, III, 52 sq.). A côté des cas où les coupables sont pris en flagrant délit (αὐτοφώρους), il y a ceux où un mari jaloux soupçonne seulement sa femme. Ceux-là, « la Loi ne juge pas bon qu'ils soient soumis à une enquête de la part des hommes, mais elle les porte devant le tribunal de la Nature (= Dieu), parce que si les hommes connaissent les choses qui apparaissent, Dieu connaît aussi celles qui n'apparaissent pas : ce n'est qu'à lui qu'il est possible de voir clairement l'âme ». Mais l'ὑπόνοια

est en *relation étroite avec l'allégorie* (cf. *Praem.*, 65 : ἐν ταῖς ῥηταῖς γραφαῖς καὶ ἐν ταῖς δι' ὑπόνοιαν ἀλληγορίαις). En lisant la lettre de la loi, il faut « soupçonner » un sens spirituel caché, un sens qui concerne l'âme visible à Dieu seul. Comme précédemment, ce « soupçon » ne doit pas être arbitraire; il faut l'éprouver en le soumettant au tribunal de la Nature. Ce qui permet de juger la valeur de l'ὑπόνοια, c'est la connaissance de la nature des choses, la φυσιολογία, c.-à-d. la connaissance de leur réalité en Dieu et pour Dieu. Aussi les deux termes sont-ils liés : « On pourrait admirer non seulement sa façon de procéder en sous-entendus (τὴν ἐν ὑπονοίαις πραγματείαν) et sa « physiologie » (φυσιολογίαν), mais aussi son exhortation parfaitement explicite... » (*Somn.*, I, 120). On trouve ailleurs (*Fug.*, 108) que pour échapper à la difficulté d'un texte, il faut recourir à l'explication naturelle par des significations sous-jacentes (ἡ δι' ὑπονοιῶν φυσικὴ ἀποδόσις). S'il faut mettre en œuvre un tel procédé, c'est sans doute parce que les réalités de l'âme ne sont pas directement accessibles à l'homme, mais aussi parce que la Nature, non la nature sensible et changeante, mais le fondement ontologique des êtres en Dieu, qui est purement intelligible, « aime à se cacher » et se fait connaître par symboles (*Mutat.*, 60). On doit être « initié » à cette nature qui se dissimule ainsi, et à l'allégorie (*Fug.*, 197; *Somn.*, I, 6). Cependant cette nature « n'aime pas se cacher toujours », au point de laisser les faux prophètes répandre leurs erreurs. Au bout de peu de temps leurs stratagèmes sont découverts, car « au moment opportun, elle fait briller la beauté qui lui est propre, par ses puissances invincibles », elle jette la lumière sur les mensonges qui obscurcissaient la vérité, et démasque ceux qui rendaient des oracles en mettant en œuvre une divination mensongère (*Spec.*, IV, 51-52).

Ainsi l'homme pieux et sage est sûr de pouvoir compter sur une illumination divine, s'il cherche comme il faut à comprendre les Écritures. Mais il doit être « à l'école de la Vérité, initié aux mystères authentiques de l'Être, sans lui appliquer par la fiction aucun des êtres du devenir » (*Deus*, 61). Ce langage religieux est à souligner. L'interprétation des textes sacrés est bien une œuvre de la pensée philosophique. Mais cette pensée ne saurait être purement humaine et profane. Bien des « philosophes » ont été incapables d'éviter les « fictions mythiques » si souvent dénoncées par Philon. Ces μύθου πλάσματα sont l'œuvre des poètes et des sophistes (*Opif.*, 157). Mais il n'y a pas à interpréter allégoriquement les légendes mythologiques des Grecs, et Philon ne songe pas un seul instant à les mettre sur le même pied que les récits bibliques, dont il affirme sans relâche que ce ne sont pas des fictions (*Opif.*, 157; *Deter.*, 125 : « dans la « poétique » de Dieu, tu ne trouveras aucune fiction de mythe, mais les canons intacts de la vérité gravés tous sur les Tables; tu ne trouveras pas les mesures, les rythmes et les mélodies de la voix qui charment les oreilles par la musique, mais les œuvres les plus parfaites de la nature elle-même, avec la belle harmonie qu'elles ont reçue en propre » [*Virt.*, 102, 178]; « ceux que Moïse initie à ses mystères [μυσταγωγῶν] sont invités à repousser les fictions mythiques » [*Abr.*, 243; *Mos.*, II, 271]; « le peuple de Dieu, le plus clairvoyant des peuples, en adorant le veau d'or imite l'aveuglement des Égyptiens et la fiction du plus mensonger des mythes arrive à éteindre l'éclat de la vérité »). Aussi écrit-il, à propos de la légende de Triptolème : « C'est là, bien entendu, une fiction mythique à laisser, comme une foule d'autres, aux professionnels de la fable qui ont substitué la sophistique à la sagesse et l'imposture à la vérité » (*Praem.*, 8).

Par conséquent, Philon a bien pu utiliser matériellement les procédés de l'allégorie stoïcienne, ou des gloses moralisantes dont les grammairiens d'Alexandrie accompagnaient les textes d'Homère et d'Hésiode. Chez lui, l'intention de la méthode exégétique est tout à fait originale : il ne s'agit pas de rationaliser des mythes, mais de retrouver au-delà des textes une vérité ineffable qui a été *révélée*, mais qui a dû être soumise aux conditions et aux insuffisances du langage, compte tenu du fait que la « *poétique* » *divine n'est pas faite des moyens rhétoriques d'expression, mais qu'elle utilise des symboles fondés dans la nature des choses.*

Il existe une symbolique naturelle et véritable, non artificielle et mensongère. C'est que l'auteur sacré est inspiré et les mots qu'il emploie ne sont pas choisis arbitrairement en fonction d'une vaine imagination. Les images, les analogies sont vraiment fondées dans la réalité. Quand Dieu souffle un terme à Moïse, ce terme est toujours εὐθυβόλος. Ainsi Philon écrit : « Elle va droit au but cette réponse symbolique : oui! » (*Mutat.*, 253, sur Gen., XVII, 19 : « Oui! Voici Sarah ta femme... »). Les exemples seraient nombreux. Il semble bien que chez Philon, le mot symbole ait d'abord un sens général, rhétorique, et que ce soit une image en relation avec des réalités parfaitement exprimables en elles-mêmes; mais cette image a le mérite de les exprimer en détachant et en illustrant d'une manière plus concrète et plus vive leur caractère essentiel ou celui de leurs caractères qu'on veut mettre en relief. Ainsi l'amandier est le symbole de la race sacerdotale qui sera, comme lui, la première et la dernière de tout le genre humain à porter des fruits (*Mos.*, II, 186); les fleurettes et les clochettes au bord de la tunique du grand prêtre sont les « symboles des qualités sensibles dont la vue et l'ouïe sont les juges » (*Mos.*, II, 118-119). Tout le symbolisme du Temple, du tabernacle, du Saint des Saints, des vêtements du grand prêtre, etc. relève de cette catégorie. Dans le même ordre d'idées, le cheval est symbole de la passion et du vice (*Agric.*, 109), l'arche de Noé est le symbole du corps qui renferme, comme elle, les bêtes sauvages que sont les passions et les vices (*Plant.*, 43). On est ici très proche des images stylistiques et il n'est pas possible d'en énumérer tous les exemples.

Mais le symbole a aussi un sens particulier incorporé à l'ensemble de la pensée philonienne. On en a un indice dans le fait qu'une même représentation symbolique peut avoir deux significations différentes : l'une directe : c'est le symbole général; l'autre indirecte, saisie dans une proportion : c'est le symbole au sens profond. Par ex., à côté de la première interprétation des fleurettes et des clochettes, il s'en trouve une seconde plus complexe : « Du côté des chevilles sur la tunique, il y a des glands, des fleurettes et des clochettes. Les fleurettes sont le symbole de la terre; les glands sont le symbole de l'eau, car ils sont exactement dénommés ῥοΐσκοι, à partir de ῥύσις, « courant ». Les clochettes sont le symbole de l'harmonie et de l'accord de la terre et de l'eau, car... c'est le concours et le mélange des deux qui produit la génération. De même qu'aux extrémités de la partie qui descend jusqu'aux pieds se trouvent les glands, les fleurettes et les clochettes, de même les réalités dont ce sont les symboles ont reçu en partage, dans le monde, la place la plus basse : ce sont la terre et l'eau qui, en accord consonant avec l'harmonie de l'univers, ont ainsi reçu leurs puissances propres » (*Mos.*, II, 119 sq.). Autre exemple : l'amande, dont il a déjà été question à propos des amandiers; elle

fournit un symbole nouveau : « les fruits (sur la verge d'Aaron) étaient des amandes, qui ont une nature contraire à celle des autres fruits. Dans la plupart des fruits — raisins, pommes, olives —, le germe diffère de la pulpe que l'on mange, et se trouve dans une autre partie du fruit : ce qui se mange est à l'extérieur, le germe est à l'intérieur. Dans l'amande, ce qui se mange est le germe lui-même. Cette particularité fait que, par l'amande, Moïse désigne à mots couverts (αἰνίττεται) la vertu parfaite. De même que, dans l'amande, le commencement (germe) et la fin (pulpe du fruit) sont la même chose..., de même en est-il des vertus; chacune est commencement et fin : commencement, parce qu'elle ne provient pas d'une autre puissance, mais d'elle-même; fin, parce que la vie qui suit la nature se presse vers elle... Cela en fait le symbole de l'âme ascétique » (*Mos.*, II, 180 sq.).

Dans les deux exemples précédents, on voit les symboles apparaître à l'intérieur d'une proportion (de même que... de même) et se construire en un système de pensée. *Ce symbolisme « proportionnel » est fréquent chez Philon.* La proportion va beaucoup plus loin que la simple ressemblance : elle définit exactement le point d'analogie; elle ne s'adresse pas à la simple imagination vague, mais à une pensée qui pénètre la puissance signifiante du symbole. Cette pensée s'appelle διάνοια. Ce n'est pas chez Philon une pensée discursive. Elle est intuitive comme le νοῦς, mais au lieu de contempler face à face dans le dévoilement d'une pure lumière, comme fait l'intellect, elle « voit » la réalité sous les apparences, elle perce le voile. On trouve fréquemment les expressions : βλέπων τῇ διανοίᾳ (appliquée à Apollon et à la vision de l'avenir, *Legat.*, 109); la beauté authentique qui διανοίᾳ μόνῃ θεωρεῖται (*Gig.*, 17; cf. *Abr.*, 161 : « jamais endormie, toujours en mouvement, la διάνοια trouve dans la vision les incitations qui lui permettent de s'élancer pour contempler les intelligibles », τὰ νοητὰ θεωρεῖν). Un texte de *Spec.*, III, 2 montre bien ce qu'est l'activité de la διάνοια : Philon évoque le temps où il se livrait à la méditation avant d'être pris par les soucis politiques; négligeant honneurs et richesse, il lui semblait être sans cesse emporté vers le haut par un appel divin de l'âme (κατά τινα τῆς ψυχῆς ἐπιθειασμόν) et tourner en compagnie du soleil, de la lune, du ciel et de l'univers tout entier. Il poursuit ainsi : τότε δὴ τότε διακύπτων ἄνωθεν ἀπ' αἰθέρος καὶ τείνων ὥσπερ ἀπὸ σκοπιᾶς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα κατεθεώμην τάς ἀμυθήτους θεωρίας... Il s'agit donc bien de pénétrer au-delà de la voûte du ciel, jusque dans la région intelligible (cf. Platon, *Phèdre*, 249 C : ἀνακύψας). Aussi la διάνοια est-elle qualifiée par la pénétration de son regard : elle est l'œil le plus pénétrant (ὀξυωπέστατος) pour saisir les intelligibles (*Migr.*, 77). Dans le même texte on voit qu'elle est l'intellect en mouvement (ὅταν... ἐμπεριπατῇ... ὁ νοῦς). La même idée d'une vue perçante se retrouve dans *Somn.*, I, 11; II, 171 : τοῖς διάνοιαν ὀξυδορκοῦσι. Le νοῦς humain tourné vers la contemplation achevée est au contraire immobile et passif dans sa fonction la plus haute : il reçoit l'inspiration (*Leg.*, I, 37 : τὸ δὲ δεχόμενον ὁ νοῦς; *Heres*, 64 : ὁ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν, οὐρανίου τε καὶ θείας μοίρας ἐπιλαχών ὁ καθαρώτατος νοῦς); il est « frappé » par la contemplation (*Opif.*, 77 : ἡ θεωρία... ἀφ' ἧς πληχθεὶς ὁ νοῦς); il est ce en quoi on est ravi par le délire divin (*Plant.*, 39). Sans doute ce repos de l'intellect ne doit pas être pris négativement : il n'est pas sommeil et inactivité (cf. *Heres*, 257), mais quiétude dans la possession de la vérité, qui est donnée et qu'il n'y a plus à rechercher; il est la paix de celui qui est hors d'atteinte des agitations corporelles : « Cet intellect, admis à l'imitation des divins mystères..., Dieu l'a récompensé par la quiétude (ἡρεμίᾳ) » (cf. *Praem.*, 121).

Donc le symbole est saisi par la pensée intuitive (διάνοια) et non par une pensée discursive, raison raisonnante (λογισμός) dont la fonction est de passer en revue et de retenir les éléments analytiques d'une vérité, fonction analogue à celle du Logos-tenseur qui, dans l'immanence de ce monde, conserve aux parties de l'univers leur « tenue » (τόνος) et les empêche de se dissoudre dans le néant. « Ces deux natures échappent à la fragmentation : celle de la raison (λογισμοῦ) qui est en nous, celle du divin Logos qui est au-dessus de nous. Mais tout en échappant elles-mêmes à la fragmentation, elles découpent les autres êtres en grand nombre. Car le divin Logos divise tous les êtres de la nature et il les répartit. Notre intellect (νοῦς = λογισμός), quels que soient les réalités et les corps qu'il saisit en lui-même intelligiblement, les divise infiniment en une infinité de parties et ne s'arrête jamais de découper » (*Heres*, 234-235). On voit donc bien l'*analogie de fonction, au cœur des êtres de ce monde, entre le Logos de Dieu et notre* λογισμός. Mais il faut noter que les trois distinctions tranchées que nous avons établies entre νοῦς, διάνοια et λογισμός, bien qu'elles s'appuient sur des textes et correspondent à la structure de la pensée philonienne, ne sauraient faire conclure à la doctrine de trois facultés réellement et absolument séparées. Dans notre dernière citation, nous avons trouvé le mot νοῦς manifestement repris pour désigner le λογισμός. Quant à cette raison raisonnante, elle ne se réduit jamais à un simple mécanisme syllogistique; elle garde partout le *caractère intuitif qui semble, pour Philon, appartenir à toute pensée, à tous les degrés de la pensée.* Nombreux sont les textes où des verbes signifiant « voir » et des expressions signifiant « vue perçante » sont associés au terme λογισμός. L'élément spirituel de la nature humaine est un; il ne se diversifie que par des degrés, selon les fonctions qu'il exerce, relativement au niveau où se situe l'homme sur la voie qui mène des réalités corporelles à Dieu. En cela l'esprit humain ressemble bien au Logos divin, dont il est l'image et qui est tantôt la Pensée de Dieu, le monde intelligible des idées (ἰδέαι), tantôt le créateur des formes (εἴδη) qui constitueront les êtres matériels, tantôt la force immanente à ce monde, qui, tel le Logos des Stoïciens, distingue les parties de l'univers créé, tout en les maintenant dans une unité organique.

Mais il est certain qu'*il existe trois niveaux de connaissance chez Philon.* Le premier, le plus bas, est celui de la connaissance des réalités de ce monde; elle s'appuie sur la connaissance sensible et aboutit à la science du créé, qui rend capable de comprendre l'incorporel et l'intelligible (*Mutat.*, 67-68). C'est pourquoi Philon écrit : « La lumière de la pensée intuitive (διάνοια) c'est la sagesse... Car, ce qu'est la lumière sensible pour les yeux relativement à la perception des corps, la science (ἐπιστήμη) l'est pour la raison raisonnante (λογισμός) relativement à la contemplation des incorporels et des intelligibles » (*Spec.*, I, 288). La possession de la lumière permet de connaître les corps; la possession de la science permet de s'élever des réalités sensibles aux intelligibles. Aussi peut-on dire que « la science est, d'une certaine façon, la vue et l'ouïe de l'âme » (*Ebr.*, 158) : elle n'est pas encore la saisie elle-même de la vérité intelligible pure, mais elle en est comme l'instrument et elle y prépare l'intelligence. Elle entre dans « l'instruction préparatoire ». Le second niveau est celui de la connaissance symbolique, celle qui se déploie dans la méthode allégorique, utilise la pensée intuitive, perce la pure matérialité des images et saisit leur sens

profond comme par transparence. Le troisième niveau est celui de la contemplation sans mélange, où la vérité est donnée directement comme une faveur de Dieu tout à fait gratuite.

Ainsi *l'allégorie philonienne* n'est pas un procédé quelconque, introduit de l'extérieur. Elle *a sa place marquée dans le développement des connaissances* sur la voie du perfectionnement de la nature humaine. C'est pourquoi *on ne peut la pratiquer* sans la préparation qui est indispensable et prévue par Dieu, c.-à-d. *sans passer d'abord par une pratique matérielle de la Loi :* « Une fois observées les formules de la Loi, on connaîtra plus clairement les choses dont elles sont les symboles » (*Migr.*, 93). L'allégorie ne met pas en œuvre une imagination débridée, s'exerçant librement sur les images et sur les mots; elle s'adresse à la pensée intuitive : « Il faut commencer maintenant à donner l'explication par les significations sous-jacentes (δι' ὑπονοιῶν) : le contenu littéral des mots est symbole de réalités qui ne peuvent être saisies que par la pensée intuitive (διανοίᾳ μόνῃ) » (*Abr.*, 119). Par « l'esprit invisible déposé dans les mots », lit-on encore, « l'âme raisonnable est entrée dans une contemplation supérieure des objets qui lui sont propres » (*Contempl.*, 78). Il y a donc une relation naturelle dans le symbole, entre sa signification matérielle et sa signification spirituelle. Cette relation ne souffre aucun arbitraire : elle est objet d'une science inspirée, accessible seulement à ceux qui sont passés par la formation préliminaire, et qui sentent en eux une vocation authentique à la sagesse, cette « lumière de la pensée intuitive ». Aussi, « que jamais la parole du méchant ne devienne l'interprète des enseignements divins, car leur beauté rougit des souillures qui sont en eux..., mais que ce soient toujours des paroles saintes et sacrées qui se chargent d'exposer les choses saintes » (*Deter.*, 133). L'explication allégorique n'est pas un échafaudage compliqué, comme elle le serait si elle était faite de mensonges. Le texte sacré, dans son récit tout simple, « n'a pas besoin que rien d'extérieur y soit ajouté » (*Plant.*, 128). Dès qu'on a vu que le sens apparent fait difficulté — et c'est ce qui met sur la voie de l'allégorie — le sens symbolique se révèle aux âmes qui n'ont pas accueilli en elles les sophismes mensongers. « L'exposition toute nue, sans recherche fatigante, suffit pour porter au comble de la vertu ceux qui sont d'une nature bien douée, et pour rendre plus facilement dociles ceux qui ont un caractère rétif et dur » (*Spec.*, II, 39). Elle agit sur les premiers par sa valeur symbolique; sur les seconds, par les prescriptions matérielles de la Loi.

Ce qui précède nous invite, puisque la relation du symbole à sa signification est fondée en nature, à examiner la *théorie philonienne de l'idée et de l'image* qui semble devoir fournir le *fondement ontologique de l'allégorie*. On pourrait croire que Philon, en allégorisant, substitue à des images symboliques concrètes un discours rationnel et abstrait. En ce sens, l'allégorie détruirait le symbole. Mais en fait, chez Philon, symbole et allégorie sont étroitement associés (par ex., *Somn.*, I, 102). Plus souvent l'ἀλληγορία va de pair avec l'ὑπόνοια qui est une forme de symbolisme (*Fug.*, 179-181; *Praem.*, 65 : ἐν ταῖς καθ' ὑπονόιαν ἀλληγορίαις; *Contempl.*, 78). Sans doute le sens allégorique est forcément exprimé en un langage plus ou moins rationnel, puisqu'il *faut bien parler*. Mais avant d'être dit, ce sens est « vu », et l'authentique allégorie ne se situe pas au niveau du langage qui se sert d'un vocabulaire emprunté aux divers philosophes, selon les besoins de la cause. Autrement dit, les explications « philosophiques » données par Philon ne sont pas l'essentiel, et il serait vain de trop s'attacher à leur contenu conceptuel. Ce qui compte, c'est l'Idée qui les anime, l'intention qui les oriente et traduit le dynamisme de l'Idée contemplée. « L'âme a vu, réfléchie dans les mots (du texte sacré) comme dans un miroir, la beauté extraordinaire des *Idées;* elle a dégagé et découvert les symboles... » (*Contempl.*, 78). Car l'allégorie dépend de la pensée intuitive, non discursive : « il faut examiner le sens qui concerne la pensée intuitive (διάνοιαν) en appliquant les canons de l'allégorie » (*Spec.*, I, 287). *Il y a une contemplation* (θεωρία) *dans l'allégorie* (*Abr.*, 131). Par suite, allégoriser n'est pas ratiociner sur une image, c'est y voir apparaître l'Idée à travers son essence symbolique. Ensuite seulement, Philon en donne une traduction en termes philosophiques d'école, et s'il le fait, c'est sans doute parce qu'il s'adresse à un public formé aux spéculations de la Grèce, mais c'est surtout parce que l'allégorie est liée à la contemplation philosophique : ὁ δὲ τόπος οὗτος... ἀλληγορίαν ἐπιδέχεται φιλοσόφου θεωρίας ὧν ἀνάπλεως (*Spec.*, I, 327).

La doctrine des Idées et des images est, chez Philon, tout à fait platonicienne; mais il en écarte les interprétations à tendances logiques, qui orientent Platon vers Aristote, et il insiste au contraire sur l'aspect mystique de la participation. L'image n'est jamais chez lui l'élément sensible d'une induction qui aboutit à un concept; elle est toujours une réplique du modèle idéal qui lui imprime ses traits. *La relation entre l'image et l'Idée est ontologique et non logique.* L'étude de l'image contemplée comme un symbole conduit à l'étude de l'Idée. « Comme il (Dieu) voulait envoyer une image (εἰκόνα) de la Vertu divine du ciel sur la terre, par miséricorde à l'égard de notre espèce, afin qu'elle ne manque pas la chance de recevoir la meilleure part, il disposa le Tabernacle saint avec tout ce qu'il contient, comme une réplique et une imitation symbolique de la Sagesse » (*Heres*, 112). La relation de participation de l'image sensible aux Idées est traitée comme un symbolisme : « L'âme... a dégagé et découvert les symboles, elle a mis en lumière, toutes nues, les pensées qui la frappent (τὰ ἐνθύμια), à l'intention de ceux qui peuvent, à partir d'un indice infime, remonter par le visible à la contemplation de l'invisible » (*Contempl.*, 78).

Telle est l'allégorie philonienne selon sa portée la plus étendue, qui en fait un procédé d'initiation aux mystères de l'Être. Elle a son fondement dans la structure ontologique du monde intelligible et du monde sensible, dans la réalité d'une connaissance à trois degrés, dans le parallélisme entre la révélation prophétique et l'herméneutique inspirée. Mais il faut noter que toutes les interprétations que Philon donne du texte sacré n'atteignent pas à une telle hauteur. Nous avons déjà signalé que les symboles qu'il emploie sont souvent de simples figures rhétoriques : des comparaisons, des emblèmes (la vigne, l'olivier, le serpent), des métaphores (cf. *Sacrif.*, 126), des métonymies (l'épaule pour l'effort et la fatigue, *Leg.*, III, 135), des étymologies (*Somn.*, I, 198 : « Et ces troupeaux [de notre esprit] répartis en brebis et en chèvres, suivant des noms qui leur conviennent parfaitement [πρόβατον - προβαίνω; αἴξ rattaché artificiellement à ἀΐσσω], s'élancent et marchent en avant avec ardeur vers la justice »). Les étymologies de noms propres, qui font des personnages bibliques de véritables entités morales, constituent des antonomases. Parfois ces figures s'accumulent et se combinent : Agar apporte à l'aiguade une outre; c'est qu'elle est l'éducation préliminaire et qu'elle a besoin d'un vase corporel, le récipient des sensations; or l'outre est faite de peau; la peau, par synecdoque, désigne le corps tout entier (δερμάτινος ὄγκος) avec les organes des sens (*Poster.*, 137). Il y a lieu aussi de distinguer les images qui sont symboles de réalités

cosmiques, et celles qui signifient des réalités métaphysiques et ontologiques; et parfois même, il peut y avoir hésitation. Ainsi à propos des deux chérubins : « Certains disent que ce sont les symboles des deux hémisphères qui se font face des deux côtés opposés, l'un au-dessous de la terre, l'autre au-dessus : car l'ensemble du ciel est quelque chose d'ailé. Moi, je dirais volontiers qu'on indique ainsi, par des significations sous-jacentes (δι' ὑπονοιῶν), les deux puissances de l'Être les plus vénérables et les plus hautes : la puissance créatrice et la puissance royale » (*Mos.*, II, 98-99). Enfin, à tous ces procédés, s'ajoute encore la symbolique arithmologique qui semble avoir chez Philon une double origine, l'une grecque, l'autre juive et biblique.

Peut-être, pour conclure, pourrait-on admettre que l'allégorie symbolique a, dans l'usage que Philon en fait, plusieurs degrés qui correspondraient aux trois types de rêves qui sont caractérisés au début de *Somn.*, II, 1-4. Les premiers peuvent être interprétés clairement; les seconds ne sont interprétés ni avec une parfaite clarté, ni avec une obscurité excessive : « la vision comportait bien une énigme, mais cette énigme n'était pas trop difficile à déchiffrer pour des gens capables de voir avec pénétration »; quant aux derniers, ce sont les plus obscurs « à cause de la profondeur et de la densité de l'énigme ». Il faut, pour les comprendre, être spécialiste de la science des rêves, et appeler Moïse à son secours. Si on admet cette correspondance, on distinguera dans l'exégèse philonienne : le niveau de l'interprétation par les figures de la rhétorique, qui est claire; le niveau de l'allégorie cosmique de type stoïcien, à la fois claire et « énigmatique »; enfin, le niveau de l'allégorie ontologique, l'initiation aux grands Mystères de Moïse, qui exige le secours de Dieu pour être pénétrée.

R. Arnaldez.

VIII. Philosophie, théologie et mystique. — 1° *Philosophie.* — On a beaucoup discuté sur la philosophie de Philon. Chacun de ses très nombreux historiens a défendu sur ce sujet son point de vue particulier. On en discutera sans doute encore longtemps. La recherche des « sources » offre un vaste champ d'investigations à la science et à l'érudition : Philon semble avoir eu cette érudition alexandrine, scolaire, classique, très étendue mais peut-être assez superficielle. Il en a retenu des doctrines, des citations, des mots et des formules de manuels. Les stoïciens, ayant excellé dans l'art de trouver ces formules, sont les plus souvent cités. C'est en termes stoïciens que la philosophie elle-même est définie avec ses trois parties : la logique, l'éthique, la physique (*Mutat.*, 74-75; *Agric.*, 14-15). Les comparaisons courantes dans le Portique (Diogène Laërce, VII, 1, 40) sont reprises : « Certains auteurs d'autrefois, représentant par un champ ce dont traite la philosophie, ont comparé aux plantes la physique, aux murettes et aux palissades la logique, aux fruits l'éthique » (*Mutat.*, 74). Cependant Philon s'écarte de l'ancien Stoïcisme qui, selon Diogène Laërce, estimait la logique « au point de faire surtout valoir que seul le dialecticien est un sage » (Diog. Laërc., VII, 1, 83); *il adopte le point de vue du moyen Stoïcisme* où l'importance de la morale commence à s'affirmer (cf. *Mutat.*, 75). La logique n'a plus que la fonction de protéger les deux autres parties (*Agric.*, 15). En se tournant vers le moyen Stoïcisme, Philon trouvait la doctrine du Portique fortement imprégnée de valeurs platoniciennes. Néanmoins, comme nous allons le voir, il y a chez lui, au-dessus de ce syncrétisme emprunté aux tendances de son temps, un platonisme à peu près pur.

Revenons à la définition tripartite de la philosophie. Quand on examine les contextes, on s'aperçoit qu'elle n'est, pour Philon, rien de plus qu'une formule commode. On lit dans *Spec.*, I, 334-336 : « Les champions de l'intellect attachent à lui la suzeraineté et la royauté sur les choses humaines et ils disent qu'il suffit à sauver le passé par la mémoire, à s'emparer avec force du présent, à se représenter et à calculer l'avenir par une conjecture vraisemblable... Tel est celui qui a conçu les lettres, les nombres, la musique et toute l'instruction préparatoire, et qui les a menés à bonne fin. Tel est celui qui a donné naissance au bien le plus grand, la philosophie, et qui, par chacune de ses parties, a rendu service à la vie humaine : par la logique, pour tout ce qui regarde une expression exempte de fautes; par la morale, pour ce qui touche au redressement de la conduite; par la physique, pour ce qui confère la science du ciel et de l'univers. » Ainsi la philosophie est une création de l'esprit (νοῦς). Or, chez Philon, la doctrine du νοῦς est platonicienne. En outre, cette philosophie, conçue à la mode stoïcienne, est une connaissance utile à la vie, et le contexte montre bien qu'il s'agit de la vie humaine en ce monde. Il en résulte que *la définition stoïcienne de la philosophie amène Philon à concevoir cette discipline selon une perspective très pragmatique*, dans l'immanence du monde créé. Ainsi considérée, elle laisse tout à fait en dehors d'elle une activité théorique dont le but serait la connaissance de l'Intellect divin et du monde intelligible; elle ne peut y atteindre elle-même, bien qu'elle en tire ses fondements; elle divinise l'intellect humain dont elle sait qu'elle émane, et elle tombe dans un grand mal, l'amour de soi, au lieu de la piété. Dans le même sens, citons un autre texte important, à propos des Esséniens : « Des trois parties de la philosophie, ils abandonnent la logique aux chasseurs de mots (λογοθήραις) parce qu'ils ne la jugent pas nécessaire à l'acquisition de la vertu; ils laissent la physique aux bavards qui discourent dans les nuages (μετεωρολέσχαις), estimant qu'elle est plus haute qu'il ne convient à la nature humaine, mis à part tout ce qu'elle comporte de réflexion philosophique sur l'existence de Dieu et sur la création de l'univers; mais ils consacrent vraiment tous leurs efforts à la morale, en prenant comme maîtres les lois de leurs pères, qu'il est impossible à l'âme humaine de concevoir si elle n'est pas possédée par l'inspiration divine » (*Prob.*, 80). *Nul doute que Philon se soit inspiré de l'idéal essénien* tel qu'il l'expose. On voit donc qu'il rejette la physique, précisément dans ce qu'elle a de stoïcien (cf. *Migr.*, 136-138). Si parfois il admet l'étude des phénomènes célestes, c'est, en un sens platonicien, à titre de propédeutique à la philosophie véritable (cf. *Mutat.*, 67-68). En revanche, la seule exception qu'il fasse à sa condamnation de la physique est en faveur d'une théologie qui étudie l'existence d'un Dieu créateur du monde. Quant à la morale, elle n'est plus caractérisée ici comme une éthique ou une politique destinée à corriger les mœurs privées et publiques, mais comme une méditation inspirée de la Loi de Moïse. Un texte sur l'éducation de Moïse semble aller dans le même sens : en plus des autres arts et techniques, les sages d'Égypte lui apprirent la philosophie par symboles (τὴν διὰ συμβόλων φιλοσοφίαν); des Grecs lui enseignèrent le reste de ce qui constitue la formation préparatoire (τὴν ἄλλην ἐγκύκλιον παιδείαν). Moïse vit ce qui concordait et ce qui divergeait, et il se mit au-dessus des querelles, pour rechercher la vérité (*Mos.*, I, 23-24). Les Grecs, auxquels pense Philon, sont ceux-là mêmes qu'il connaissait à Alexandrie et qu'il projette dans le passé, avec leurs programmes d'enseignement général fortement marqués par les idées stoïciennes. Les sages égyptiens, en dépit de leurs erreurs (adoration des animaux) sont,

comme le veut la tradition, ceux qui ont été aussi les maîtres de Platon. Ainsi Moïse, comme son disciple Philon, a reçu des enseignements de divers côtés; mais sa pensée repose essentiellement sur des connaissances générales préliminaires et sur une philosophie symbolique, à quoi viendra s'ajouter la vision de la Vérité révélée. De même *la philosophie de Philon comporte trois étages :* un étage où règne un stoïcisme fortement marqué par le syncrétisme; un étage platonicien; enfin, pour couronner le tout, le sommet où Dieu révèle, par son inspiration, la Vérité ultime.

2° *Théologie et mystique. — Le Dieu de Philon est le Dieu de la Bible.* Il est absolument séparé du monde dont il est le *Créateur;* il ne peut être contenu ni dans l'univers entier ni dans aucune de ses parties (*Leg.*, I, 44). « Il est à lui-même son propre lieu; il est rempli par lui-même et il se suffit à lui-même; les autres choses sont pauvres, solitaires et vides : c'est lui qui les remplit et les contient et il n'est, lui, contenu par rien d'autre, parce qu'il est lui-même un et le tout » (*ibid.;* cf. *Somn.*, I, 182-185). Il est appelé l'Esprit (νοῦς) de l'Univers (*Leg.*, III, 29), Intelligence de toutes choses et Bien de l'Univers (*Gig.*, 40). Mais l'esprit est séparé du monde et transcendant. Sans doute, en fonction de l'idée qu'on s'en fait (κατὰ ἔννοιαν), peut-on concevoir Dieu comme âme du monde (*Leg.*, I, 91). Cependant Philon blâme les philosophes — les Stoïciens — qui ont supposé que ce monde, existait seul, « ou bien était Dieu, ou bien enfermait Dieu en lui, comme âme de l'univers » (*Migr.*, 179). A la différence de l'âme, principe d'animation, le νοῦς divin est l'intelligence créatrice : ὁ δὲ τῶν ὅλων νοῦς τὸ πᾶν γεγέννηκε (*Migr.*, 193).

Dieu préexiste à toutes les choses créées, mais d'une antériorité intemporelle, puisque le temps ne commence qu'avec les mouvements du ciel. C'est en ce sens que Moïse écrit qu'il créa ἐν ἀρχῇ (*Opif.*, 26 sq.). Dieu est le créateur du temps, non pas directement de telle sorte qu'il aurait pu ensuite y fixer un commencement du monde, mais indirectement : il a d'abord créé le monde; puis le monde, par le mouvement qu'il lui a conféré, a engendré le temps, si bien que le temps est comme le petit-fils (υἱωνός) de Dieu (*Deus*, 31). Or il existe un autre rapport de parenté entre Dieu et la création : « car ce monde est le fils puîné de Dieu, en tant qu'il est sensible; le fils aîné est le monde intelligible » *(ibid.)*. Si on superpose ces deux textes qui se suivent, le cadet étant mis au rang du petit-fils, on voit que *la création est en deux temps :* la création d'un être éternel, celle d'un être temporel. Car le monde que Dieu a créé immédiatement par un acte intemporel, est lui-même hors du temps puisqu'il n'a pas encore reçu le mouvement. C'est le monde intelligible. Il est éternel, quoique créé (ou engendré selon l'image du père et du fils) : « L'éternité (αἰών) dans les Écritures, c'est la vie du monde intelligible, comme celle du monde sensible est le temps » (*Mutat.*, 267). Il faut la « rechercher parmi les incorporels et les intelligibles »; elle a « reçu pour mission d'être modèle et archétype du temps » *(ibid.)*, qui de son côté est « imitation de l'éternité » (*Heres*, 166). Évidemment, l'antériorité du monde intelligible dans la création n'est pas d'ordre temporel, mais c'est une antériorité « de valeur » (ἀξιώματι), fondée d'ailleurs, dans l'être même, sur la puissance qu'il a d'engendrer à son tour : le πρωτόγονος étant ἀρχεγονώτατος (cf. *Poster.*, 62-63, à propos d'Israël, mais transposable au Logos).

Enseigner qu'il y a une création éternelle, c'est situer Dieu au-delà du monde intelligible, premier créé. Ainsi Philon respecte parfaitement la *transcendance du Dieu de la Bible :* son nom propre est inconnu et inconnaissable (*Mutat.*, 12-13). Mais Dieu est au-delà de l'intelligible comme la source qui l'engendre; il est donc éminemment intelligible : il est lumière; Philon cite ici Ps., XXVI, 1 : « Le Seigneur est une lumière », et il ajoute : « non seulement lumière, mais archétype de toute autre lumière, et encore mieux, antérieur et supérieur à tout archétype, bien que jouant le rôle d'un modèle » (trad. de P. Savinel). Il est « la source de la clarté la plus pure » (*Mutat.*, 6). Mais l'image de la lumière ne doit pas faire penser à une production des êtres par émanation : « Dieu voyait, même avant la naissance des êtres, étant à lui-même sa propre lumière » (*Deus*, 58); « il regarde d'en haut (καταθεᾶσθαι) l'invisible avant le visible, étant à lui-même sa propre lumière » (*Cher.*, 96). Le verbe καταθεᾶσθαι marque bien un acte personnel. Dieu crée l'intelligible en le regardant; il est aussi question de l'œil de Dieu qui voit sans avoir besoin d'une lumière étrangère (*ibid.*, 97).

Cette parfaite transcendance de Dieu est d'ailleurs marquée par le fait que tout lui appartient sans exception : « Ignores-tu qu'à Dieu appartiennent et le ciel sensible et le ciel intelligible qui est au sens propre, pourrait-on dire, le ciel du ciel; et encore la terre et ce qu'elle contient, ainsi que le monde tout entier, le visible, l'invisible et incorporel, exemplaire du ciel visible? » (*Spec.*, I, 302; cf. *Leg.*, III, 78). C'est pourquoi la Loi a institué les offrandes. « Le ciel tout entier et le monde sont une offrande à Dieu (ἀνάθημα), et c'est Lui qui a créé cette offrande » (*Somn.*, I, 243). En effet, c'est parce qu'il est créateur que Dieu reçoit des actions de grâces, puisqu'il aime à donner (il est φιλόδωρος *Plant.*, 91; *Leg.*, I, 34; *Cher.*, 29; *Deter.*, 138; *Poster.*, 26, etc.). Grâce, don, bonté sont liés. *Et la cause de la création est la bonté gratuite de Dieu :* « Comme Dieu ne se fait aucune grâce à lui-même — car il n'en a pas besoin —, le monde est donné au monde, les parties chacune à elle-même, toutes les unes aux autres et en outre au tout. Ce n'est pas pour les avoir jugées dignes de sa grâce qu'il a accordé sans compter ses bénédictions au tout et aux parties; mais il a eu les yeux fixés sur sa bonté éternelle (εἰς τὴν ἀΐδιον ἀγαθότητα) et il a considéré que la bienfaisance était partie intégrante de sa nature bienheureuse et fortunée. Aussi, si l'on me demandait la cause de la création du monde, je répondrais, pour l'avoir appris de Moïse, que c'est la bonté de l'Être... » (*Deus*, 107-108). Ainsi, tout ce qui existe est grâce de Dieu (χάριν ὄντα θεοῦ τὰ πάντα, *ibid.;* cf. *Leg.*, III, 78).

Il y a les dons particuliers, matériels, puisque chaque partie du monde est pour une autre. Mais le don le plus parfait, le don de l'être dans sa réalité véritable, c'est pour chaque réalité corporelle sa forme. La forme (εἶδος) est, en termes platoniciens, participation à la réalité intelligible de l'idée. Mais *la participation, chez Philon, se mesure à la capacité de chaque nature à recevoir le don de Dieu, en lui-même illimité* (*Opif.*, 23; *Leg.*, I, 34; *Mutat.*, 218). Le don de l'intelligible au sensible, qui est exactement la création des formes et des espèces qui doivent exister dans ce monde, est par conséquent essentiel. C'est par ses dons que Dieu remplit et pénètre chaque être. La créature qui reçoit le plus est celle à qui il donne la faculté de connaître le don qu'elle a reçu, c'est l'homme doté d'une raison (λόγος) et d'un intellect, pour lesquels il convient tout particulièrement d'adresser au Père des actions de grâce (*Somn.*, I, 113 : le λόγος est δώρημα κάλλιστον παρὰ θεοῦ, *Congr.*, 97 : ce n'est pas seulement pour les choses corporelles et pour les sensations qu'il faut offrir à Dieu des prémices et des louanges; mais c'est pour l'intellect, τῷ νῷ, « qui est, à proprement parler, l'Homme [γένος, cf. *Opif.*, 76] dans l'homme [= l'homme façonné, cf. *Opif.*, 134;

Leg., I, 31], κρείττων ἐν χείρονι καὶ ἀθάνατος ἐν θνητῷ, cf. *Opif.*, 77).

On peut donc dire que *la Création comporte trois moments :* la création du monde intelligible dans le jour « un » (*Opif.*, 15); la création des genres ou formes (γένη, εἴδη) par le fils premier-né (πρωτόγονος) qui imite le Père; les yeux fixés sur les archétypes de son Père (qu'il avait reçus en lui), ἐμόρφου τὰ εἴδη (*Confus.*, 63; cf. *Leg.*, I, 22-32). (Il faut d'ailleurs noter que les emplois de γένος et εἶδος sont très variés, et que Philon n'a donné sur ce point à son vocabulaire aucun caractère technique défini.) En troisième lieu, la création des individus sensibles, liés à la matière, soumis au mouvement et au temps. L'œuvre des six jours correspond aux deux premières créations, si on considère, avec le *De opificio mundi*, que les êtres matériels sont seulement ceux dont l'histoire est racontée au deuxième chapitre de la Genèse, non au premier (*Opif.*, 129-130). Le monde matériel commence avec le mouvement; le monde en repos est celui des intelligibles immuables. De cet ordre, on a une image dans la nature sensible même, puisque le repos (σχέσις) y est quelque chose de plus ancien (πρεσβύτερον) : « et vis-à-vis de l'être en repos, l'être en mouvement joue le rôle d'un fils procréé (ἐγγόνου λόγον) » (*Sobr.*, 47). La même loi se retrouve dans la succession des différents principes qui s'étagent selon les trois règnes, minéral, végétal, animal : ἕξις, φύσις, ψυχή (à quoi s'ajoute l'âme rationnelle chez l'homme : cf. *Deus*, 34), division empruntée au stoïcisme. Or il y a parenté entre ἕξις et σχέσις (*Sobr.*, 34). En effet, plus on s'élève dans l'échelle des êtres corporels, plus leurs mouvements propres s'amplifient.

C'est donc bien le mouvement qui est l'agent d'organisation de l'univers terrestre. Il est lui-même suspendu au mouvement circulaire du ciel, le plus proche du repos de l'intelligible : « Le Ciel lui-même, tout entier, semble fixe, et pourtant il tourne en décrivant un cercle; mais ce mouvement n'est saisi que par l'œil de la pensée, immatériel et plus divin » (*Confus.*, 100). Les mouvements du ciel forment l'harmonie la plus musicale (*Somn.*, I, 35), c.-à-d. qu'ils représentent la beauté ineffable des proportions intelligibles. Le mouvement du ciel est, en quelque sorte, un mouvement intelligible, celui dont il est question, selon le *De opificio mundi*, dans l'œuvre des six jours, car le ciel a été orné le quatrième jour, et « la tétrade renferme les rapports des accords musicaux... rapports qui réalisent le système le plus parfait » (*Opif.*, 48). Comme tout ce qui apparaît dans l'être, du deuxième au sixième jour, exprime la vertu des nombres et représente l'ordre (τάξις) qui sera imposé aux choses matérielles, la création du ciel et de ses astres consiste à établir ce qui va diriger et garantir la répartition des réalités sensibles, la succession régulière de leurs générations, leur hiérarchie. Le soleil, qui joue un rôle éminent dans cette sage organisation, est l'image et l'imitation de la lumière archétype de Dieu (*Migr.*, 40). A la différence de l'homme qui, étant corps et esprit, est créé deux fois, la première comme genre et image de l'image de Dieu, la seconde comme individu charnel, le soleil n'est cité qu'une seule fois dans le récit de la Création, le quatrième jour. On pourrait donc dire que son « individualité » est générique. Il y a d'autre part une analogie, fréquemment exprimée, entre le soleil et le νοῦς humain, la droite raison (ὀρθός λόγος), le λογισμός et la vertu (*Leg.*, I, 46; *Poster.*, 57-58; *Plant.*, 40; *Heres*, 263; « l'œil de l'âme ressemble au soleil, les yeux du corps à des lanternes qui s'allument et s'éteignent », *Heres*, 89).

Cette place particulière du ciel, des astres, et surtout du soleil dans la création des six jours, amène d'ailleurs Philon à introduire un nouveau genre de division dans l'œuvre divine. Le *De opificio mundi* mettait d'un côté le jour « un » et le monde intelligible, avec pour lot l'éternité, de l'autre les cinq autres jours qui concernent vraiment la « genèse » de l'Univers (au niveau des formes et de l'ordre général rationnel, cf. *Opif.*, 12; *Leg.*, I, 19 : la sensation créée par le Logos divin « est, si l'on peut dire, intelligible et au rang des idées » : Οὗτος... τέλειος λόγος ἀρχὴ γενέσεως... τῆς κατὰ τὰς ἰδέας τεταγμένης νοητῆς, εἰ οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν, αἰσθήσεως). Au contraire, *les six jours sont divisés exactement par le milieu*, dans un texte de *Heres*, 165 : « Les trois jours qui précèdent la création du soleil sont égaux en nombre à ceux qui suivent : l'hexade a été divisée en parties égales pour indiquer l'éternité et le temps. Il a appliqué à l'éternité les trois jours avant la création du soleil, et au temps, imitation de l'éternité, les trois jours qui viennent après. » Il n'y a pas contradiction : le temps et le mouvement qui sont liés à la naissance du soleil sont encore des intelligibles tout en étant réels et concrets (l'astronomie est toute mathématique et rationnelle); ils présideront réellement aux temps et aux mouvements matériels de gestation et de maturation; mais auparavant, en dehors de tout temps et de tout mouvement, même idéaux, il fallait que Dieu en créât les conditions intelligibles qui sont la réalité du monde intelligible en général (jour « un »), et la forme générique du corps (2e jour), car les trois dimensions du corps déterminent les six orientations du mouvement, vers le haut, vers le bas, à droite, à gauche, en avant et en arrière, à quoi s'ajoute le mouvement circulaire du corps céleste, le firmament (*Leg.*, I, 4, 12). Mais les six directions susnommées ne concernent que les mouvements des animaux doués d'organes (τῶν ὀργανικῶν ζώων); ces « mouvements organiques » (κινήσεις ὀργανικαί) doivent être distingués du mouvement circulaire; ils ont pour théâtre la terre; l'autre se déploie dans le ciel. Aussi était-ce une condition de ces mouvements, que la notion de lieu terrestre fût distinguée du lieu céleste, et c'est l'œuvre du troisième jour. Au quatrième jour, les éléments intelligibles du mouvement et du temps étant définis, le réalité intelligible du mouvement et du temps peut apparaître, dans sa source d'abord, le soleil, et son mouvement circulaire, puis dans le plan idéal de son action relativement à la production des animaux et de l'homme selon leur genre. Le temps concret et le mouvement matériel ne sont créés qu'ensuite (second chapitre de la Genèse).

Les mouvements étant ainsi déterminés ne dépendent pas de la matière. Au contraire, la matière les reçoit et ils constituent pour elle le moyen de la faire participer, dans des proportions variables, à la réalité intelligible et au Bien. Puisque Dieu crée par bonté, si sa bonté n'est pas tournée vers lui-même comme nous l'avons vu, *créer c'est précisément pour le Créateur donner à un autre être que lui tout ce qu'il peut recevoir de dons.* Ainsi donc, la matière qui est cet autre sera créée, puisqu'une création achevée ne peut être que matérielle, et que l'intelligible, idées et formes, n'a été créé que pour être donné à cet être dépourvu de tout, « mais qui peut tout devenir », qui est « sans ordre, sans qualité, sans vie, sans homogénéité » (*Opif.*, 21-22; *Fug.*, 9), sans mouvement par lui-même (*Contempl.*, 4), mais qui va devenir « tout le contraire et ce qu'il y a de meilleur : ordre, qualité, vie, homogénéité, identité, harmonie, symphonie, tout ce qui relève de l'idée la plus haute » (*Opif.*, 22). C'est pourquoi Philon écrit : « Il n'y a rien qui ait de la valeur dans tout ce qui est matière aux yeux de Dieu. Aussi lui a-t-il donné, à égalité

dans toutes ses parties, la même participation à l'œuvre d'art qu'il accomplissait. Voilà pourquoi il est dit dans les Saintes Écritures : Dieu vit tout ce qu'il avait fait; et voici que c'était extrêmement beau. Or, ce qui se trouve recevoir le même éloge est, en tout état de cause, de même valeur aux yeux de celui qui fait l'éloge. Ce que Dieu loue, ce n'est pas la matière qu'il a travaillée, qui est sans vie, discordante, dissoluble, voire corruptible, par elle-même sans consistance et sans égalité; ce sont les œuvres d'art qu'il a faites, lui, parfaitement accomplies selon une unique puissance égale et régulière, selon une science toujours identique et invariable » (*Heres*, 159-160). La matière est donc le réceptacle indifférent des dons de Dieu, l'objet de sa bonté purement gratuite.

Bien que cette matière entièrement dépourvue de qualités n'existe pas en elle-même, on peut la penser comme un pôle d'inertie à la limite du non-être. En face de l'immobilité du monde intelligible, faite de plénitude d'être, elle est un repos fait de passivité. Philon, reprenant un couple de concepts stoïciens, 'appelle principe passif vis-à-vis du principe actif : « la cause passive est inanimée et immobile par soi; mais... mise en mouvement, conformée et animée par l'Intellect (universel), elle s'est transformée en l'œuvre la plus achevée : ce monde-ci » (*Opif.*, 9). La cause active (ὑφ' οὗ) est Dieu qui mène l'œuvre à bonne fin (ἀποτέλεσμα, qui est θεοῦ ἔργον ἴδιον; cf. *Fug.*, 135); le Logos, ou monde intelligible, est la cause instrumentale (δι' οὗ); la matière est l'origine passive (ἐξ οὗ); enfin, la bonté de Dieu est la cause finale (δι' ὃ); cf. *Cher.*, 125-127; *Fug.*, 133-134. *Le mouvement qui est parent de l'activité* (ἐνέργεια, *Sobr.*, 34), *va du repos-inertie de la matière, vers le repos-immutabilité de l'intelligible.* Plus on s'élève dans l'échelle des êtres, plus il devient subtil et délié et il atteint sa perfection dans le mouvement que Dieu communique à la pensée (*Cher.*, 30; *Abr.*, 102 : la Vertu est mâle; elle met en mouvement; le λογισμός est femelle : il est mu, reçoit l'éducation, il faut le mettre au nombre des réalités passives; *Deter.*, 127 : ὁ νοῦς... κινηθεὶς ἔνδοθεν ἐξ ἑαυτοῦ).

Le monde intelligible est appelé Logos de Dieu. Il est sa pensée, lieu des Idées. Il est aussi sa Parole. Il est le Livre et la Loi. Fils premier-né de Dieu, modèle archétype de la Création, il pénètre tout, maintient en les distinguant les parties du monde dans son unité (comme le Logos stoïcien). Il illumine l'âme et l'intellect de l'homme. Ces différents thèmes se trouvent à peu près à chaque page de l'œuvre de Philon. Nous porterons surtout notre attention sur le rapport du Logos avec les Puissances divines, avec la Sagesse, avec les Anges.

Dieu agit, et en particulier il crée et dirige l'univers par des puissances. Il a rempli complètement le Logos divin de ces puissances incorporelles (cf. *Somn.*, I, 62). Les deux principales sont la puissance créatrice (ποιητική) qui est exprimée par le nom de Dieu (θεός), et la puissance royale (βασιλική), exprimée par le nom de Seigneur (κύριος). Les textes qui en parlent sont très nombreux. La première est directement liée à la bonté créatrice de Dieu; elle fait le bien et elle est liée à la puissance de la bienfaisance (εὐεργετική, *Mutat.*, 28); la seconde est celle par laquelle il dirige le monde en souverain et lui commande; elle est aussi appelée κολαστική (*Heres*, 166). A toutes ces puissances, est apparentée la puissance législatrice (νομοθετική) « car, parmi les puissances qui entourent Dieu et qui sont toutes excellentes, il y en a une qui à elle seule est égale aux autres en valeur : c'est la législatrice. En effet, Dieu est lui-même législateur et source des Lois, et c'est lui qui fait qu'existent tous les autres législateurs particuliers. La nature de cette puissance est d'être divisée en deux, d'une part pour combler de bienfaits ceux qui agissent bien, d'autre part pour châtier ceux qui font le mal » (*Sacrif.*, 131).

Puisque *le Logos* est à la fois la pensée divine qui médite tous les biens qui seront donnés par la Création aux créatures, et la Loi qui se révélera aux prophètes, il est normal qu'en lui se réunissent toutes les puissances. Plus exactement, *il est l'unité de ces puissances et il les diversifie* dans son action sur le monde : « J'ai perçu aussi, jadis, un sens plus profond, en écoutant la voix de mon âme qui souvent est inspirée par Dieu... Cette voix me disait que Dieu est un, réellement, mais que ses puissances suprêmes et premières sont deux : bonté et pouvoir; par sa bonté, il fait naître tout; par son pouvoir, il est souverain de ce qu'il a fait naître. Une troisième puissance qui réunit les deux autres est dans l'intervalle : c'est le Logos, et par le Logos, Dieu est à la fois souverain et bon. De ces deux puissances, souveraineté et bonté, les Chérubins sont les symboles, et du Logos le symbole est l'épée de feu » (*Cher.*, 27-28).

A propos du verset : « Je te parlerai d'au-dessus du propitiatoire, du milieu des deux Chérubins » (Ex., XXV, 22), Philon écrit : « les deux puissances premières de l'Être, celle des grâces (χαριστική), selon laquelle il a façonné le monde et qui est appelée Dieu (θεός), et celle des châtiments (κολαστική) selon laquelle il commande et surveille le créé et dont le nom est Seigneur (κύριος), il dit qu'elles sont séparées par lui, qui se tient en haut, au milieu d'elles, afin de montrer par là que les puissances les plus vénérables de l'Être sont égales, celle qui donne (δωρητική) et celle qui punit (κολαστήριος) et que, pour les diviser, elle ont Dieu lui-même » (*Heres*, 166). Ainsi *l'Être parle à ses créatures par son Logos*, qui fait une part égale à chacune des deux puissances, utilisant l'une et l'autre en un parfait équilibre. C'est l'homme qui tombe tantôt sous l'une tantôt sous l'autre, tantôt sous la puissance même du Logos.

Philon commente de la manière suivante les versets de l'Ex., XXXV, 12-13 sur les *six villes de refuge* : « Disons maintenant quelles sont ces villes et pourquoi au nombre de six. N'est-il pas vrai que la métropole et non seulement la ville la plus vénérable, la plus sûre et la meilleure, c'est le Logos divin, vers lequel avant tout il est le plus utile de chercher refuge? Quant aux cinq autres, sortes de colonies détachées de la cité mère, ce sont les puissances de Celui qui parle, dont la première est la puissance créatrice, selon laquelle le Créateur a fait le monde par son Logos; la seconde est la puissance royale, selon laquelle, ayant achevé son œuvre, il commande au créé; la troisième est la puissance de miséricorde (ἵλεως = εὐεργετική) par laquelle l'Ouvrier prend compassion et pitié de l'œuvre qui est la sienne; la quatrième est la puissance législatrice, par laquelle il commande ce qu'il faut faire; la cinquième est une partie de la législatrice (νομοθετικῆς μοῖρα), par laquelle il interdit ce qui ne doit pas voir le jour. Villes parfaitement bonnes et bien fortifiées, lieux de refuge excellents pour les âmes dignes d'être sauvées éternellement. Il y a là une distribution utile et qui manifeste l'amour de Dieu pour les hommes, capable de les encourager et de les revigorer pour qu'ils gardent bon espoir. Quelle autre disposition pourrait mieux qu'elle proclamer qu'il y a une telle abondance de puissances pour faire du bien, en raison des différences de situations où les hommes se trouvent involontairement? Car ils n'ont pas tous la même force ni la même faiblesse. L'Écriture exhorte donc celui qui peut courir vite à tendre ses efforts

sans reprendre haleine vers ce qui est le plus haut, le Logos divin, source de la Sagesse, pour qu'il trouve, comme récompense, une vie éternelle au lieu de la mort, après avoir émergé du flux des choses. Celui qui n'est pas aussi rapide, elle l'engage à se réfugier vers la puissance créatrice, que Moïse appelle « Theos », puisque c'est par elle que tout a été mis en place (ἐτέθη dont Philon rapproche θεός) et en bon ordre — car il résulte, pour qui comprend que l'univers a reçu son être, la possession d'un grand bien, la connaissance du Créateur qui persuade immédiatement à l'être engendré d'aimer l'auteur de sa nature —; celui qui n'est pas ainsi préparé, elle le renvoie à la puissance royale — car elle rappelle, sinon au fils la bienveillance d'un père, du moins au sujet la crainte d'un souverain, nécessité qui inspire la retenue —; mais, pour celui qui n'arrive pas à atteindre ces limites, parce que leur distance est trop grande, les puissances nécessaires ont d'autres bornes fixées à l'intérieur de lui-même, bornes de la puissance de miséricorde, de la puissance qui commande ce qu'il faut faire, de celle qui interdit ce qu'il ne faut pas faire (ces deux dernières correspondent à une division stoïcienne). Tantôt cet homme saisit que la divinité n'est pas inexorable, mais qu'elle est bien disposée envers lui par suite de la douceur de sa nature, et, même s'il a mal agi d'abord, il se repent plus tard avec l'espoir d'être pardonné; tantôt il prend conscience du fait que Dieu est législateur, et qu'en obéissant à ses commandements, il sera heureux; quant à celui qui est tout à fait le dernier, il trouvera un tout dernier refuge, qui consiste à se détourner du mal, même s'il ne participe pas aux biens précédents. Telles sont les six villes que l'Écriture appelle lieux de refuge. Cinq d'entre elles ont été figurées en images et elles ont, dans le Saint des Saints, des imitations : celles de la prescription et de l'interdiction sont les Lois enfermées dans l'Arche d'alliance; celle de la puissance de miséricorde est le couvercle de l'arche, qui est appelé propitiatoire (ἱλαστήριον — ἵλεως); celles des puissances créatrice et royale sont les deux Chérubins ailés placés par-dessus. Quant au Logos divin, situé plus haut que ces puissances, il ne s'est pas présenté sous une forme visible, car il ne peut ressembler à rien de ce qui est dans le monde sensible, mais il existe avant tout comme image de Dieu, lui seul, le plus ancien de tous les intelligibles, situé en hauteur le plus près de l'Être qui lui seul est en toute vérité, sans aucune distance pour marquer une frontière. En effet, il est dit : « Je te parlerai d'en dessus du propitiatoire, du milieu des deux Chérubins », de sorte que le Logos tient les rênes des puissances, que Celui qui parle est le maître du char qui recommande au conducteur ce qui convient pour bien mener le tout... Trois des villes de refuge se situent dans la transcendance; elles sont loin de notre race humaine. Quelles sont-elles? Le Logos du Souverain Guide et ses puissances créatrice et royale : avec elles sont en communication le ciel et le monde entier. Celles qui sont proches de nous et qui touchent au genre humain mortel, seul exposé à mal agir, sont les trois puissances immanentes : la miséricorde, la puissance qui commande (προστακτική) ce qu'il faut faire, et celle qui interdit (ἀπαγορευτική) ce qu'il ne faut pas faire » (*Fug.*, 94-105).

Ce texte capital, qui contient la clé de la morale et de la mystique philoniennes et qui montre leur enracinement dans la nature même de Dieu, fait comprendre que le Logos réunit sous sa conduite et dirige les puissances divines, qu'il les répartit en fonction des besoins des êtres créés, les appliquant avec sagesse de façon à sauver l'unité de l'ensemble. Il faut d'ailleurs noter que ces puissances ont revêtu Moïse des caractères qui faisaient de lui non seulement un roi, un législateur « pour ordonner ce qu'il faut faire et interdire ce qu'il ne faut pas faire », un prêtre « pour expliquer les choses humaines et aussi les choses divines », mais encore un prophète « pour révéler ce qui ne peut être saisi par la raison ». Une des fonctions du prophète est d'interpréter ce qui vient de Dieu; toutes ses paroles (λογία) sont alors des indications (δείγματα) qui révèlent les « vertus » divines : « la miséricorde et la bienveillance, par lesquelles il fortifie tous les hommes pour les conduire à la vertu morale (πρὸς καλοκαγαθίαν), en particulier la race de ses serviteurs, à laquelle il ouvre la voie qui mène à la béatitude » (*Mos.*, II, 187-189). *Donc la connaissance des puissances relève de la prophétie, non de la pure philosophie;* aussi n'a-t-elle pas un simple intérêt spéculatif, mais elle est en relation avec la conduite morale et religieuse de la vie humaine.

Mais on demandera pourquoi une partie des puissances divines est tournée contre *le mal*. Pourquoi le mal? D'où vient-il? Il faut d'abord répondre qu'en créant, Dieu savait par avance que le mal surgirait dans son œuvre, et ses puissances de châtiment sont en rapport avec cette prescience. Le problème est difficile, et Philon ne cache pas que Dieu seul en connaît la solution exacte (*Opif.*, 72). En effet, dans la hiérarchie des créatures, il savait que *l'homme doit avoir une nature mixte*, entre celle des êtres inanimés et des êtres sans raison, étrangers au bien et au mal, et celle des pures intelligences fixées dans le bien. Ainsi l'homme est-il la seule créature pour laquelle Dieu s'est adjoint d'autres artisans. Aussi dit-il : « *Faisons* l'homme » (*Opif.*, 73-75); la même idée est reprise et développée dans *Confus.*, 168-179. Des éléments nouveaux interviennent : en disant « Faisons », Dieu converse avec ses puissances, au nombre desquelles sont les puissances punitives; toutes l'assistent et protègent ce qui est créé. Faut-il entendre que *Dieu se serait adjoint la puissance de châtiment pour créer l'homme?* Sans aucun doute, mais non en ce sens qu'il l'aurait créé pécheur pour le châtier ensuite; ce serait pure méchanceté. Le châtiment est bon en ce qu'il redresse et sauve. Il faut donc entendre que l'homme étant un mixte, il fallait pour le créer mettre en œuvre autre chose que la bonté pure, qui a pour propre de répandre ses dons soit parmi des êtres entièrement matériels ou dépourvus de raison, qui reçoivent passivement, qui sont de pures réceptivités, soit parmi des intelligences sans mélange, qui accueillent le bien et le vrai par une spontanéité sans réticence de leur nature. Il fallait utiliser une force corrective, punitive et salvatrice. Car l'homme est doué de libre arbitre (τὸ ἑκούσιον), et il fallait que le volontaire fût créé pour équilibrer l'involontaire et « remplir complètement l'univers ».

Ainsi, la nature humaine se situe dans un intermédiaire (μέσον). D'où l'importance qu'ont, dans la formation, la vertu moyenne, la science moyenne, l'éducation moyenne qui définissent une âme moyenne (*Congr.*, 12, 14, 22, 127, 145; *Cher.*, 3, 6; *Poster.*, 130; *Ebr.*, 64; *Fug.*, 188; *Mutat.*, 228, 255). « L'âme du méchant, Il ne l'a pas façonnée — c'est que le vice est ennemi de Dieu —; l'âme moyenne, Il ne l'a pas faite à lui tout seul..., puisqu'elle devait, à la façon d'un morceau de cire, recevoir la différence du bien et du mal » (*Mutat.*, 30). L'interdiction de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal est en rapport avec ce μέσον : « Il semble que Moïse fasse allusion..., par le mot « arbre de vie », à la plus grande des vertus, la piété envers Dieu qui rend l'âme immortelle, et par les mots « arbre

de la connaissance du bien et du mal », à la prudence moyenne (φρόνησιν τὴν μέσην) qui permet de juger les natures contraires » (*Opif.*, 154). La faute d'Adam ne consiste pas à descendre de la vertu la plus haute au niveau de cette situation moyenne qui appartient à la nature mixte de l'homme. Mais cette nature, au sortir des mains de Dieu, était en ordre, dans les limites des deux arbres, la partie matérielle ambivalente en elle-même n'intervenant dans la vie d'innocence que par sa face tournée vers le jardin d'Éden et la lumière de l'intelligible. Ainsi l'homme, quoique mixte, restait-il un. *La faute est donc un désordre, le fait de se détourner de la lumière, par amour de soi-même* (φιλαυτία), *sous l'aiguillon du plaisir et de l'amour du plaisir* (φιληδονία).

La φιλαυτία est un grand mal, le plus grand des maux, opposé à la piété envers Dieu (θεοσεβεία, εὐσεβεία) : cf. *Congr.*, 130; *Spec.*, I, 333 et 337 : il est un type d'amour de soi lié au goût pour les plaisirs de la vie sensible, qui fait croire ὅτι δύο μὲν αἴτια τοῦ ζῆν ἐστι, ὄσφρησις καὶ γεῦσις, δύο δὲ τοῦ καλῶς ζῆν, ὅρασις καὶ ἀκοή. C'est là qu'est l'origine de la faute, dans cette concupiscence de la chair, dans *cette volonté d'être soi-même en tant qu'être corporel servi par les plaisirs*. La tentation d'Ève (la sensibilité) par le serpent (le plaisir), puis la séduction d'Adam (l'intellect) par Ève, expriment ce dérangement fondamental du plan de Dieu. Ce n'est pas que le plaisir soit mauvais en soi — rien n'est mauvais de ce que le Créateur a fait. Mais il devient le mal même, quand il promet à l'homme de faire de lui un dieu.

Philon connaît d'ailleurs *un autre type de* φιλαυτία qui consiste à diviniser son propre esprit, à s'attribuer à soi-même les causes de ses réussites au lieu de les rapporter à Dieu (*Spec.*, I, 333-336; *Confus.*, 133; *Praem.*, 12). C'est la concupiscence de l'esprit. Mais il semble certain que, pour lui, elle n'est pas première : l'esprit ne peut, de lui-même, se détourner de Dieu, s'il n'est pas tenté par un mal déjà existant. C'est pourquoi on ne trouve pas chez Philon un esprit du mal. Il n'y a pas d'anges déchus. Tous les esprits célestes sont des *logoi*, des vertus exprimant la Vertu universelle de Dieu et son infini pouvoir d'engendrer. Tous obéissent : « Il est inadmissible que l'armée de Dieu (τὸ θεῖον στράτευμα : la cohorte des Anges) soit prise en flagrant délit de désertion » (*Confus.*, 174). A propos de Ps., LXXVII, 49, où il est question d'anges mauvais (ἀποστολὴν δι' ἀγγέλων πονηρῶν), Philon, dans un commentaire assez embarrassé, dit qu'ils ont usurpé le nom d'ange et qu'ils sont indignes de leur appellation (*Gig.*, 16-17). Satan n'apparaît pas chez Philon. D'ailleurs, il est bien précisé que l'action mauvaise ne peut se produire que dans la race humaine.

Voilà pour l'origine et la nature morale et psychologique du mal. Mais il a une nature métaphysique beaucoup plus profonde : il est une perte de l'unité et par suite une dissolution de l'être. *L'âme mauvaise, ennemie de Dieu, échappe à la puissance d'unification du Logos*. Elle tend vers le non-être. Mais Dieu qui par bonté a tiré les créatures du non-être (*Mutat.*, 46 : διὰ τί ἐποίει τὰ μὴ ὄντα); ne les y laisse pas retomber. Si profondément que l'homme s'enfonce dans le mal, Dieu, par miséricorde, lui laisse encore assez de vie pour qu'il puisse remonter vers le bien; l'homme se rue à sa perte, et Dieu ne le laisse pas sombrer (cf. *Mutat.*, 214-215). Nous avons là le plus bas degré de la chute, et pourtant nous y rencontrons l'espoir.

L'espoir joue un rôle fondamental dans la psychologie, la morale et la mystique de Philon. Il soutient l'âme jusqu'à son état final de perfection, la joie en Dieu qui accompagne la vertu parfaite. Il est appelé « joie avant la joie » (*Mutat.*, 163; *Praem.*, 161). *Il fait pendant à la peur* qui est une peine avant une peine. L'homme qui se laisse immerger dans les passions n'a, pour se sauver de la dissolution qui le menace, que la peur. En l'éprouvant, il trouve le secours de la puissance punitive, qui est là en lui pour le retenir, en lui interdisant de faire le mal. Cette puissance se traduit donc dans l'âme par la conscience morale négative, par un sens de la faute qui permet ou de l'éviter, ou du moins de la reconnaître. Philon parle en ce sens de la honte (αἰδώς, αἰσχύνη), terme qu'il met alors en rapport avec la conscience (τὸ συνειδός; cf. *Spec.*, III, 54; IV, 2, 6).

L'impudence (ἀναισχυντία) *est le propre du méchant* (*Leg.*, II, 65). Ce mot est très souvent lié à θράσος pour indiquer l'audace éhontée que plus rien ne retient (*Sacrif.*, 21; ἀναίσχυντον θράσος : *Spec.*, IV, 2; III, 66 : on dira à celui qui veut séduire une vierge : « Pense, en te détournant avec horreur [ἀποστραφείς] de la précipitation inconsidérée [προπέτειαν] et de l'audace éhontée..., à ne pas te faire compter comme un pervers [πονηρός] soit par une action au grand jour, soit par une action secrète ». *Mos.*, I, 302 : l'audace éhontée exhibe le désordre [τὴν ἀκοσμίαν]; *Spec.*, IV, 127; *Migr.*, 224). Celui qui fait ainsi le mal ouvertement et sans honte est en réalité un homme que rien ne retient et qui est incapable de se retenir lui-même. Il est dénué de force (ἀκράτωρ), parce qu'il se nourrit de sensations comme une bête brute, au lieu de suivre le bon pasteur (thème biblique souvent repris par Philon), qui avec sa puissance de chef et de guide peut « policer » ce qui est « ensauvagé » (cf. *Deter.*, 25). Qui n'obéit pas à ce Maître, se croit affranchi; en fait, il est impuissant et esclave, et il n'est plus digne de la liberté. A propos du voleur éhonté, la Loi enjoint de le vendre : « Il est permis par la Loi divine de priver de liberté celui qui s'est résigné à être l'esclave d'un gain tout à fait contraire à la Loi » (*Spec.*, IV, 3). A ce niveau le plus bas, l'homme est soumis au désir (ἐπιθυμία), qui est insatiable comme le plaisir (*Spec.*, IV, 93-94; *Virt.*, 9 : le méchant [φαῦλος] a toujours soif de ce qu'il n'a pas, poussé par un désir insatiable que rien ne rassasie [ἀπλήστου καὶ ἀκορέστου ἐπιθυμίας]; *Cher.*, 92; *Fug.*, 31, etc.).

L'homme qui a ainsi perdu tout contrôle va jusqu'à s'inventer des plaisirs et des désirs, et s'élance alors au-delà de l'impuissance même où il est de se maîtriser. C'est ce qu'on voit dans le cas de ceux qui commettent le crime de bestialité : ὑπὲρ τοὺς ὅρους ἀκρασίας αὐτῆς ἤλασαν εὑρεταὶ γενόμενοι παρηλλαγμένων ἐπιθυμιῶν καὶ... ἡδονάς ἀηδεστάτας ἐκαινούργησαν (*Spec.*, III, 49). Le désir développe la convoitise d'avoir toujours davantage (πλεονεξία), qui est une passion insidieuse et difficile à guérir (δυσίατον; *Spec.*, IV, 5). Il semble donc que l'homme arrive à ce point, emporté par des passions qui s'engendrent les unes les autres sans limite et sont ainsi caractérisées par la démesure (*Migr.*, 21; *Poster.*, 52; *Mutat.*, 143). « L'injuste et l'impie sont, à proprement parler, impurs, dans la mesure où aucune honte ne les pénètre, qui leur fasse respecter les choses humaines et divines; ils diluent et bouleversent tout par la démesure de leurs passions et l'excès de leurs vices, de sorte que toutes les activités auxquelles ils touchent deviennent répréhensibles, car elles changent de visage sous l'effet de la perversité de leur auteur » (*Spec.*, III, 209; *Virt.*, 195 : la démesure associée à ἀναίσχυντον et à ψεῦδος). Cette ἀμετρία doit être rapprochée de l'ἀκοσμία (cf. *supra*, et *Legat.*, 204; ainsi que le long passage de *Sacrif.*, 32, où Philon qualifie l'ami du plaisir, qui

est en particulier ἄκοσμος). *Le mal altère, dilue, détruit l'être*, car il déchire les liens qui le retiennent (*Heres*, 242; δεσμός et τόνος). Dans ses écrits polémiques contre les ennemis du peuple juif, *In Flaccum*, *Legatio ad Caïum*, Philon a fait un tableau très noir de la méchanceté humaine et il se plaît à montrer la ruine réelle des méchants en ce monde, comme s'il croyait à une justice immanente. Le même esprit se fait jour dans la *Vie de Moïse*, le *De Josepho*, et dans quelques autres passages de son œuvre. Les châtiments divins ne sont pas de simples punitions (κολάσεις) mais des vengeances (τιμωρίαι). Cependant, les secondes nous semblent plus terribles, parce qu'elles sont presque toujours exprimées concrètement : les plaies d'Égypte, le déluge sont des « vengeances ».

Pourtant, Dieu ne détruit jamais complètement son œuvre, quelle que soit sa colère : « Il eût donc fallu que le genre humain, s'il devait subir la juste peine, fût anéanti pour son ingratitude envers le Dieu bienfaiteur et sauveur. Mais Dieu, qui est miséricordieux par nature, eut pitié et mesura la vengeance » (*Opif.*, 169). Quant au déluge, pris au sens propre, il semble bien avoir été un anéantissement presque universel de la vie sur la terre. « A l'époque du grand cataclysme, quand le genre humain, peu s'en faut que je ne dise le genre humain tout entier, fut détruit, il n'y eut, dit-on (λόγος ἔχει), qu'une seule maison qui ne subit aucun mal » (*Mos.*, II, 59). Mais Philon, même dans ce passage, ne paraît pas croire à la vérité historique de ce récit. Il met l'accent sur l'idée d'une seconde création de l'homme, comme si le déluge ne concernait que ceux qui ont été sauvés, non ceux qui ont péri. Ce qui compte, c'est l'ordre de bâtir l'arche, c'est le soin que met Dieu à sauver Noé (*ibid.*, 60; cf. *Virt.*, 201; *Praem.*, 23; *Deter.*, 170; *Abr.*, 41-46 : insiste davantage sur la destruction). Mais ailleurs, l'interprétation du déluge est allégorique : « La punition (τιμωρία) fut le déluge : les actions mauvaises furent lâchées en liberté, et l'iniquité déborda impétueusement, sans personne pour l'en empêcher... » (*Confus.*, 25). C'est l'idée exprimée ailleurs (*Spec.*, III, 62) que le dérèglement (ἀκολασία) constitue la plus haute vengeance. En fait, à travers l'allégorie, on retrouverait bien, mais sur le plan ontologique, l'idée d'une destruction totale des êtres créés, car ils ne peuvent qu'être anéantis par le désordre des passions. Mais Dieu ne laisse pas le châtiment toucher à son terme funeste. Philon n'a pas commenté le signe qu'est l'arc-en-ciel. Mais, à propos du pacte de Dieu avec Noé, il laisse entendre qu'après l'épreuve du cataclysme, il fait goûter à l'homme le calme de son immutabilité : « Tous les amis de Dieu s'appliquent à échapper au torrent des agitations, où les flots tumultueux s'entrechoquent, pour jeter l'ancre dans les ports calmes et sûrs de la vertu » (*Somn.*, II, 223-225). Par conséquent, même dans les cas les plus difficiles à guérir, Dieu ne renonce jamais à son action salutaire : il ne désespère jamais de l'homme car il est φιλάνθρωπος. Ainsi, la Loi fait vendre le voleur éhonté qui ne peut rendre ce qu'il a pris. Philon s'empresse d'ajouter : « Que personne n'accuse cette disposition légale d'inhumanité (ἀπανθρωπίαν), car celui qui est ainsi vendu n'est pas laissé pour toujours dans une condition d'esclave, mais il est affranchi au bout de sept ans... » (*Spec.*, IV, 4).

Il faut pourtant noter *un châtiment tout à fait unique, adapté à ce cas limite que représente Caïn :* « Et quel est-il? De vivre en mourant continuellement, et d'être en quelque sorte soumis à une mort immortelle et sans fin. En effet, il y a deux sortes de morts : l'une qui consiste à être mort, ce qui est bon ou indifférent, l'autre qui consiste à être en train de mourir, ce qui est absolument un mal... » (*Praem.*, 70; cf. *Fug.*, 60 sq.). Après son crime, Caïn veut fuir la face de Dieu, ce qui est impossible, car Dieu remplit tout l'univers de ses puissances. Il va habiter dans la terre de Naïd, qui signifie agitation (*Cher.*, 12). Adam avait été chassé par Dieu; cet exil n'étant pas volontaire, il comportait un remède; Caïn, non seulement a fait le mal, mais il veut volontairement fuir Dieu, au lieu de faire retour à lui par la pénitence; il représente la volonté mauvaise et il se charge d'une destinée pour toujours inguérissable (*Poster.*, 10-11). Ainsi donc, en fuyant la face de Dieu, il reçoit la peine vengeresse réservée aux impies (*ibid.*, 12). Mais Caïn est surtout pour Philon une figure qui montre jusqu'où peut aller le mal, en le représentant éternellement à l'œuvre pour dissoudre la création de Dieu en relâchant les liens du Logos. En effet, Caïn est symbole de tout ce qu'il y a de pire : l'amour de soi, opposé à l'amour de Dieu, Abel (*Sacrif.*, 3; cf. *Deter.*, 68, 78); l'athéisme et l'impiété (*Deter.*, 103, 119; *Poster.*, 42); le mal en général (*Fug.*, 64). On peut, par suite, dire qu'il manifeste le châtiment à l'état pur.

La psychologie de Philon se fait très délicate et subtile, quand il parle de *ceux qui ne sont pas tout à fait dépourvus de conscience et qui pourtant se livrent au mal.* Ils recherchent l'ombre et les ténèbres, ce qui les rend plus dangereux en un sens, mais témoigne en même temps d'une audace moins arrogante. Leur volonté de mal faire ne s'est pas entièrement livrée au désir aveugle. Ils sont responsables (ὑπόδικοι). La punition trouve en eux une personne qui a gardé une certaine liberté et qu'elle peut émouvoir et corriger. La peur et la honte peuvent devenir des mobiles positifs d'amélioration. Le terme d'ὑπόδικος est surtout employé pour indiquer l'homme qui est responsable d'un dommage dont il n'est pas l'auteur, mais qui a été causé par une de ses bêtes, par exemple. L'homme qui est doué de raison, qui peut savoir et prévoir, est la véritable cause du mal, s'il n'a pas pris les mesures nécessaires; l'animal sans raison n'est que παραίτιον (*Spec.*, III, 145, cf. IV, 25, 37, etc.). Ainsi, tandis que le méchant éhonté et effréné est au rang des bêtes, le coupable qu'on peut rendre responsable est un homme et, si misérable soit-il, on trouve en lui une trace de ce qui fait l'homme : l'intellect, la raison. Bien qu'à ce niveau ce soit la crainte qui domine, l'espoir apparaît, car dès qu'il y a un homme, il y a espoir : « L'homme est le seul être qui ait bonne espérance, si bien qu'à l'inverse, l'être qui n'a pas bon espoir n'est pas un homme. La définition de notre être composite est : animal raisonnable mortel; celle de l'homme selon Moïse est : disposition d'une âme qui espère en Dieu, l'Être réellement existant » (*Deter.*, 139).

Au degré au-dessus, se trouve l'*homme qui rencontre en lui la puissance de Dieu qui lui prescrit ce qu'il doit faire.* C'est l'étage de la conscience positive qui fait connaître les bonnes actions. Il est en continuité avec le précédent, car avant de faire le bien, il faut ne pas faire le mal (*Mutat.*, 47 sq.). Dans les deux cas, il s'agit de la morale humaine, des efforts qui se déploient dans l'âme et des vertus qui s'y réalisent. Philon emploie ici le vocabulaire du Portique et les vertus qu'il prône sont les grandes vertus stoïciennes : la constance (καρτερία) et la maîtrise de soi (ἐγκράτεια). La constance est une disposition opposée au plaisir (*Agric.*, 97). La maîtrise de soi est opposée à l'impuissance morale (*Virt.*, 180). Elle est la plus utile des vertus : « elle a pour satellites la frugalité (εὐτελεία), la simplicité des goûts

(εὐκολία) et la modicité des besoins (ὀλιγοδεία), en raison de l'obstacle très dangereux constitué par le dérèglement (ἀκολασία) et la convoitise (πλεονεξία) » (*Spec.*, I, 173). Ces deux vertus stoïciennes maîtresses commandent, il est vrai, tout le chœur des vertus que les différentes écoles de la Grèce ont étudiées. Mais l'accent est mis sur la force, sur l'effort et l'exercice, comme dans la morale du Portique. On y retrouve le courage, la tempérance, la justice et la prudence. La doctrine morale de l'effort (πόνος) est centrale chez Philon. Il est le premier et le plus grand bien, il fait une guerre implacable au plaisir et Dieu en a fait pour les hommes le principe du bien et de toute vertu (*Sacrif.*, 35, 40 sq., etc.).

Néanmoins ce n'est pas l'effort par lui-même qui a de la valeur, il faut qu'il soit dirigé par un savoir-faire (μετὰ τέχνης); c'est ainsi qu'il n'est pas possible de s'appliquer à la prudence en mettant en œuvre des expédients habiles, ni à la tempérance en agissant avec cupidité et sans libéralité, ni au courage en se montrant téméraire, ni à la piété en s'attachant à la superstition, ni à aucune autre des sciences qui concernent la vertu, en étant ignorant (*Deter.*, 17-18). Ces termes ne sont pas, en eux-mêmes, contraires à l'idéal stoïcien. Mais ils annoncent, chez Philon, une *ouverture vers le platonisme et, par là, vers une conception de la vertu inspirée par un idéal religieux transcendant.* D'ailleurs Philon dit très nettement, après avoir énuméré ce que nous appelons ici-bas des biens : « Laissons la prudence ou la constance ou les règles austères de la justice, qui préparent une vie pénible; s'il nous faut en faire usage aussi, il faut en user non pas comme de biens parfaits, mais comme de moyens qui réalisent le bien » (*Deter.*, 157). Il y a là une critique d'une attitude utilitaire, qui n'est pas étrangère à un éclectisme moral où entrait une part de stoïcisme et une part d'hédonisme tel qu'on le trouve chez Horace :

Nunc virtutis custos rigidusque satelles,
Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor.

Et pour Philon, ce syncrétisme est bien l'image de la vie morale réelle des hommes : « Cherche-t-on un homme qui soit parfaitement bon dans cette vie de confusion? Sois content, si tu en trouves un qui ne soit pas... totalement mauvais » (*Mutat.*, 50). Et il conclut : « la parfaite acquisition des vertus est impossible à l'homme *tel qu'il est en nous* » *(ibid.)*. C'est donc l'échec de la morale stoïcienne et de son idéal de vertus immanentes à la raison humaine. C'est pourquoi il faut dépasser le stade de la pure morale humaniste et laïque. L'homme qui veut être sage par ses propres forces pourra se travailler autant qu'il voudra; ce sera en vain; son idéal de sagesse restera imaginaire, placé si haut qu'on se demande s'il a jamais existé un sage (*Mutat.*, 35-36). Or le sage existe, dit Philon. Mais on ne peut le trouver dans l'immanence de ce monde : il est caché en Dieu (*Mutat.*, 37-38).

Il n'y a pas de morale sans Dieu. Il n'y a pas de pure morale qui ne soit pas fondée sur une ontologie. La conscience, sous les deux formes que nous avons rencontrées, positive et négative, n'a pas une valeur absolue par elle-même. On se trompe si on veut tout tirer d'elle seule, sans voir qu'elle n'est rien d'autre que les puissances divines à l'œuvre dans l'intimité de l'âme humaine. Élevons-nous d'un nouveau degré : nous allons découvrir la conscience religieuse, qui témoigne de l'action bienveillante de Dieu.

Avec cette conscience, nous sommes à la limite de l'immanence et de la transcendance. L'homme a beau avoir le sens du bien et de ce qu'il doit faire, il commet des fautes. C'est ici que l'espoir commence à jouer un rôle sur le plan personnel et conscient. Celui qui pressent (προλαβών) que Dieu n'est pas inexorable se repent par espérance du pardon (μετενόησεν ἀμνηστίας ἐλπίδι : *Fug.*, 99). Le repentir est, dans le développement de l'âme, comme le seuil à partir duquel elle se tourne vers un nouveau genre de vie, en se laissant saisir par *l'action divine qui seule peut réaliser en elle la vraie vertu et la vraie sagesse.* Car la μετάνοια implique un passage à un état meilleur (*Virt.*, 183), et cela n'est possible que si l'homme implore le secours de Dieu, en se tournant vers lui, et si Dieu répond en s'inclinant vers l'homme. Or c'est ce qui a lieu en effet : « Splendide est la réciprocité de ce choix : l'homme s'efforce de servir l'Être par excellence et Dieu accueille sur-le-champ le suppliant parmi ses familiers; il va au-devant du désir de celui qui en toute honnêteté et sincérité entre à son service » (*Virt.*, 185).

Avec le repentir, on sort de l'immanence de la conscience. L'esprit humain, au-delà de lui-même, atteint les puissances de Dieu dans leur en-soi. Au degré le plus bas, il est saisi par la puissance royale et il éprouve une crainte qui n'est pas inspirée par la peur des châtiments, mais qui est la crainte du sujet devant le Tout-Puissant qui commande (φόβῳ ἄρχοντος, *Fug.*, 98). Ce que Philon dit de Joseph montre bien où se situe cette crainte : « Quelles sont les valeurs incorruptibles?... C'est de s'honorer d'être de la race des Hébreux qui ont pour coutume d'émigrer (μετανίστασθαι) du domaine du sensible à celui de l'intelligible (car Hébreu signifie « qui passe en traversant ») ; c'est tirer sa gloire « de ce qu'on n'a rien fait » (Gen., XL, 15); car ne fournir aucun travail au milieu des méchants avec ceux qui font du zèle ici-bas, mais tout y détester et se détourner avec horreur (ἀποστραφῆναι), voilà qui mérite une louange sans restriction; c'est se moquer et des désirs et de toutes les passions et de leur démesure; c'est craindre Dieu (τὸ φοβεῖσθαι τὸν θεόν), si du moins on n'est pas encore devenu capable de l'aimer (ἀγαπᾶν) » (*Migr.*, 19, 20, 21). On a donc dépassé les étapes inférieures, celles de la conscience; on a échappé à la démesure (stade limite); on n'a pas fait le mal (premier stade, négatif); on s'en est détourné pour faire le bien (deuxième stade, positif); on a émigré vers Dieu (troisième stade du repentir et de l'espoir dans la miséricorde divine). Mais on n'est pas encore parvenu à l'amour et *on est au stade de la crainte de Dieu*, bien différent de celui de la crainte des châtiments et des vengeances divines. Un texte réunit les deux de façon frappante : « Si tu vois mourir les premiers-nés d'Égypte... le désir, le plaisir, le chagrin, *la peur* (τὸ φοβεῖσθαι), l'injustice, la folie, la débauche..., reste immobile, frappé de crainte et tremblant de terreur (καταπλαγεὶς, ὑποπτήξας) devant la force effrayante (τὸ φοβερὸν κράτος) de Dieu » (*Somn.*, II, 266). Il faut donc craindre la puissance de Dieu au moment où il fait mourir la peur. Mais on a vu que faire mourir la peur (peur du châtiment), c'est livrer l'homme au dérèglement et au désordre. Ainsi craindre Dieu, ce n'est pas avoir peur d'une peine salvatrice (à ce stade, une telle peur est inconcevable), c'est éprouver que sa puissance est la seule qui retient les créatures dans l'être, que s'il les abandonne à sa colère, elles sombrent dans le néant; c'est donc vénérer cette force dont la grandeur fait sentir à l'homme son néant, et le fait trembler, recroquevillé sur lui-même.

Néanmoins cette étape reproduit en la sublimant l'étape de la peur. On y retrouve la honte (αἰδώς), qui devient ici pudeur et respect. Elle n'est plus le fait de rougir des mauvaises actions; elle est une réserve et une humble retenue dans la jouissance de

ces vertus qui, grâce à elle, peuvent naître dans l'âme, alors que précédemment elles échouaient, parce que l'homme les considérait comme une valeur à lui, dont il nourrissait sa présomption (οἴησις) : « L'âme est sauvée, lorsque la partie irascible a été menée par les rênes de la raison et que l'effort (πόνος) n'a pas donné corps à la présomption (οἴησιν), mais a conduit à s'effacer (παραχώρησιν) devant le Dieu bienfaiteur » (*Leg.*, III, 137). La présomption parente, de l'athéisme, de l'ignorance et de l'inculture (*Leg.*, III, 33), est le plus grand des maux de l'âme (*Cher.*, 57), qui empêche les vertus de naître. Elle est l'illusion du prétendu sage (δοκησισόφος) — dont le type est Caïn qui veut tout acquérir pour lui-même et par lui-même (*Sacrif.*, 51; *Deter.*, 32; *Cher.*, 52, 65; *Sacrif.*, 3) — et Dieu renverse celui en qui elle se trouve, pour éveiller en son âme les pensées d'un ami de Dieu (*Mutat.*, 175-176). Désormais, la vraie constance, la vraie maîtrise de soi, le vrai courage, la vraie justice, etc., vont pouvoir s'épanouir dans *le climat moral de l'*αἰδώς, *réplique de la sage modération* (σωφροσύνης ἀπεικόνισμα : *Fug.*, 5); la science, dans l'homme, produit à la fois cette modération et cette pudeur (*Heres*, 128). Le chœur des vraies vertus, parmi lesquelles se trouvent la pudeur et la sage modération souvent citées en tête, est fréquemment évoqué par Philon (*Somn.*, I, 124; *Spec.*, III, 51; *Jos.*, 153); il signale la καρτερία μετ' αἰδοῦς (*Jos.*, 246). Voilà donc réalisée la sagesse qui rend l'homme agréable à Dieu (*Mutat.*, 34).

La crainte de Dieu n'est pas la perfection suprême à laquelle l'homme est appelé. La puissance royale se révèle déjà comme capable de s'exercer en deux directions : faire du bien et faire du mal. Mais elle ne fait pas le mal directement, en vue de ce mal même. L'effet de sa volonté salvatrice se modifie selon l'état de l'homme auquel elle s'applique : elle produit pour lui un mal, c.-à-d. un châtiment, s'il se trouve être méchant (cf. *Plant.*, 87). Mais *la véritable crainte de Dieu le fait découvrir comme essentiellement bienfaisant;* on craint alors de se mettre en dehors du flot de ses bienfaits et de ne pas tout rapporter à lui : « Ce serait un très grand bien pour l'âme de ne plus avoir d'hésitation sur le pouvoir qu'a le Roi d'agir dans les deux sens; ce serait un très grand bien de réduire à rien, sans laisser de doute, la crainte suspendue sur elle en raison de la force de Son commandement, et de ranimer le plus ferme espoir d'acquérir et de posséder des biens, puisque Dieu aime tout particulièrement à donner » (*Plant.*, 88).

Ce passage de la crainte du Maître à l'amour du Bienfaiteur est bien marqué par Jacob, l'athlète qui s'exerce (ἀσκητής; noter que πόνος et ἀσκήσις sont liés : cf. *Leg.*, I, 84; III, 135; *Migr.*, 31, 214 : ἐν τοῖς πόνοις καὶ ταῖς ἀσκήσεσιν; *édit. Mangey, codd.* αἰθήσεσιν), à qui Philon fait dire : « Il ne me montrera plus le côté despotique de son pouvoir souverain, mais l'aspect bienfaisant de sa pitié universelle et de sa puissance salvatrice, faisant disparaître toute sorte de crainte qui ressemble à celle qu'on a pour un maître, procurant à l'âme une amitié et un esprit de dévouement tels qu'on les éprouve pour un bienfaiteur » (*Plant.*, 90). Le contexte des citations du *Migr.* (31, 214) indique bien qu'*il y a progrès* et passage d'un état à un autre : quand le Dieu qui mène à la perfection est présent, les efforts et les exercices s'arrêtent; quand on devient parfait, on édifie la demeure de l'âme en tant qu'âme, qu'on avait esquissée quand on était encore au milieu des efforts et des exercices. L'idée du progrès est ici nettement mise en relief, comme si c'était à partir de ce moment qu'on progressait vraiment vers la perfection, en passant du domaine où règne la puissance royale à celui où se déploie la puissance créatrice de tous les biens : « L'inengendré... s'inscrit comme le Dieu de ceux qui deviennent meilleurs... Il veut que l'homme en progrès (τὸν προκόπτοντα) soit l'objet d'une bienveillance, comme de la part d'un Dieu, de façon que, grâce à ses bienfaits, il parvienne à la perfection... » (*Mutat.*, 23-24).

La notion de progrès est située, dans l'ensemble de la pensée philonienne, de façon fort intéressante. D'une part, elle est en rapport étroit avec l'effort et l'exercice. A propos du ℣. Ex., XIII, 13 : « Tu échangeras tout ânon qui ouvrira la matrice de l'ânesse contre une brebis », Philon fait ce commentaire : « C.-à-d. : tu échangeras tout effort contre un progrès. Car l'âne est le symbole de l'effort — c'est un animal qui supporte avec patience —; la brebis est symbole du progrès comme son nom l'indique (πρόβατον rapproché de προβαίνω : aller de l'avant). Va donc et donne tes soins aux sciences, aux arts appliqués, et à tout ce qui peut être enseigné (ὅσα διδακτά), sans négligence et sans insouciance, mais avec toute ta sollicitude, en tenant ta pensée prête à soutenir avec constance toute espèce de fatigue; mets ton zèle à ne pas te laisser abattre par un effort sans limite et à faire qu'on te trouve sur la voie d'un progrès et d'une amélioration, qui visent à la fin la plus glorieuse. Car c'est en vue du progrès que l'effort est supportable » (*Sacrif.*, 112-113). Quant à la suite du verset *(ibid.)* : « Si tu ne l'échanges pas, tu le rachèteras » elle signifie : Si tu ne peux réaliser un progrès en échange de ton effort, laisse aller aussi ton effort. » (Philon entend par « racheter », libérer son âme de tout souci.) Le progrès est, de ce point de vue, la récompense de Jacob, qui figure la vertu acquise par l'exercice : il a lui-même choisi volontairement ce bien, et Dieu ne veut pas que la peine qu'il s'est donnée reste sans effet (*Poster.*, 78). Philon introduit ici une nuance délicate entre ceux qui cherchent le bien pour eux-mêmes, par un choix volontaire (ἑκούσιος αἵρεσις) et celui qui prend pour lui sans penser ni aux autres ni à Dieu (c'est le cas de Caïn et de sa postérité, en particulier de Lamech). La différence n'est pas dans le choix volontaire lui-même, mais dans le fait qu'il s'agit tantôt de la volonté de l'homme doué de valeur morale, tantôt de la volonté du méchant : « Tout ce que le méchant prend pour lui-même est répréhensible » (*Poster.*, 75). Le progrès et l'amélioration, ne concernant que l'homme de bien, sont donc les effets d'un choix volontaire louable. De ce côté, le progrès est chose humaine.

Mais *d'autre part, il est en rapport avec l'instruction et l'éducation.* A la différence de Jacob, *Abraham* est la figure de la vertu acquise par l'éducation. Or il est dit, à propos de lui, que les hommes qui ont reçu la perfection en progressant par l'étude et l'enseignement sont réunis au peuple de Dieu (*Sacrif.*, 6; cf. Gen., XXV, 8). Dans ce même texte, le cas d'Abraham est comparé à celui d'Isaac (cf. *infra*) et à celui de Jacob, « qui fut réuni à quelque chose de meilleur » (Gen., XLIX, 33). Abraham avait quitté les êtres mortels; Jacob avait quitté « le pire ». Donc, il n'y a pas que le combat de Jacob qui soit cause du progrès; il y a aussi l'enseignement reçu par Abraham qui apprenait en écoutant les instructions de Dieu (ἐξ ἀκοῆς καὶ ὑφηγήσεως; *Sacrif.*, 7). Et cet enseignement vient bien de Dieu, car « l'étudiant, le disciple, l'élève de Dieu, ou quel que soit le nom qu'on institue pour le désigner, ne peut plus accueillir les instructions des mortels » (*Sacrif.*, 79). L'éducation et le progrès sont encore cités côte à côte dans une énumération des biens authentiques de l'âme, que

l'homme reçoit comme provision de route (ἐφοδιάξεται; *Congr.*, 112). De ce côté, le progrès résulte d'un secours que Dieu envoie à l'homme pour le guider. Mais il n'y a pas deux progrès; en fait, il n'y en a qu'un dans lequel Dieu et l'homme ont également part : Jacob et Abraham se complètent dans un même mouvement vers la Vérité; le niveau que l'âme atteint en rejoignant la puissance royale est en continuité avec celui où elle découvre la puissance créatrice et tous ses biens.

Abraham, qui a quitté la terre de Haran, symbole d'une science qui se borne à étudier les astres sans atteindre jusqu'à leur Créateur, devient progressivement l'ami de Dieu. Il a choisi d'épouser Saraï qui est principe des vertus dans l'âme. Mais il ne peut tout de suite en avoir un fils et il doit d'abord passer par le cycle de l'enseignement préparatoire, dont le symbole est Agar. Mais, par l'éducation, il s'élève et parvient à une sagesse qui ne consiste plus seulement à être agréable à Dieu, mais à être agréable devant Dieu, c.-à-d. à être bon comme Lui et à faire des œuvres qui participent à la bonté des siennes (*Mutat.*, 39). Car *la puissance créatrice de Dieu n'est pas celle qui se borne à rendre l'homme bon en lui-même : elle lui donne la force de faire autour de lui un bien véritable.* Les traités recueillis sous le titre *De Virtutibus* définissent des vertus supérieures qui ne sont plus de simples parures d'une âme remplie de santé morale, mais qui sont des réalités d'ordre ontologique, douées d'une puissance génératrice qui fait d'elles les genres universels des vertus particulières, genres doués d'activité et non pures entités logiques.

Alors se présente *le dernier et ultime degré de l'ascension de l'âme.* La figure qui resplendit à ce niveau est celle d'*Isaac :* la vertu qui s'instruit d'elle-même, issue d'une bienheureuse nature, participation profonde à la Nature de Dieu. Ici l'espérance fait place à la joie. Tout effort et tout enseignement cessent. Il est écrit (Gen., xxxv, 29) qu'*Isaac* fut réuni à la race (γένει) de Dieu, et non au peuple (λαῷ) de Dieu comme il avait été dit d'Abraham (*Sacrif.*, 6). Et Philon poursuit : « Ceux des hommes qui ont laissé derrière eux les instructions (ὑφηγήσεις), qui sont nés disciples de Dieu, doués d'une heureuse nature, qui ont une science cueillie sans effort (ἄπονον ἐπιστήμην), émigrent (μετανίστανται) vers la race (γένος) incorruptible, la plus parfaite, ayant en eux cette part qu'ils ont reçue, meilleure que celle des précédents (= Jacob et Abraham). Le nom du chef de leur thiase est Isaac » (*Sacrif.*, 7). C'est le niveau où se situe la Vertu la plus débordante de puissance génératrice (ἡ γενικωτάτη ἀρετή) que certains appellent la Bonté elle-même (*Leg.*, I, 59). C'est là que l'homme, qui était devenu homme de Dieu, reçoit l'héritage parfait que Dieu lui avait promis; c'est *l'adoption divine* qui élève l'âme au-dessus du monde créé, fils puîné de Dieu, et la met au rang du fils aîné, le Logos, en qui s'unissent toutes les puissances divines, la Créatrice et la Royale, le Logos qui est lui aussi γενικωτάτος (*Leg.*, II, 86; III, 175; *Deter.*, 118). La doctrine de l'adoption divine et du terme le plus haut de la vie mystique, fait l'objet du *De mutatione nominum.* Pour l'homme qui arrive à cette union avec le Logos premier-né, l'Être est à la fois Seigneur (κύριος) et Dieu (θεός). Cf. *Mutat.*, 19; *Fug.*, 94, 97.

Ainsi s'achève le retour à Dieu : créé par la bonté divine grâce au Logos, l'homme est sauvé par cette même bonté, par l'alliance d'adoption qui l'intègre à nouveau dans l'ordre du Logos. *Philon parle souvent un langage moralisant. Il ne faut pas s'y tromper.* Les vertus sont des êtres, des λόγοι divins; elles sont *de l'être.* La conscience humaine est la puissance de Dieu à l'œuvre dans l'immanence de l'âme; la peur, la honte, l'espoir sont des forces réelles; la mémoire, qui les soutient et les garde, exprime la continuité de l'être, sa spontanéité, sa liberté (*Mutat.*, 270); le ressouvenir (ἀνάμνησις) est une grâce qui permet à l'être pensant de se ressaisir et d'échapper à la dissipation de l'oubli. Enfin, la joie est le rayonnement de l'être dans l'intensité de sa perfection. On voit donc que si Philon a ressassé les lieux communs usés des oppositions platoniciennes : corporel-incorporel, sensible-intelligible, maux-biens, etc., ou les formules banales d'une scolastique stoïcienne; s'il a bourré ses écrits de tout le fatras du syncrétisme, il ne se définit pas par ces pauvretés : ce n'est pas par ses « sources » qu'il est intéressant — ce qui est le cas de tous les véritables penseurs. Il est peut-être difficile à classer. Cependant, nous conclurons, avec Wolfson, qu'il est sans doute le premier théologien : un *théologien animé par une foi et une piété profondes* envers le Dieu de ses pères, qui est le Dieu de la promesse et qui, après avoir créé l'homme à l'image de son Logos, lui ouvre, à travers l'abondance de ses dons illimités, les perspectives d'une vie mystique dans la joie et la béatitude éternelles.

R. Arnaldez.

IX. Les rapports de Philon avec S. Jean, S. Paul et l'épitre aux Hébreux. — Les rapports de Philon avec le Nouveau Testament appelleraient de longs développements. Mais ce sujet a déjà été traité ou le sera en différents articles de ce Dictionnaire. On se contentera donc ici de quelques indications sommaires qui seront souvent de simples rappels. Pour une vue d'ensemble sur la question, cf. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, c. VII : *Philon et le Nouveau Testament*, p. 199-214.

1° Le Logos du prologue du quatrième évangile a souvent été rapproché de celui de Philon. Les données essentielles de ce problème, avec la bibliographie, se trouvent à l'article Logos de J. Starcky (t. V, col. 373-375; 490-491). Certains auteurs insistent beaucoup sur la dépendance de Jean par rapport à Philon; d'autres sont hostiles à cette position. Il convient d'apporter à ce problème une réponse nuancée. L'auteur du quatrième évangile a longuement séjourné à Éphèse, où Apollos avait pu répandre des idées philoniennes; Jean a donc pu en connaître quelque chose. Cette remarque, nous l'empruntons à J. Starcky, qui ajoute avec raison : « Pourquoi Jean se serait-il fermé à toute activité intellectuelle qui ne reflétait pas fidèlement la littérature biblique ou apocryphe? Rien n'autorise à lui prêter une mentalité de ghetto, au milieu de chrétiens venus de l'hellénisme aussi bien que du judaïsme » (col. 491).

Quelques coïncidences de détail viennent renforcer la vraisemblance d'un tel contact : la formule « grâce pour (ἀντί) grâce » de Joa., I, 16 a son correspondant dans le *De posteritate Caini*, 145; au Logos philonien, interprète du Dieu invisible (*De mutatione nominum*, 18), répond Joa., I, 18. Le Logos philonien habite dans l'âme (*De posteritate Caini*, 122); il lui apporte « la paix, le plus grand de tous les dons, qu'aucun homme ne peut se procurer » (*De vita Mosis*, I, 304); il lui donne une joie inattendue (*De somniis*, I, 71) : autant d'affirmations qui ont leurs parallèles dans la christologie johannique : XIV, 23, 27; XV, 11.

Mais, en ce qui touche le fond des choses, le Logos johannique n'a pas grand-chose à voir avec le Logos philonien; il est transcendant au monde au lieu de lui être immanent; il est une véritable personne, ce qui n'est pas le cas du Logos philonien qui s'identifie plus ou moins nettement avec le monde intelligible,

lieu des idées (cf. *supra*, l'article de R. Arnaldez); Jean emploie le mot Logos au sens biblique de « Parole divine », ce qui l'éloigne beaucoup du monde grec pris dans son ensemble, où le mot Logos veut dire « raison », et même de Philon, où le Logos n'est en fin de compte que « l'expression figurée de la droite raison », puisqu'il est destiné à « établir l'identité de la Loi, parole du Dieu d'Israël, avec la raison, telle que l'ont mise en lumière les meilleures têtes de l'hellénisme » (Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. 33). Cf. F. Büchsel, *Johannes und der hellenistische Synkretismus*, Gütersloh, 1928, p. 21-23, 30-36, 38-40.

Récemment, P. Borgen a entrepris une comparaison très approfondie entre Philon et le chap. vi du quatrième évangile (*Bread from Heaven. An exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leyde, 1965). Sa conclusion est la suivante : Jean et Philon auraient en commun d'interpréter des traditions juives sous l'influence de catégories de pensées qui ne sont pas juives.

2° Il y a des rapports entre saint Paul et Philon (cf. J. Cambier, art. *Paul*, t. vii, col. 347). Mentionnons les coïncidences qui attirent plus particulièrement l'attention :

a) Voici tout d'abord quelques ressemblances de détail. Philon compare au lait la culture qui convient aux enfants : *De migratione Abraham*, 24; *De sobrietate*, 8; cf. I Cor., iii, 1-3; il met un lien entre la chair et le péché : *De gigantibus*, 29; cf. Rom., vii, 18 sq.; Gal., v, 16 sq.; il énumère les épreuves du juste (*Quod deterius potiori insidiari soleat*, 34), avec une insistance qui n'est pas sans faire songer à II Cor., vi, 4-10; il parle de la connaissance de Dieu dans un miroir : *De Decalogo*, 105; *Leg. All.* iii, 101; cf. I Cor., xiii, 12; II Cor., iii, 18.

b) En I Cor., x, 1-5, saint Paul rapproche au maximum les deux alliances, l'ancienne et la nouvelle : en effet, se souvenant du baptême chrétien, il parle du baptême des Hébreux « en Moïse... dans la nuée et la mer »; de plus il fait de la manne et de l'eau du rocher des figures de l'eucharistie. Toute cette exploitation midrashique et symbolique des événements de l'Exode s'inspire du Livre de la Sagesse, comme l'ont noté nombre de commentateurs : cf. notamment J. Héring, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, p. 77-80; M. M. Bourke, *The Eucharist and Wisdom in First Corinthians*, dans *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, Rome, 1963, vol. i, p. 367-381. Mais le Pseudo-Salomon n'appelle pas explicitement « Rocher » la Sagesse divine qui accompagne les Hébreux; or saint Paul le fait pour le Christ Sagesse de Dieu; abstraction faite d'une allusion très vraisemblable à la légende rabbinique du rocher accompagnateur que l'Apôtre a probablement voulu transposer spirituellement (cf. les commentaires), il y a sans doute ici également une dépendance à l'endroit de Philon, qui identifie formellement le rocher de l'Exode avec la Sagesse de Dieu : *Legum Allegoriae*, ii, 86; *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 115.

c) D'après I Cor., xv, 45-47, « le premier homme, Adam, devint une âme vivante, le dernier Adam est devenu un esprit vivifiant ». On songe assez naturellement aux spéculations de Philon sur les deux récits de la création : *De opificio mundi*, 134 sq.; *Legum Allegoriae*, i, 41-43; *De plantatione Noe*, 44-45; *De confusione linguarum*, 62-64. D'après le philosophe alexandrin, le récit de Gen., i raconterait la création d'un homme céleste, et celui de Gen., ii la création d'un autre homme, terrestre et corruptible. L'Apôtre a-t-il connu cette exégèse allégorique? Plusieurs critiques l'admettent : cf. notamment O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 144-147; J. Héring, *La première épître aux Corinthiens*, p. 148-149, etc. Cette hypothèse, qu'il faut se garder de présenter comme une certitude, n'enlève rien à l'originalité de l'Apôtre, car celui-ci renverse l'ordre chronologique établi par Philon, faisant apparaître en dernier lieu l'homme céleste (= le Christ), comme le veut l'histoire biblique du salut. Paul a peut-être voulu corriger la conception philonienne : cf. J. Jervell, *Imago Dei*, Göttingen, 1960, p. 258 sq.

d) C'est un fait que le concept d'image tient une place importante dans la doctrine paulinienne, où le mot εἰκών est appliqué, soit à l'homme en général, soit au Christ : I Cor., xi, 7; xv, 49; II Cor., iii, 18; iv, 4; Col., i, 15; iii, 10; cf. E. Larsson, *Christus als Vorbild, Eine Untersuchung zur den paulinischen Tauf- und Eikôntexten*, Uppsala, 1962. Mais le mot εἰκών joue un rôle plus grand encore dans la pensée de Philon; cf. H. Willms, *Eikôn, Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, i, *Philon von Alexandreia*, Münster i. W., 1935. On n'a pas manqué de comparer les deux conceptions et même, là encore, de postuler une dépendance de l'Apôtre par rapport à Philon; cf. notamment F. W. Eltester, *Eikôn im Neuen Testament*, Berlin, 1958. Mais, à côté des ressemblances, il convient de ne pas oublier les différences, notamment celle-ci : aux yeux de l'Apôtre des Gentils, le mot « image » n'a jamais le sens péjoratif de dérivation dégradée et indirecte d'un idéal originel, comme c'est souvent le cas chez Philon qui s'inspire de Platon. En particulier le Christ, image de Dieu le Père, est par le fait même, selon saint Paul, son parfait révélateur; il ressemble donc beaucoup moins au Logos de Philon, image de Dieu certes, mais inférieur à Dieu, qu'à la Sagesse personnifiée dont le Pseudo-Salomon nous dit qu'elle est « l'image de l'excellence divine » (Sap., vii, 25). Après avoir évoqué le Logos, image de Dieu, de Philon, Mgr Cerfaux écrit : « La parenté avec le Livre de la Sagesse est plus importante. Le meilleur commentaire de la phrase de Colossiens (« image de Dieu invisible ») est probablement Sap., vii, 25 sq. où les termes : émanation, reflet, miroir voisinent avec « image » (*Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1951, p. 387).

e) Le Christ est appelé en Col., i, 15 πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Cette expression a été maintes fois rapprochée du Logos, « fils aîné de Dieu » de Philon, tandis que le monde sensible est « le fils cadet de Dieu »; cf. tout récemment H. Hegermann, *Die Vorstellung von Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin, 1961. La valeur de ce rapprochement sera discutée plus loin à l'article Premier-né.

Nous pourrions allonger cette liste, et aussi étudier beaucoup plus en détail chacun des parallèles qui viennent d'être mentionnés. Il semble qu'il faille tenir le milieu entre deux excès : *a.* affirmer que la rencontre a toujours été l'effet du hasard serait téméraire. Tout comme Jean, Paul a pu connaître quelque chose de la pensée de Philon, sinon directement en lisant ses écrits, du moins indirectement, par ex. par l'entremise d'Apollos avec lequel il a été en contact. D'ailleurs, ainsi que le note W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London, 1948, p. 52, des idées du genre de celles que professait Philon circulaient dans presque toutes les cités du monde méditerranéen et avaient même pénétré à Jérusalem; — *b.* assimiler purement et simplement les deux pensées, paulinienne et philonienne, serait un excès en sens contraire, tout à fait inadmissible. D'ailleurs, dans plus d'un cas, les ressemblances peuvent s'expliquer par l'exploitation des mêmes sources vétérotestamentaires.

3° En ce qui concerne l'influence de Philon sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux, cette action a souvent dans le passé été mise en question, notamment dans les commentaires de E. Riggenbach (1922, p. XXXIV-XXXVIII), H. Windisch (1931, p. 131-135), E. F. Scott (1922, p. 50-58), ainsi que dans J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1927, t. I, *Les Origines*, p. 616-627; le P. Spicq a bien montré qu'elle est indiscutable : cf. art. Paul, *Épître aux Hébreux*, *supra*, t. VII, col. 233-239; cf. aussi *L'Épître aux Hébreux* (coll. *Études bibliques*), I, *Introduction*, Paris, 1952, chap. III : *Le philonisme de l'Épître aux Hébreux*.

Mais, même dans ce dernier cas, qui est l'exemple le plus évident d'un emprunt néotestamentaire à Philon, l'on doit se garder de majorer les ressemblances. Une comparaison détaillée avec le philosophe alexandrin montrerait qu'à la différence de celui-ci, l'auteur de l'Épître aux Hébreux respecte scrupuleusement la perspective de l'histoire biblique du salut. On le voit par ex. en ce qui concerne l'exploitation du personnage de Melchisédech, que Philon et Hebr. ont en commun : cf. G. B. Caird, *The exegetical Method of the Epistle to the Hebrews*, dans *Canadian Journal of Theology*, V, 1959, p. 44-51. Tandis que Philon soustrait Melchisédech à l'histoire du salut et en fait une abstraction, un symbole de la raison (λόγος), qui apporte à l'homme vérité, justice et paix (cf. *De leg. alleg.*, III, 79; *De congressu quaerendae eruditionis causa*, 99), Hebr., VII y voit une préfiguration mystérieuse du personnage eschatologique du Messie; la description hyperbolique qui en est faite (sans père, sans mère; Abraham lui rend hommage) le fait apparaître *presque* comme une sorte de présence anticipée du Christ au sein de l'ancienne alliance; cf. A. T. Hanson, *Christ in the Old Testament according to Hebrews*, dans *Studia evangelica*, vol. II (*Texte und Untersuchungen*, Band 87), Berlin, 1964, p. 398-402.

4° Philon a exercé sur plusieurs Pères de l'Église et écrivains chrétiens de l'antiquité une action directe indiscutable, qui n'a pas toujours été des plus heureuses. L'influence de son exégèse allégorique s'observe déjà dans l'Épître de Barnabé. Elle est plus accusée chez Clément d'Alexandrie et chez Origène qui a emprunté au philosophe alexandrin plusieurs de ses conceptions théologiques. La mystique de Grégoire de Nysse s'inspire de lui, et son traité *Sur la vie de Moïse ou de la perfection de la vertu* traite allégoriquement les péripéties de la vie de Moïse, selon une méthode qui s'inspire de Philon. Chez les Latins, l'exégèse allégorique de saint Ambroise dérive souvent de lui : « par exemple, pour lui comme pour Philon, l'arche de Noé représente le corps humain; il reconnaît dans les membres humains les différentes parties de l'arche, et il compare les animaux avec les appétits charnels » (B. Altaner, *Précis de patrologie*, Mulhouse, 1961, p. 535-536).

L'influence de Philon sur le Nouveau Testament a été beaucoup plus discrète et limitée. Ce n'est pas une raison pour la négliger. Encore moins convient-il d'en nier *a priori* la possibilité.

A. Feuillet.

PHILON DE BYBLOS. — Érudit phénicien originaire de Byblos (grammairien, lexicographe, encyclopédiste, historien, polygraphe), composant ses ouvrages en langue grecque. Il vécut dans la seconde moitié du I^er^ s. et la première moitié du II^e^ s. ap. J.-C. (du règne de Néron à celui d'Hadrien). On n'est pas en mesure de fixer exactement sa date de naissance, ni la date de sa mort. Le principal renseignement dont on dispose est une notice de Suidas (*Suidae Lexicon*, éd. Ada Adler), qui, malheureusement, prête à discussion. Les uns (Rohde, *Kleine Schriften...*, I; A. Gudeman, dans *Pauly-Wissowa*, VIII, 1913, col. 650 sq.; etc.) placent la naissance de Philon entre 41 et 54 ap. J.-C., les autres (Niese, *De Steph. Byz. auct.*, 1873, p. 28, et, en dernier lieu, O. Eissfeldt, dans *Die Religion in Gesch. u. Gegenw.*[3], V, 1961, col. 346) la situent aux environs de 64 ap. J.-C. Appelé aussi *Herennius Philon* (Ἑρέννιος Φίλων; cf. Origène, *Contra Cels.*, I, 15; Jean Lydus, *De mensib.*, IV, 154), sans doute du nom de son protecteur Herennius Severus, il vécut à Rome où il serait venu, selon Suidas, en tant qu'ambassadeur des cités phéniciennes. Il eut pour disciple Hermippe de Beyrouth (cf. *Suidae Lexicon*, sous Ἕρμιππος βηρύτιος).

Philon avait composé de nombreux ouvrages et recueils, dont une dizaine de titres nous sont connus à travers les citations de différents auteurs anciens (Origène, Eusèbe de Césarée, Porphyre, Athénée, Théodoret, Suidas, Étienne de Byzance). On peut mentionner : *Sur l'acquisition et le choix des livres* (Περὶ κτήσεως καὶ ἐκλογῆς βιβλίων), un traité de 12 livres qui constituait une sorte de bibliographie générale établie selon les différents genres; un immense recueil de 30 livres : *Sur les villes et les hommes remarquables que chacune d'elles a produits* (Περὶ πόλεων καὶ οὓς ἑκάστη αὐτῶν ἐνδόξους ἤνεγκεν); un dictionnaire des synonymes (Περὶ τῶν διαφόρως σημαινομένων) : l'*Histoire invraisemblable* (Παράδοξος ἱστορία) en 3 livres, où il faisait ressortir un certain nombre de contradictions entre les témoignages des historiens grecs; une monographie d'Hadrien (Περὶ τῆς βασιλείας Ἀδριανοῦ); et surtout l'*Histoire phénicienne* (Φοινικικὴ ἱστορία) en 8 ou 9 livres. Toutes ces œuvres sont perdues, il n'en reste que quelques fragments, cités par les auteurs anciens mentionnés plus haut, et rassemblés commodément par C. Müller, *Fragm. hist. graec.*, III, 1849, p. 560-576.

Grâce à Eusèbe de Césarée et à la controverse religieuse des III^e^ et IV^e^ s. ap. J.-C., nous possédons des extraits, relativement larges, de l'*Histoire phénicienne* de Philon de Byblos; il prétend l'avoir traduite en grec de l'œuvre d'un ancien sage phénicien nommé Sanchuniathon, qui aurait vécu avant la guerre de Troie, à l'époque de Moïse et de Sémiramis. Jusqu'à la découverte, en 1929, des tablettes de Ras Shamra, les fragments de l'*Histoire phénicienne* conservés dans la *Praeparatio evangelica* d'Eusèbe (I, 9, 20-10, 54; IV, 16, 6, 11; X, 9, 11-12), constituaient la source littéraire la plus abondante sur la religion des Phéniciens et, depuis le XVI^e^ s., de très nombreux travaux leur furent consacrés. Dès le début, les avis furent partagés aussi bien sur l'antiquité de Sanchuniathon que sur son authenticité. Certains auteurs considéraient l'Histoire de Sanchuniathon comme un faux fabriqué par Philon de Byblos lui-même; d'autres y voyaient un document authentique remontant à la haute antiquité et méritant, de ce fait, la plus grande attention; d'autres encore adoptaient, en quelque sorte, une voie moyenne : Philon n'aurait pas traduit, comme il l'affirme, un écrit du XIII^e^ s. ou XIV^e^ s. av. J.-C., mais aurait simplement puisé dans des sources phéniciennes beaucoup plus récentes. Ajoutons à cela qu'on est même allé jusqu'à soupçonner la probité d'Eusèbe, en l'accusant d'avoir inventé de toutes pièces les fragments de Philon qu'il cite (C. A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis*, II, Kœnigsberg, 1829, p. 1265-79). Si, depuis, la bonne foi d'Eusèbe a pu être définitivement établie (quand il cite un texte, il le fait vraiment d'après l'exemplaire qu'il a à sa disposition; cf. P. Henry, *Recherches sur la « Préparation évangélique » d'Eusèbe et l'édition perdue*

des œuvres de Plotin publiée par Eustochius, Paris, 1935, p. 16-26), les avis restent toujours partagés : Sanchuniathon fut-il un personnage réel et, dans l'affirmative, à quelle époque vivait-il? Philon a-t-il véritablement traduit un écrit très ancien ou a-t-il seulement adapté, selon ses propres idées, des textes phéniciens plus récents? C'est surtout au XIX^e^ s. que l'on a beaucoup écrit sur Sanchuniathon : tous les grands sémitisants (Gesenius, Movers, Ewald, Renan, Baudissin, Lagrange, etc.) ont consacré de longues études à l'examen de cette question. La vogue de Philon de Byblos fut telle qu'un jeune Allemand, Fr. Wagenfeld, osa même fabriquer un faux, devenu célèbre : il publia, en 1836, un manuscrit entier de 9 livres de l'*Histoire phénicienne* de Philon qu'il prétendit avoir retrouvé dans un couvent portugais (Fr. Wagenfeld, *Sanchuniathons Urgeschichte der Phönizier*, Hanovre, 1836, traduit immédiatement en français par Ph. Lebas, avec une préface de G.-F. Grotefend, Paris, 1836; Id., *Sanch. histor. Phoen. libros novem*, Brême, 1837). Malgré l'habileté du faussaire, il fut démasqué assez rapidement (C. F. Movers, dans *Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie*, VII-1, 1836, p. 51-91; cf. J. A. Farrar, *Literary Forgeries*, 1907, p. 191-201).

La valeur des fragments de l'*Histoire phénicienne* de Philon de Byblos, cités par Eusèbe, — qui contiennent essentiellement une *cosmogonie*, une *anthropogonie* et une *théogonie* (histoire des Ouranides et la lutte entre les dieux) — est, nous l'avons dit, encore discutée. Il est pourtant indéniable que les textes mythologiques de Ras Shamra ont apporté, sur nombre de points, la confirmation des renseignements fournis par Philon, abstraction faite, bien entendu, de son « evhémérisme » (les dieux sont, à l'origine des hommes-héros et se comportent comme tels) très prononcé, et de sa tendance à dénigrer systématiquement la mythologie grecque : il fait dériver les divinités grecques des divinités phéniciennes, tout en affublant ces dernières de noms grecs ou grécisés, et il mélange sans discernement les différentes doctrines et interprétations. Il reste que, malgré tous les doutes, suspicions ou réserves qu'on peut — et qu'on doit — formuler à l'égard des fragments de Philon de Byblos, on ne peut pas leur dénier une valeur certaine pour l'étude de la religion des Phéniciens, valeur plus ou moins grande qu'il s'agira de déterminer. Mais on ne pourra le faire sérieusement que lorsque notre connaissance de la langue ugaritique et, partant, celle des mythes qu'elle est susceptible de nous révéler, sera plus étendue, plus assurée qu'elle ne l'est actuellement. Dans ces conditions, les discussions sur l'authenticité de Sanchuniathon, ou sur son antiquité, nous paraissent assez stériles; ce sont elles pourtant qui occupent, et encore tout récemment, une place prépondérante chez tous ceux qui ont à traiter de Philon de Byblos. C'est ainsi que la thèse de l'existence réelle et de la haute antiquité de Sanchuniathon est défendue, avec vigueur et persistance, par Otto Eissfeldt, dans toute une série de travaux (voir *Bibliographie*), tandis que la thèse opposée a été brillamment présentée par P. Nautin (dans *R. B.*, LVI, 1949, p. 259-73 et 573-78; LVII, 1950, p. 409-16). Ce dernier auteur a également bien mis en évidence la complexité des problèmes posés par les citations d'Eusèbe, en examinant avec minutie la délicate question des rapports littéraires entre Eusèbe et Porphyre.

BIBLIOGRAPHIE. — Éditions du texte : C. Müller, *Fragmenta historicorum graecorum*, III, 1849, p. 560-76; éd. E. H. Gifford, III, Oxford, 1903; éd. Karl Mras, I, Berlin, 1954, p. 39-54, 191-92, 587-88.

W. Schmid et O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, II-2, 6^e^ éd., 1924, p. 867 sq. — Albin Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, 1957, p. 89-90. — O. Gruppe, *Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu der orientalistischen Religionen*, 1887, p. 347-409. — H. Doergens, *Eusebius von Cäsarea als Darsteller der phöniz. Religion*, Paderborn, 1915. — W. W. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, 1876, p. 3-46; Id., dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e^ éd., XVIII, 1906, p. 452-70. — M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2^e^ éd., 1905, p. 396-437. — A. Gudeman, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyklopädie*, N. B., VIII, 1913, col. 650-61. — C. Clemen, *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos*, Leipzig, 1939. — P. Nautin, *Sanchuniathon chez Philon de Byblos et chez Porphyre*, dans *R. B.*, LVI, 1949, p. 249-73; Id., *La valeur documentaire de l' « Histoire phénicienne »*, *ibid.*, LVI, 1949, p. 573-78; Id., *Trois autres fragments du livre de Porphyre « Contre les Chrétiens »*, *ibid.*, LVII, 1950, p. 409-16. — Otto Eissfeldt, *Ras Shamra und Sanchunjaton*, 1939; Id., *Taautos und Sanchunjaton*, 1952; Id., *Sanchunjaton von Berut und Ilumilku von Ugarit*, 1952; Id., *Art und Aufbau der phönizischen Geschichte des Philo von Byblos*, dans *Syria*, XXXIII, 1956, p. 88-98; Id., *Phönikische und griechische Kosmogonie*, dans *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, p. 1-15; Id., dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3^e^ éd., V, 1961, col. 346-47.

M. SZNYCER.

PHILON (PSEUDO-). — I. Le titre et l'attribution des *Antiquités bibliques* à Philon. La première édition de la Renaissance. — II. La tradition manuscrite et l'édition de Kisch. — III. Le contenu du livre et ses sources. — IV. Le genre littéraire. — V. La langue originale. — VI. Les parentés littéraires de notre écrit. — VII. Le problème de datation. — VIII. Les idées et le milieu d'origine de l'écrit.

I. LE TITRE ET L'ATTRIBUTION DES « ANTIQUITÉS BIBLIQUES ». LA PREMIÈRE ÉDITION DE SICHARDUS. *a) Le titre.* — Le titre exact de l'ouvrage appelé les *Antiquités bibliques* fait difficulté. Ce fut l'humaniste Johannes Sichardus (1499-1552) qui, le premier, en 1527, à Bâle, édita le livre sous le titre *Philonis Judaei Antiquitatum biblicarum liber*, à côté d'œuvres authentiques de Philon : *Quaestiones et solutiones in Genesin*, un fragment du *De Vita contemplativa* appelé *De Essaeis*, etc. Jean Sichard était un savant philologue de l'université de Bâle qui devint plus tard professeur ordinaire de droit romain à l'université de Tubingue. Il comptait parmi ses amis Érasme de Rotterdam, Ulricus Zasius, Boniface Amerbach et Henri Glareanus.

En tout cas, le titre *Biblicarum antiquitatum* paraît dû en partie à Sichardus. James (*The Biblical Antiquities of Philo*, Londres, 1917, p. 27) soupçonne, à bon droit, que l'épithète *Biblicarum* remonte à la Renaissance et que le substantif *Antiquitates* a dû être donné à ce livre en souvenir des *Antiquités* de l'historien Josèphe. D'ailleurs, les anciens manuscrits portent des titres divers. Le catalogue et le ms. de Fulda (cf. *infra*) ont pour titre : *Philonis Antiquitatum liber*. Un titre plus tardif dans le même ms. porte : *Libri Philonis iudei de initio mundi*. Le ms. *461* de la bibliothèque Thomas Philipps (cf. *infra*, col. 1356) porte un titre du XV^e^ s. : *Philo judeus de successione generacionum Veteris Testamenti*. Le *Vaticanus lat. 488* (cf. *infra*, col. 1356) porte au colophon : *Explicit ystoria Philonis ab initio mundi usque ad David regem*, de même au moins deux mss de Munich (cf. *infra*, col. 1356). Le ms. latin *Vienne 446* ne porte pas de titre du tout. Trithemius (1462-1519), abbé de Sponheim, au diocèse de Mayence, publia à Paris en 1512 un livre intitulé : *De scriptoribus ecclesiasticis*. Au folio 18*b*, on trouve une notice sur Philon qui dérive principalement de S. Jérôme et d'une liste de ses écrits. Parmi ceux-ci, Trithemius inclut : *De generationum successu* lib. 1, qui ne peut être que notre

livre. En effet, en ajoutant : « Adam genuit tres filios », cet auteur montre qu'il a lu le livre des *Antiquités bibliques* qui débute ainsi : « Initium mundi. Adam genuit tres filios ». Sixte de Sienne mentionne aussi deux fois notre livre, une fois sous la désignation que lui a donnée Sichard *(Biblicarum antiquitatum liber)*. Le second titre provient d'un ms. : « In Gen. cap. v *de successione generis humani* liber unus, continens generationem genealogiae seu posteritatis Adae. Liber incipit : Ἀδὰμ ἐγέννησε. Adam genuit tres filios. » Les appellations *De successione generationum* ou *Historia ab initio mundi* qu'on trouve dans divers mss sont plus anciennes que celle — apparemment conventionnelle — donnée par l'éditeur de la Renaissance, bien qu'il ne soit pas sûr que l'une ou l'autre représentent le titre primitif. Peut-être faut-il supposer avec James (*op. cit.*, p. 27) que le livre était primitivement attribué à quelque personnage biblique du passé, comme le livre d'Énoch ou maint autre apocryphe. Quoiqu'il en soit du problème du titre exact qu'il faut donner à cette œuvre, nous continuerons par commodité à l'appeler « Les Antiquités bibliques », comme le fit jadis Sichardus et comme vient de le faire récemment Guido Kisch (cf. *infra*, col. 1357).

b) L'attribution. — Il va sans dire que l'attribution des *Antiquités bibliques* à Philon le Juif ne repose sur aucun argument sérieux de critique interne. Le style et le caractère littéraire de cette œuvre diffèrent à un tel point des écrits de Philon que pas un seul auteur moderne n'a songé à restituer les *Antiquités* à l'auteur alexandrin.

L'attribution des *Antiquités* à Philon est purement fortuite. Elle repose uniquement sur la présence de cette œuvre dans certains mss à côté des œuvres authentiques de Philon (cf. *infra*, col. 1356). Cette attribution à Philon possède un bon parallèle dans le fait que le livre IV des Maccabées figure dans la plupart des mss des œuvres de Josèphe, alors que ce livre n'est manifestement pas de ce dernier (cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre des Machabées. Introduction. Traduction et notes*, Paris, 1939, p. 5).

c) L'édition princeps. — L'édition *princeps* est, comme nous l'avons déjà dit, due à Sichardus. Elle fut réimprimée en 1538 et 1550 à Bâle chez Henricus Petrus. En 1552, une réimpression des *Antiquités* fut faite chez Seb. Gryphius à Lugdunum (Lyon) et, en 1559, à Heidelberg par Juda Bonutius, chez Commelin. Toutes ces éditions et, en particulier, la première sont très rares. Je signale qu'en France, il existe à la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg un exemplaire de la réédition de 1538.

Comme tous les éditeurs de la Renaissance, l'humaniste Sichardus se préoccupe peu de nous renseigner sur les mss qu'il a utilisés. Mais à lire la préface qu'il a adressée aux moines de Fulda, il apparaît qu'il s'est servi d'un ms. provenant de ce monastère *(exemplar Fuldense vestrum)*, et qu'il a utilisé un autre ms. provenant du monastère de Lorsch dans la Rhénanie *(codex Laurissensis* ou *Laureshaniensis)*. Le ms. de Lorsch est probablement perdu. Le ms. de Fulda dont on trouve des traces dans les catalogues du XVI^e^ s. a été redécouvert et identifié par Leopold Cohn et, plus tard, par Lehmann dans un ms. du XI^e^ s. à Cassel en Allemagne (cf. *Johannes Sichardus und die von ihm benutzten Bibliotheken und Handschriften* dans *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, IV-1, Munich, 1912, p. 51-52, 76-84; 118-20, 154-55).

II. La tradition manuscrite et l'édition de Kisch. — Depuis l'édition de Sichardus, on possède en tout une vingtaine de mss que l'on peut classer en deux séries comme le fait Leopold Cohn (*Philonis Alexandrini quae supersunt vol. VI*, Berlin, 1915, p. XV-XVII). Cette classification est admise aussi par Guido Kisch, l'éditeur du *Liber Antiquitatum* (*Pseudo-Philo's liber Antiquitatum Biblicarum*, dans *Publications in Mediaeval Studies*, The University of Notre-Dame, X, Notre-Dame [Indiana], 1949, p. 23-29).

a) La première série concerne les codices contenant le *Liber Antiquitatum* du Pseudo-Philon, une portion des *Quaestiones et solutiones in Genesim* et un fragment du *De Vita contemplativa*. Elle comprend : 1° Le ms. *Admont 359* (d'une abbaye autrichienne, actuellement à la Bibliothèque de H. L. Goodhart, à New York), qui est en parchemin et date du XI^e^ s.; 2° Le ms. *Görres 132*, sur papier, datant du XV^e^ s., conservé à la Preussische Staatsbibliothek (cf. Fritz Schillmann, *Die Görreshandschriften*, dans *Die Handschriftenverzeichnisse der Preussischen Staatsbibliothek zu Berlin*, XIV Band : *Verzeichnis der lateinischen Handschriften*, III Band [Berlin, 1919, p. 188]); 3° Le ms. du XII^e^ s. conservé au Museum national hongrois à Budapest *(23)*; 4° Le ms. de Cassel (anciennement Fulda), datant du XI^e^ s., sur parchemin; 5° Le ms. *Coblenz G. 132* (à la Preussische Staatsbibliothek de Berlin), datant de la fin du XV^e^ s., sur parchemin; 6° Le ms. n° *16* de Cues, près de Trèves, sur parchemin, écrit en 1451 dans le monastère de Göttweih; 7° Le ms. de Lorsch, probablement du XI^e^ s., aujourd'hui perdu; 8° Le ms. *Munich, lat. 18481* (anciennement *Tegernsee 481*), en parchemin, datant du XI^e^ s.; 9° Le ms. *Munich, lat. 4569* (anciennement Benedictbeuren), sur parchemin, datant du XII^e^ s.; 10° Le ms. *Munich, lat. 17133* (anciennement Schäftlarn), sur parchemin, écrit entre 1160 et 1164; 11° Le *Vatican. lat. 488*, sur parchemin, du XV^e^ s.; 12° Le ms. de la bibliothèque de l'Université de Wurzbourg (M. ch. f. *276*), sur parchemin, écrit en 1462.

b) La seconde série de codices, contenant le *Liber Antiquitatum* seul ou avec des écrits non philoniens, comprend : 1° Le ms. *31* de la collection McClean, conservé au Fitzwilliam Museum de Cambridge, datant du XIII^e^ s., il contient des extraits des *Antiquitates* sous forme de *marginalia;* 2° Le ms. *461* de la bibliothèque de Thomas Philipps de Cheltenham, sur parchemin, datant du XII^e^ s.; 3° Le ms. *391* de la bibliothèque Thomas Philipps, du XII^e^ s., contenant quatre extraits des *Antiquités;* 4° Le ms. conservé jadis à Melk, dans un monastère bénédictin de la Basse-Autriche, sous le n° *324* et actuellement dans la bibliothèque de H. L. Goodhart à New York City, sur parchemin, datant du XV^e^ s.; 5° Le *Trèves 117*, sur papier, écrit en 1459, contenant deux extraits des *Antiquités;* 6° Le *Vienne, latin 446*, sur parchemin, datant de la fin du XII^e^ s. ou du début du XIII^e^ s.; 7° Le ms. M. ch. f. *210*, qui a appartenu autrefois au Monastère S.-Étienne, actuellement à la bibliothèque de l'université de Wurzbourg.

Lorsque, en 1898, Leopold Cohn publia dans la *Jewish Quarterly Review* (X [1898], p. 277-332) son premier article *An apocryphal work ascribed to Philo of Alexandria*, on ne connaissait que trois mss. En 1912, Paul Lehmann (*Johannes Sichardus...*, *op. cit.*, p. 51-52; 79-81; 119) ajouta douze autres mss aux trois précédemment connus. En 1915, Cohn (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt vol. VI*, dans ses Prolegomena, p. XV) attira l'attention sur le ms. de Budapest. Un peu plus tard James (*op. cit.*, p. 14) mentionne quinze mss, bien qu'il n'ait pas eu connaissance de celui de Budapest. Assez curieusement, ces mss étaient au Moyen Age dispersés dans une aire géographique bien déterminée, limitée à l'Allemagne, au nord de la France et à l'Autriche. Guido Kisch (*op. cit.*, p. 90) a établi la généalogie des divers mss. L'archétype, constitué par la version latine du

IVe s., serait à l'origine d'un ancêtre mutilé de date inconnue, dont dériveraient les divers mss médiévaux. Les mss suivants sont considérés comme les plus importants pour une édition critique : Admont, Lorsch, Fulda et Melk et sans doute aussi ceux de Munich et de Budapest, encore mal explorés.

Guido Kisch a publié une édition du texte latin de notre œuvre *(op. supra cit.)*. L'auteur lui-même se défend d'avoir fait une véritable édition critique. Dans son esprit, il n'a voulu donner qu'une « Schulausgabe » en attendant l'édition critique définitive. Le texte du ms. *Admont 359* a été admis comme texte de base en raison de sa supériorité et a été fidèlement reproduit. L'apparat critique donne les résultats d'une collation complète du ms. *Admont* avec celui de *Melk*, avec l'édition *princeps* qui représente les codices de Fulda et de Lorsch. Dans l'apparat critique sont aussi inclues les variantes des mss de Cheltenham, de Vienne et du Vatican contenant tout le texte, ainsi que les fragments de trois mss publiés dans l'Appendix I de James (*op. cit.*, p. 269 sq.).

Dans l'édition de Kisch, les passages bibliques constitués soit par des emprunts proprement dits soit par des citations libres sont imprimés en italique et les références sont données en bas de page dans un apparat critique des sources. Une comparaison avec la traduction anglaise de James montre que le nombre des références bibliques a été augmenté.

III. Le contenu du livre et ses sources. — Les *Antiquités* racontent l'histoire depuis Adam jusqu'à la mort de Saül selon la Bible, mais avec des additions midrashiques nombreuses, comme par exemple celles de Coré, Balaam, Jahel, Miçah, et même de pures inventions, spécialement celle de Kenaz, le premier juge. Mais à côté d'additions et de développements apportés au récit biblique, il y a aussi de notables omissions qui dans l'esprit de l'auteur ont une portée que nous apprécierons plus loin.

a) Les généalogies. — Le livre commence avec le récit des générations d'Adam à Noé (ch. I). Alors que la Bible emploie uniquement la formule : « X engendra des fils et des filles », les *Antiquités* précisent non seulement le nombre mais encore les noms des descendants. Je donne à titre d'exemple les noms des enfants d'Adam. Il a eu douze fils : Eliseel, Suris, Elamiel, Brabal, Naat, Zarama, Zasam, Maathal et Anath (outre Caïn, Abel et Seth). Ses filles sont au nombre de huit — la liste des noms en comporte seulement sept — : Fua, Iectas, Arebica, Sifa, Tetia, Saba, Asin. Si certains de ces noms ont une facture sémitique, comme Eliseel et Anath, les autres sont étranges. D'ailleurs, tous ces anthroponymes, dont beaucoup donnent l'impression d'être corrompus, mériteraient à eux seuls une étude. Le chapitre II contient la généalogie de Caïn à Lamech et les noms bizarres des sept villes fondées par Caïn : Énoch, Maulli, Leeth, Teze, Iesca, Celeth, Iebbath.

b) Deux discours de Dieu. — Au ch. III, le déluge et l'alliance avec Noé sont rapportés à peu près dans les termes de la Bible mais les *Antiquités* ajoutent deux importants discours de Dieu. L'un d'eux a une grande portée doctrinale, car il constitue tout un développement de nature eschatologique sur la résurrection des morts et sur le jugement dernier, où il sera rendu à chacun selon ses œuvres. Tout le passage est composé en parallélisme synonymique. Le discours se situe après le sacrifice de Noé : « Lorsque seront achevées les années du siècle, alors la lumière cessera et les ténèbres s'éteindront; je vivifierai les morts et je ferai se lever de la terre ceux qui dorment. L'enfer rendra sa dette et l'Abaddon restituera sa part afin que je rende à chacun selon ses œuvres et selon le fruit de sa conduite *(adinventionum suarum)* jusqu'à ce que je juge entre l'âme et la chair. Le siècle cessera et la mort périra; l'enfer fermera sa bouche. La terre ne sera pas sans productions ni stérile pour ceux qui l'habitent; personne qui a été justifié en moi ne sera souillé. Il y aura une autre terre et un autre ciel, demeure éternelle » (III, 10). Quelques brèves remarques sur ce texte sont nécessaires. Il est clair que « saeculum » correspond ici au grec αἰών, qui traduit l'hébreu עוֹלָם avec le sens de siècle, et même de monde (cf. Ernst Jenni, *Das Wort ʿōlām im Alten Testament*, Berlin, 1953). Nous traduisons le « perditum » incompréhensible du latin (litt. ce qui est perdu) par Abaddon, que l'on rattache à la racine אָבַד, perdre, et qui, dans l'Ancien Testament, est en parallélisme avec le shéol (cf. Job, XXVI, 6; Prov., XV, 11; XXVII, 20), rendu dans ce passage par « infernus ». La doctrine de la résurrection nettement affirmée (Et erigam dormientes de terra et reddet infernus debitum suum) rappelle IV Esdr., VII, 32 : « terra reddet qui in ea dormiunt ». L'expression « l'autre terre et l'autre ciel » fait écho à l'Ancien Testament où Yahweh crée des cieux nouveaux et une terre nouvelle (cf. Is., LXV, 17; LXVI, 32). La conception du « ciel nouveau » se retrouve aussi dans I Enoch, XCI, 16, et celle du « ciel nouveau et de la nouvelle terre » dans Jub., I, 27; elle sera reprise dans le N. T. (II Petr., III, 11-13, et Apoc., XXI, 1). Pour le renouveau de la création, cf. *Ant. Bibl.*, XXXII, 17, et XIX, 13. On notera d'ailleurs que le texte des *Antiquités* ne limite pas, semble-t-il, la résurrection aux seuls justes, mais qu'elle vaudra pour tous les trépassés sans exception : il les jugera selon leurs œuvres et selon le fruit de leur conduite. (Nous traduisons *adinventio* par conduite; cf. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Paris, 1954, p. 52.)

c) La date du déluge. — Le même ch. III des *Antiquités* donne la date du déluge par rapport à la fondation du monde : « Et erat autem tunc annus millesimus sexcentesimus quinquagesimus et secundus, ex quo fecerat Deus caelum et terram. » Cohn (*An apocryphal work...*, *art. cit.*, p. 281) propose de corriger *secundus* en *sextus* pour mettre en accord les *Antiquités* avec le T. M. En effet, d'après les données chronologiques contenues dans le T. M., il apparaîtrait que ce serait en l'année 1656 que le déluge aurait eu lieu tandis que, d'après les données de la LXX, il aurait eu lieu en l'année 2262. Cohn suppose — et c'est assez vraisemblable — que l'auteur a emprunté les données chronologiques au T. M., puis les a corrigées pour les mettre en accord avec la LXX.

d) Les descendants de Sem, Cham, Japheth. — Le ch. IV traite des descendants de Sem, Cham et Japheth et des pays qu'ils ont occupés. La généalogie des fils de Japhet, dans le Pseudo-Philon, diffère sensiblement de celle donnée en Gen., X. Le texte biblique donne uniquement, pour les fils de Japheth, les noms de Gomer, Magog, Madai, Javan, Thubal, Mosoch et Tiras, pour fils à Japheth. Dans les *Antiquités bibliques* nous avons : Gomer, Magog, Madi, Nidiazec (variante Nidiazer), Tubal, Mocteras, Cenez, Rifath et Thegorma, Élisa, Dessin, Cethin, Tudant. Comme on peut le constater aisément, un mystérieux Midiazec prend la place de Javan. Par ailleurs, il est évident, comme l'a déjà observé James (*op. cit.*, p. 244) que Mocteras est le résultat de la combinaison de deux noms : M<os>oc Tiras. La généalogie de l'apocryphe ajoute aux fils de Japheth ceux de Gomer (Cenez est pour Ascénez) et ceux de Javan. Dessin est sans doute une déformation de Tharsis, et Tudant est mis pour Dodanim. Gomer compte quatre fils : Thelez, Lud, Deber, Deberleth; Magog en a sept. Vient en-

suite une liste des descendants de chacun des fils de Japheth aux noms étranges et sur lesquels nous ne pouvons nous étendre. Soulignons en passant que la substitution de Nidiazec au Javan de la Bible représente sans doute une actualisation du texte sacré et peut avoir une valeur pour la datation de l'apocryphe, le jour où l'on trouvera la clef de ce nom ainsi que celle des peuples mystérieux du ch. IV. La généalogie des fils de Sem est continuée jusqu'à Abram. La narration biblique est ici amplifiée. L'auteur des *Antiquités* met dans la bouche de רעו (Gen., XI, 18), appelé ici Ragau selon la désignation de la LXX (Ῥαγαυ), une prophétie concernant la naissance d'Abraham : « Ragau prit pour femme Melcha, fille de Ruth, et lui engendra Seruch. Et comme le jour de l'enfantement était arrivé, il lui dit : « De celui-ci naîtra à la quatrième génération, celui qui mettra sa demeure sur les hauteurs, qui sera appelé parfait et immaculé, sera père des nations et son testament ne sera pas dissous et sa semence sera multipliée à jamais » (IV, 11). A la fin de ce chapitre, on lit un épisode, absent de l'A. T., sur les débuts de la divination : « Tunc ceperunt hi qui inhabitabant terram inspicere in astris et inchoaverunt imaginari et ex his divinationes facere, et filios et filias traicere per ignem. » Il est significatif que le Pseudo-Philon place l'origine de la divination à la suite des descendants de Tharé qui était de Ur en Chaldée, le pays par excellence de l'astrologie. Le ch. V ne contient que des généalogies.

e) La tour de Babel. — Les ch. VI et VII concernent la tour de Babel. Tout un développement midrashique assez curieux s'est constitué à partir du texte biblique de Gen., XI, 4 : « Edificemus nobis ipsis turrim, cuius caput erit usque ad caelum et faciamus nobis nomen » (VI, 1). Tel est le texte des *Antiquités* correspondant aux divers témoins du texte. T. M. : ונעשה לנו שם; LXX : καὶ ποιήσομεν ἑαυτῶν ὄνομα; Targum d'Onkelos : ונעביד לנא שום (éd. Sperber); Vulgate : *et celebremus nomen nostrum.* Dans les *Antiquités*, le texte biblique lui-même est déjà amplifié par les mots : « et gloriam super terram », et toute la phrase « pour se faire un nom et une gloire sur la terre » est comprise dans sa matérialité. Chacun des hommes prit des pierres et y inscrivit son nom, à l'exception de douze au nombre desquels était Abraham, qui refusèrent de participer à la construction de la tour. En raison de ce refus, les douze hommes sont conduits par le peuple devant leurs chefs qui les condamnent à être brûlés vifs. Cependant Iectan, un de leurs chefs, cherchant à gagner du temps, leur donne sept jours de répit afin qu'ils puissent changer d'avis. Mais, la nuit venue, Iectan donne l'ordre à cinquante hommes de conduire les douze prisonniers dans la montagne avec leurs montures et d'attendre là avec l'ordre de ne rien révéler à qui que ce soit, sous peine de mort.

Abraham seul refuse de se sauver dans les montagnes, prétextant que, s'il échappe au feu, il tombera sous la dent des bêtes sauvages. Au moment où il va être jeté dans une fournaise ardente, les flammes dévorent les bourreaux et Abraham n'a pas la moindre brûlure. A lire ce récit, on n'a pas de peine à y reconnaître l'influence du livre de Daniel rapportant l'histoire des trois Hébreux dans la fournaise (ch. III).

f) Annonce de l'Alliance avec Abraham. — Alors que la Bible mentionne uniquement la dispersion des peuples, la confusion des langues et l'interruption dans l'édification de la tour, le Pseudo-Philon amplifie largement le récit de l'A. T. « Lorsque les peuples habitant la terre commençaient à édifier la tour, Dieu divisa leurs langues, changea leur visage, et personne ne reconnut son frère et personne ne comprit la langue de son voisin. On fit ainsi pour que, tandis que les constructeurs ordonnaient à leurs serviteurs d'apporter des pierres, ils apportassent de l'eau et, que s'ils demandaient de l'eau, ils apportassent de la paille... » (VI, 5). Dieu a cependant décidé de faire sortir Abraham du pays des constructeurs de la tour. « Et avant tous ceux-là, je choisirai mon serviteur Abraham et je le ferai sortir de leur territoire et je le conduirai dans la terre que mon œil a regardée dès le début... Là, je ferai habiter Abraham mon serviteur et ferai une alliance avec lui, je bénirai sa semence, et pour lui je serai appelé Dieu pour toujours (*nominabor* [variante : *dominabor*] *ei Deus in aeternum*) (VI, 4).

g) L'histoire patriarcale. — Notre apocryphe passe très rapidement sur l'histoire des Patriarches. Il mentionne seulement la naissance d'Ishmael qui eut douze fils, d'Isaac, d'Ésaü, de Jacob. Il énumère les descendants d'Ésaü et de Jacob. Pour ce dernier, le Pseudo-Philon fait uniquement état de l'épisode du rapt de Dinah par Sichem. Il signale que Job la prit ensuite pour femme et qu'il en eut quatorze fils et six filles (VIII, 8). Le Targum de Job et le Testament de Job, conservé en grec, connaissent aussi cette tradition. On lit dans ce dernier : « Je suis Job votre père, mes enfants... Dinah fut votre mère » (cf. traduction française du *Testament* dans Migne, *Dict. des apocryphes*, II, Paris, 1958, col. 403 sq.; traduction anglaise par Kohler, dans *Semitic studies in memory of Dr. Alexander Kohut*, Berlin, 1897, p. 264-338). Le texte grec fut publié pour la première fois par le cardinal Mai dans *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1833, et réimprimé par Kohler, *op. cit.* Un autre texte, légèrement différent, fut publié par la suite par M. R. James, dans *Apocrypha anecdota*, Cambridge, 1897 (*Texts and Studies*, vol. V). Dans cet apocryphe, qui est d'origine préchrétienne, Dinah est la deuxième femme de Job, la première portant le nom de Sitis ou d'Ausitis. Mais les noms des enfants de Job dans le Pseudo-Philon diffèrent radicalement de ceux donnés par le livre canonique de Job et par le *Testament*. Sur tout cela, cf. M. Delcor, *Le Testament de Job, la prière de Nabonide et les traditions targoumiques*, à paraître dans *Festschrift Hans Bardtke*. Pour des généralités, outre les ouvrages cités plus haut, cf. Charles C. Torrey, *The apocryphal literature. A Brief Introduction*, Londres, 1963, p. 140-45; Kohler, *The Testament of Job*, dans *Jewish Encyclopedia*, VII, p. 200-202, et le bref article de Frey, dans Apocryphes, du *D. B. S.*, I, 455).

h) Les traits antisamaritains du Pseudo-Philon. — L'histoire de Joseph est aussi très brièvement traitée (cf. VIII, 10); mais la question se pose de savoir pourquoi le Pseudo-Philon, visiblement si familier avec l'histoire patriarcale, l'a délibérément écourtée? En ce qui concerne Abraham, en particulier, l'auteur fait état d'une prophétie relative à sa naissance, de sa piété, de son choix par le Seigneur qui veut lui donner le pays de Canaan et faire alliance avec lui. Mais tout cela se situe avant l'entrée dans le pays. Il est singulier que toute la période du séjour en Canaan soit pratiquement résumée dans une phrase qui reprend d'ailleurs le texte biblique (VIII, 1). Puis on mentionne son séjour en Égypte : « Tunc discessit Loth ab Abram et habitavit in Sodomis, Abram vero habitavit in terra Cham » (VIII, 2). Il est très remarquable aussi que, si le Pseudo-Philon connaît le sacrifice d'Isaac dont il exploite à sa manière la portée théologique, il ne mentionne nullement l'endroit où il a eu lieu, le pays de Moriah (ch. XXXII). Pour tous ces motifs, il me semble insuffisant de dire avec Cohn

(*An apocryphal...*, *op. cit.*, p. 322) « que l'auteur n'a pas d'autre propos que d'édifier », ou avec James (*The biblical...*, *op. cit.*, p. 59) qu'il n'est pas un controversiste; Abram Spiro a vu plus juste quand il a suspecté dans les silences des *Antiquités bibliques* une marque de sa polémique antisamaritaine (cf. *Samaritains, Tobiads and Judahites in Pseudo-Philo*, dans *The American Academy for Jewish Research*, xx, New York, 1951, p. 311 sq.). En effet, on sait que Abraham s'était arrêté en Canaan à Sichem où Dieu se révéla à lui et que là il construisit un autel (Gen., xii, 6-7). Son étape suivante fut Béthel où il bâtit aussi un autel. Or ces deux villes se trouvent en territoire samaritain, la première étant même la capitale. Dans cette polémique entre Juifs et Samaritains, les choses se compliquaient aussi en raison des rapports d'Abraham avec Melchisédech, prêtre de Salem (Gen., xiv, 18-20). Or, les Samaritains arguaient que Salem était une localité voisine de Sichem. L'existence de cette localité en Samarie est de fait déjà attestée par *Jubilés*, xxx, 1; Judith, iv, 4, dans le Vaticanus, et elle correspondrait à Salim, à 5 kilomètres à l'est de Balāṭa (cf. Abel, *Géographie de la Palestine*, ii, 442). D'ailleurs la LXX, la Vulgate et le Syriaque disent expressément pour Gen., xxxiii, 18 : « Et Jacob arriva à Salem, ville de Sichem ». Le jour où les Juifs prétendirent que Salem était l'ancien nom de Jérusalem (cette tradition se trouve dans le Targum d'Onkelos, où Melchisédech est appelé roi de Jérusalem; chez Josèphe, *A. J.*, I, x, 2, et *B. J.*, VI, x, 15; et déjà dans le Ps., lxxvi, 2, où Salem est en parallélisme avec Sion), les Samaritains transférèrent au Mont Garizim la rencontre d'Abraham avec Melchisédech. C'est ce que fait déjà Eupolémos dans un fragment conservé par Eusèbe (*Praeparatio evangelica*, ix, 17; *P. G.*, xxi, 708). « Abraham fut admis comme hôte dans le temple de la cité appelé Argarizim, ce qui est interprété « montagne du Très-« Haut » et il reçut les présents de Melchisédech qui était roi et prêtre de Dieu. » Pour mieux apprécier la portée de cette citation, il nous faut dire un mot d'Eupolémos dont l'identité a été discutée. Certains ont soutenu que ce dernier était un auteur gréco-samaritain du IIe s. av. J.-C. (cf. Bickermann, *Un document relatif à la persécution d'Antiochus IV Épiphane*, dans *Revue de l'Hist. des religions*, cxv [1937], p. 211). Mais depuis l'étude de J. Freudenthal (*Alexander Polyhistor*, Breslau, 1875, p. 82 sq.), plusieurs estiment qu'Eupolémos est un historien juif qui pourrait bien être le même que le personnage mentionné en I Macch., viii, 17, et II Macch., iv, 11. Cette opinion a été suivie par Schürer (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, iii, Leipzig, 1909, p. 476). Abel (*Livre des Maccabées*, Paris, 1949, p. 153); Starcky avec hésitation dans la Bible de Jérusalem; Dom Bévenot (*Die beiden Makkabäerbücher*, dans *Die Heilige Schrift des Alten Testament*, Bonn, 1931, p. 104) envisagent aussi cette possibilité. Mais Freudenthal et, à sa suite, Schürer (*op. cit.*, p. 482) estiment que le fragment conservé par Eusèbe et cité plus haut est d'un écrivain samaritain anonyme. Cela nous paraît hautement probable, car le langage que l'auteur tient sur les relations d'Abraham avec le Mont Garizim est difficile à mettre dans la bouche d'un Juif orthodoxe.

Dans le même esprit que le fragment d'Eupolémos, il faudrait citer plusieurs passages du livre d'Asatir ou *Livre des secrets de Moïse*. Au dire de son éditeur, M. Gaster, nous aurions là le plus ancien monument connu de la littérature samaritaine. Sa date de composition serait à situer entre 250 et 200 av. J.-C. (cf. M. Gaster, *The Asatir. The Samaritan book of the Secrets of Moses, together with the Samaritan Commentary and the Samaritan Story of the death of Moses*, dans *Oriental Translation Fund*, nouv. série, xxvi, Londres, 1927, p. 160). A ce titre, le livre d'Asatir est précieux; véritable midrash, il se présente comme un document dont le but est de compléter le Pentateuque du commencement jusqu'à la fin. Pour tout ce qui touche le choix du Mont Garizim comme montagne sainte, il fait appel à des interprétations haggadiques :

« Alors Abraham vint pour rencontrer Kedar Lecomer à Ur Kasdim... Là, Dieu l'appela et lui commanda de sortir de Haran. Et il vint au pays de Canaan et Lot, le fils de son frère, avec lui; et ils demeurèrent à Elon Moreh... Là, il rebâtit l'autel de ses ancêtres Adam et Noé. Et après, il monta sur le Mont Garizim, à l'est de Béthel, où il se courba et se prosterna devant Dieu » (vi, 7-9). Le point de départ de ce développement midrashique a été fourni évidemment à l'auteur par Gen., xii, 7, où Dieu apparaît pour la première fois à Abraham, au chêne de Moreh à Sichem. Ailleurs, dans le livre d'Asatir, le Mont Garizim est appelé « la Porte du ciel », dans un contexte où il s'agit de la sépulture d'Énoch (ii, 38-40). Il est clair que l'auteur samaritain transporte au Garizim ce que la Bible disait de Béthel lors de la vision de Jacob en Gen., xxiii, 17. Le Memar Marqah, un autre document de la tradition samaritaine, daté entre le IIe et le IVe s. de notre ère et donc postérieur au Pseudo-Philon (cf. *infra*), situe également le sacrifice d'Abraham au pays de Moriah, sur le Mont Garizim; cf. ii, 10 (cf. John Macdonald, *The Teaching of Marqah*, 2 vol., l'un comportant le texte araméen et l'autre la traduction anglaise dans *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, Beiheft lxxxiv, Berlin, 1963, p. 74; sur le sacrifice d'Abraham, cf. A. George, dans *Études de critique et d'histoire religieuses*, ii, Lyon, 1948, p. 99-110, et L. H. Vincent, *Abraham à Jérusalem*, dans *R. B.*, lviii [1951], p. 360-71). Faisant contraste avec la tradition samaritaine, l'Apocryphe de la Genèse de Qumrân, notant les déplacements d'Abraham en Canaan, mentionne dans un passage malheureusement lacuneux une « montagne sainte » qui, dans le contexte, semble bien être Sion (cf. Nahman Avigad et Yigael Yadin, *A Genesis apocryphon. A Scroll from the wilderness of Judaea*, Jérusalem, 1956, col. xix, ligne 8; A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959, p. 298, note 3; Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, dans *Studia Post-Biblica*, iv, Leyde, 1961, p. 87, note 2).

Avant même de mentionner les écrits samaritains, il faudrait citer le témoignage du Pentateuque samaritain lui-même sur le problème de l'identification du « pays de Moriah ». En Gen., xxii, 2, le texte samaritain porte המוראה, ce qui pourrait être une allusion à מורה, Moreh, un lieu tout proche de Sichem où, d'après le témoignage de Gen., xii, 7, Yahweh était apparu pour la première fois à Abraham, dans le pays de Canaan, beaucoup plus qu' « au pays de la vision » (המראה) que supposent le Targum Samaritain (חזיתה), Symmaque (τῆς ὀπτασίας), Vulgate *(visionis)* et le Targum de Jonathan.

Dans ce cas, cette leçon du Pentateuque samaritain — il est vrai amphibologique — pouvait aider les exégètes samaritains à transférer sur le Mont Garizim le sacrifice d'Isaac.

A la lumière des interprétations que la tradition samaritaine donnait à maints passages du Pentateuque pour justifier le choix du Mont Garizim comme lieu de culte, on comprend aisément que le Pseudo-Philon ait voulu éviter tout ce qui, dans les déplacements des patriarches, pouvait servir les prétentions

des schismatiques. Cette tendance antisamaritaine du *Livre des Antiquités* se conçoit d'autant mieux si l'on admet, comme nous le dirons plus loin, que le Pseudo-Philon a imité le *Livre des Chroniques*. Or, plusieurs auteurs ont reconnu aussi dans le livre canonique des traces de polémique antisamaritaine. On a fait valoir que ce n'est pas sans motif que l'écrivain sacré a voulu systématiquement ignorer les affaires du royaume du Nord et si, au début de son œuvre, il parle des douze tribus c'est pour signifier que l'élection restreinte à une partie seulement de celles-ci, le royaume de Juda, découle en réalité du péché des hommes. S'il a voulu magnifier la prééminence religieuse de Jérusalem et exalter le roi David, c'était en définitive pour faire pièce aux prétentions samaritaines (cf. en particulier Rudolph, *Chronikbücher*, dans le « Handbuch zum alten Testament », p. IX, et *Problems of the Books of Chronicles*, dans *Vetus Testamentum*, IV [1954], p. 404; M. Noth, *Überlieferungsgeschichtsliche Studien*, p. 164; Age Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, II, p. 215, et les opinions citées de Noth, Torrey, Engnell, Elmslie, dans la *Cambridge Bible*, p. XXXVIII-LX; von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, p. 345, note 1, et M. Delcor, *Hinweise auf das samaritanische Schisma im Alten Testament*, dans *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, LXXIV [1962], p. 282-85). Dans ces perspectives, il n'est d'ailleurs pas impossible que le chroniqueur, toujours pour des motifs de polémique antisamaritaine, ait précisé que le temple de Salomon avait été construit à Jérusalem, sur le mont Moriah (cf. II Chr., III, 1).

i) De l'Exode à Samuel. — L'histoire des événements qui mènent à l'Exode est, par contre, très élaborée par rapport à l'histoire patriarcale (IX et X). La naissance de Moïse est prédite dans un songe à Marie, la sœur d'Aaron (IX, 10). Le don de la loi, lumière du monde, est annoncé par un discours de Dieu (XI, 1). Les phénomènes cosmiques qui accompagnent la révélation du Sinaï sont décrits de façon très imagée (XI, 5). Chose curieuse, le code sacerdotal et le Lévitique sont entièrement dédaignés par l'auteur des *Antiquités*. L'histoire de Balaam est racontée avec force détails (XVIII, cf. *infra*) puis le Pseudo-Philon passe immédiatement à la mort de Moïse. Tout ce qui concerne Josué est raconté aux ch. XX-XXIV. La période des Juges est traitée de façon très détaillée. La Bible fait état d'Othniel, fils de Kenez, le plus jeune frère de Caleb (Jud., III, 9) et elle ne mentionne qu'une victoire sur Chusan-Rasathaïm, roi de Mésopotamie. Par contre, dans le Pseudo-Philon, Cenez, qui est appelé fils de Caleb, joue un rôle essentiel (XXV-XXVII). Après la mort de Josué, les Philistins *(Allophili)* attaquent à nouveau Israël et, sur l'ordre de Dieu, les Israélites tirent au sort Cenez qu'ils choisissent comme leur chef. Ce dernier fait rechercher par tirage au sort ceux qui, dans les tribus, se sont éloignés de la loi de Dieu. Il trouve 6 110 hommes et, sur l'ordre de Dieu, il interroge les hommes par tribus pour savoir le genre de péché qu'ils ont commis. Ordre est donné de les brûler, eux et leurs idoles. Toute l'histoire concernant Cenez, au compte duquel on met des victoires merveilleuses contre les Amorréens, paraît inventée de toutes pièces par le Pseudo-Philon. Cenez a gouverné Israël durant cinquante-sept ans. Son successeur est Zebul qui devint juge sur Israël. Son nom est tiré de Jud., IX, 28 et il occupera son poste pendant vingt-cinq ans. Le récit qui le concerne est tout à fait nouveau (ch. XXIX). Après la mort de Zebul, les Israélites restent quelque temps sans juge jusqu'à ce que Dieu suscite Déborah. L'histoire de Déborah, Barak, Sisera et Jahel est truffée de légendes et de discours. Après la mort de Déborah, vient Arod, un prêtre madianite qui séduit Israël par ses sorcelleries (ch. XXXIV). Les ch. XXXV et XXXVI concernent Gédéon qui défait Madian. Abimélek lui succède (ch. XXXVII). La Bible a conservé très peu de choses au sujet du juge Jaïr (Jud., X, 3-5), mais le Pseudo-Philon rapporte qu'il éleva un autel à Baal, obligeant le peuple sous peine de mort à lui offrir des sacrifices. Sept hommes refusent de lui obéir et sont condamnés à périr par le feu. Mais le bûcher une fois allumé, l'ange Nathaniel éteint le feu et les condamnés s'échappent. Puis l'ange informe Jaïr que lui-même va être brûlé. Il rallume le feu et ce dernier est brûlé en même temps que l'idole de Baal (XXXVIII). Le Pseudo-Philon rapporte aussi l'histoire de Jephté avec plusieurs additions de son crû. La légende de Samson est contée brièvement (ch. XLIII). L'histoire de Michas (Jud., XVII, 1-6) contient de nombreuses additions et un long discours tenu par Dieu (XLIV, 6-10).

La période des Juges se termine par l'ascension de Phinéas (Et postea elevaberis in locum ubi elevati sunt priores tui) (XLVIII, 1). Sur ce récit, cf. Abram Spiro, *The Ascension of Phinehas*, dans *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXII (1953), p. 91-114.

L'histoire de Samuel commence de la même manière que celle des Juges. Les Israélites à nouveau demandent un juge qu'ils tirent au sort. Elqanah est choisi mais il refuse. Dieu promet Samuel (ch. XLIX). Les ch. I sq. concernent l'histoire de Samuel qui suit d'assez près la Bible. Le choix de Saül comme roi est raconté brièvement (ch. LVII). L'onction de David par Samuel est rapportée au ch. LIX et le psaume qu'il chante à cette occasion est conservé (cf. *infra*). Au ch. LX, un esprit mauvais dominant Saül, David est chargé de le chasser en chantant un psaume sur sa cythare (cf. *infra*). Le livre se termine par la défaite de Saül sous les coups des Philistins et par sa mort (LXV).

IV. Le genre littéraire. — *a) Généralités.* — Cohn *(An apocryphal work..., op. cit.)* a justement écrit que l'œuvre du Pseudo-Philon doit être regardée comme un morceau de la littérature haggadique. C'est en effet, pour une certaine étendue, un commentaire haggadique des livres historiques de l'A. T. Et il y a, de ce fait, une parenté entre les *Antiquités* et le *Sefer Hayashar*, composition médiévale datant environ du XI^e^ s. (On trouvera la traduction française de cet écrit dans Migne, *Dict. des Apocryphes*, col. 1069 sq. et bien des extraits en anglais dans Vermes, *op. cit.*, p. 68-74, etc.)

Le principal modèle du Pseudo-Philon est le livre des Chroniques. Comme cet écrit biblique, il commence *ex abrupto* par des généalogies partant d'Adam et il introduit ici et là des parties narratives. Mais, au fur et à mesure que l'auteur avance dans son livre, les récits prennent de plus en plus d'importance : il a de l'intérêt pour les discours et pour les prières et il aime faire état de computs chronologiques (date du déluge, du séjour en Égypte, etc.).

Les parties narratives suivent immédiatement le texte biblique sans la moindre formule d'introduction, comme par exemple, dans les commentaires ou pesharim de Qumrân introduits par la formule : « l'explication de ceci c'est que... » (פשרו על). Le *Livre des Antiquités* est, par contre, de ce point de vue plus proche de l'*Apocryphe de la Genèse* de Qumrân où les développements midrashiques sont intimement liés au texte biblique. Les amplifications opérées à partir de la Bible par le Pseudo-Philon se présentent comme de véritables midrashim. En effet, la regrettée Renée Bloch a montré, principalement dans son article Midrash (*D. B. S.*, V, 1263-81), comment le genre midrashique à l'époque postexilienne et plus tard le midrash s'enracinent dans l'Écriture. Mais

les midrashim qui amplifient les récits bibliques ne sont pas toujours, dit-elle, des interprétations ou des spéculations individuelles. Ils véhiculent aussi des traditions qui n'ont pas été consignées dans l'Écriture (*art. cité*, col. 1276). De son côté, sur le cas même des *Antiquités*, Kisch a écrit excellemment : « La version de l'histoire juive faite par le Pseudo-Philon a beaucoup de racines dans les anciennes traditions et légendes. Ses illustrations élaborées de brefs passages à partir de la Bible, ses embellissements et amplifications d'histoires bibliques, ses provisions de noms inconnus... révèlent le caractère midrashique de l'œuvre. L'esprit du judaïsme rabbinique et de son ancienne littérature typique pénètre entièrement l'œuvre... Aussi, le livre est-il justement mis au nombre des « plus anciens spécimens de l'haggadah historique » (*op. cit.*, p. 17 et 18). G. Vermes a aussi saisi l'importance des *Antiquités bibliques* pour l'histoire des traditions haggadiques et midrashiques et il a exploité cet apocryphe dans son livre *Scripture and Tradition*... (*op. cit.*, p. 5 et 6 et *passim*).

b) Un exemple d'exégèse midrashique : l'histoire de Balaam. — Pour illustrer les procédés d'exégèse midrashique du Pseudo-Philon, nous voudrions donner ici un exemple tiré de l'histoire de Balaam.

On sait que le roi de Moab, Balac, envoya des messagers demander à Balaam de maudire les Israélites qui traversaient son territoire. Mais comment Balac a-t-il connu les talents de Balaam? Telle est la question que s'est posée sans doute le Pseudo-Philon. Le texte biblique disait seulement : « Je *sais* que celui que tu bénis est béni et que celui que tu maudis est maudit » (Num., xxii, 6). Mais les *Antiquités*, à partir de ce « je sais », ont imaginé que Balac connaissait déjà Balaam par les services que ce dernier avait rendus à son père attaqué par les Amorréens : « Ecce ego *scio* quoniam in regno patris mei cum expugnarent eum Amorrei maledixisti eos » (xviii, 2). La même tradition se rencontre plus tard dans Nombres Rabba, xix, 30; xx, 7 (cf. Vermes, *op. cit.*, p. 128, qui reprend ici l'article *Deux traditions sur Balaam*, paru dans *Cahiers Sioniens*, ix [1955], p. 289-302 et plus spécialement p. 294). Le ch. xxii, 5, de Nombres (T. M.) précise que Balaam, fils de Béor, était à Péthor sur le Fleuve. La LXX, en lisant φαθούρα ὅ ἐστιν ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ γῆς, a fait aussi de Péthor un nom de lieu; de même le Targum d'Onkelos et la Peschitta, qui concordent avec l'interprétation de la LXX. Par contre, les *Antiquités bibliques* voient dans Péthor une allusion à la profession de Balaam, en rattachant Péthor à la racine פתר, « interpréter les songes ». De là vient l'explication midrashique de notre apocryphe : « Et misit ad Balaam filium Beor *interpretem somniorum* qui habitabat in Mesopotamia » (éd. Kisch, xviii, 2). Cette tradition n'est d'ailleurs pas isolée. Vermes (*op. cit.*, p. 129) l'a retrouvée dans les *Antiquités Judaïques* de Josèphe et dans la *Vie de Moïse* de Philon, deux auteurs à peu près contemporains. Le premier écrit : ἦν γάρ τις ἀπὸ Εὐφράτου Βάλαμος μάντις ἄριστος τῶν τότε (IV, vi, 2; § 104 de l'éd. Loeb Classical Library). Le second dit : « Un homme vivant en Mésopotamie, réputé comme voyant » (xlviii, § 264). Dans les mêmes perspectives, la Vulgate traduit ainsi le ℣. 5 : « Misit ergo nuntios ad Balaam filium Beor hariolum, qui habitabat super flumen terrae filiorum Ammon. » Le Ps.-Jonathan, Nombres Rabbah et Tanḥuma essaient de combiner les deux interprétations. Un développement midrashique explique aussi la raison pour laquelle Balaam ne peut maudire Israël. En effet, à la sobriété du texte biblique (« Tu ne maudiras pas ce peuple car il est béni », Num., xxii, 12), l'auteur des *Antiquités* substitue tout un développement sur les promesses de bénédictions faites à Abraham (éd. Kisch, xviii, 5-6). Nous ne pouvons suivre pas à pas l'exégèse du Pseudo-Philon pour l'histoire de Balaam et nous renvoyons pour le détail à Vermes *(op. cit.)*. Disons pour conclure que le portrait de Balaam qui se dégage des *Antiquités* diffère singulièrement de la tradition juive ancienne, tant palestinienne que hellénistique, le Nouveau Testament y compris (II Petr., ii, 15-16), où le prophète des nations apparaît comme le type de l'impie, qui se voit reprocher l'orgueil et la débauche, la cupidité et la haine. Tout ce courant peu favorable à Balaam se rattache en effet à une tradition sacerdotale et deutéronomique où Balaam est accusé d'avoir conseillé à Balac de séduire les jeunes Hébreux par la débauche (cf. Num., xxxi, 16 [P]; cf. Num., xxv), d'avoir désiré maudire Israël (Jos., xxiv, 9-10 [D]), de s'être mis à la solde de Balac pour amour de l'argent (Deut., xxiii, 4-6; Neh., xxiii, 2). D'après Num., xxxi, 8; Jos., xiii, 22 (P), Balaam fut mis à mort par les Israélites en même temps que Madian. En particulier, c'est la tradition sacerdotale seule qui rend responsable Balaam du péché des Israélites à Ba'al Pe'or (Num., xxxi, 16). Aussi Noth (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, p. 83, note 207), en raison du lien qui rattache Balaam à Ba'al Pe'or, s'est demandé si בלעם בן־בעור ne serait pas une altération de בלעם בן־פעור, Balaam de Ba'al Pe'or, c.-à-d. l'homme de Ba'al Pe'or ou de Beth Pe'or.

Quoiqu'il en soit de ce détail, la personne de Balaam dans le Pseudo-Philon apparaît tout à fait différente de l'ensemble de la tradition juive; il ne hait pas Israël, n'est pas avare, ne ressent aucune sympathie spéciale pour la cause de Moab, son seul désir étant de faire la volonté de Dieu.

Tout le Pseudo-Philon mériterait d'être étudié pas à pas dans ses procédés d'exégèse midrashique. Bien des fois il apparaîtrait que telle ou telle tradition conservée dans les midrashim rabbiniques, se trouve déjà dans cet apocryphe. D'ailleurs quelques exemples sont donnés par Cohn dans son étude (p. 315 sq.). Ils sont tirés du récit sur la tour de Babel et la confusion des langues (cf. *supra*) (une illustration semblable se trouve dans *Bereshit Rabba*, parasha 38 sur Gen., xi, 7); de l'histoire de Dinah (cf. *supra*); du grand discours de Josué rapportant l'Alliance de Dieu avec Abraham (Gen., xv) (éd. Kisch, xxiii, 4), etc. Dans ce dernier passage, des explications symboliques sont proposées pour chacun des cinq animaux (la colombe, la tourterelle, le bélier, le veau et la chèvre) de Gen., xv. Or une exégèse symbolique assez semblable se retrouve dans *Bereshit Rabba*, parasha 44 sur Gen., xv, 9...

Dans tous les cas, l'étude de ces diverses traditions midrashiques fait apparaître nettement la place de choix occupée par les *Antiquités bibliques* dans l'histoire de leur développement, dont l'apocryphe représente une étape ancienne.

c) Les psaumes, conservés dans les Antiquités. — Nous avons noté plus haut l'intérêt porté par le Pseudo-Philon aux prières. De fait, cet écrit nous a conservé plusieurs psaumes qui ne sont pas autrement connus. L'un d'eux est chanté par les prêtres et les lévites devant l'arche. Il rappelle que Dieu a tenu les promesses faites aux pères en livrant aux Israélites la terre où coule le lait et le miel (éd. Kisch, xxi, 9). Il y a aussi un hymne mis dans la bouche de Déborah, mais différent de celui de la Bible (éd. Kisch, xxxii, 1). Deux psaumes, au moins, sont attribués à David. Le premier, un hymne d'action de grâces, se situe après l'onction du fils de Jessé par Samuel. En voici la traduction :

« Des extrémités de la terre je commencerai à glorifier
et à partir des jours du monde *(saeculi)* je dirai un hymne;

Abel, jadis, quand il paissait ses troupeaux,
son sacrifice fut plus agréable que celui de son frère,
et son frère jaloux de lui le tua.
Quant à moi, il n'en a pas été ainsi,
parce que Dieu m'a gardé
et qu'il m'a livré à ses anges
et à ses gardiens pour qu'ils me gardent
lorsque mes frères m'ont jalousé
et que mon père et ma mère m'ont négligé.
Et lorsque le prophète est venu,
ils ne m'ont pas appelé
et quand l'Oint a été désigné,
ils m'ont oublié.
Mais Dieu, par sa droite
et par sa puissance s'est approché de moi.
C'est pourquoi, je ne cesserai de chanter des hymnes [*(ymnizare)*
tous les jours de ma vie » (éd. Kisch, LIX, 2).

Cet hymne est remarquable par sa simplicité, et sa facture hébraïque primitive est bien reconnaissable. Il rappelle le Ps. CLI de la Grotte XI de Qumrân qui, lui aussi, est de David, et mentionne l'onction de David par Samuel :

« Il envoya son prophète pour m'oindre,
Samuel pour me grandir.
Mes frères sortirent à sa rencontre,
eux qui étaient beaux de figure et d'apparence,
eux qui avaient une belle stature
et une belle chevelure :
Yahweh Dieu ne les choisit point... »

(Cf. J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11 Q[a] Ps)*, dans *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*, IV [1965], Oxford, p. 54 sq.) Notons cependant que dans l'hymne conservé dans les *Antiquités* il n'y a pas le moindre trait essénien, alors que, dans le Ps. CLI, la finale contient une expression nettement qumrânienne (cf. M. Delcor, *Zum Psalter von Qumran*, à paraître dans *Bibl. Zeits.*, 1966). On peut d'ailleurs se demander si *Minimus inter fratres meos, et pascens oves patris mei fui* des *Antiquités* (LXII, 5) ne serait pas une allusion au Ps. CLI.

Le second psaume est chanté par David afin de chasser le mauvais esprit qui était en Saül (éd. Kisch, LX, 1). Il a été étudié par M. Philonenko, *Remarques sur un hymne essénien de caractère gnostique*, dans *Semitica*, XI (1961), p. 43-54. Il est, de fait, fort curieux. « Ténèbres et Silence », d'après ce psaume, existaient avant que le monde fût, comme une syzygie primordiale, tandis que les esprits ont été créés en second lieu. Pour cette raison, ils sont des êtres subalternes et doivent obéissance à David, le chantre-exorciste (Et nunc molesta esse noli, tamquam secunda factura). Ces deux exemples montrent qu'en dehors des psaumes canoniques, beaucoup d'autres devaient circuler sous le nom de David. Si l'on en croit un apocryphe de Qumrân, il en aurait composé 4 050 (cf. Sanders, *op. cit.*, p. 92)! Les *Antiquités* ont conservé aussi des prières proprement dites, comme celle adressée par Josué au Seigneur : « Toi qui, avant tous, connais, ô Seigneur, ce que fait le cœur de la mer avant qu'il ne s'irrite... » (éd. Kisch, XXI, 2) ou celle de Phinéas (XLVII, 1 sq.). L'article de O. Eissfeldt, *Zur Kompositionstechnik des Pseudo-Philonischen Liber antiquitatum biblicarum* [Festschrift Mowinckel] (dans *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 1955, p. 53-71), étudie les procédés de composition de notre auteur; article repris dans *Kleine Schriften...*, III, 340-53.

V. La langue originale. — Le latin, langue dans laquelle ont été conservées les *Antiquités* n'est pas, à coup sûr, la langue originale. Pitra déjà l'avait signalé (*Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, II, Paris, 1884, p. 321-22). De même Cohn *(op. cit.)*, un peu plus tard, n'a pas eu de mal à reconnaître que le livre était traduit du grec. Plusieurs faits linguistiques vont en effet dans ce sens-là.

1° *Les grécismes.* — *a)* La plupart des noms bibliques mentionnés dans le livre sont écrits dans leur forme grecque : Abel, Enoc (Ἐνώχ, LXX), Matusala, Noe, Ragau, Seruch, Nembroth (cf. Νεβρώδ, LXX), Moyse (Μωυσῆς), Iesse (Ιεσσαι).

b) Beaucoup de noms grecs sont simplement transcrits en latin. Voici quelques-uns des plus significatifs classés par ordre alphabétique : abyssus, allophili (transcription de ἀλλόφυλοι, désignation habituelle des Philistins dans l'A. T.), aromata, cidaris, evangelizare, eponis (l'éphod du grand prêtre), hebdomas, holocaustoma, holocaustum, ymnizare, machaera, moechare, metra (au sens de matrice), omotocea, pammixia, paradysum, plasma, plasmare, protoplastum, psalphidiare, psalpingare (verbe formé sur σάλπιγξ, trompette, et *psalmus*), festivitas psalphingarum (fête des trompettes), romphaea, scenopegia, theca, thibin (grec θίβη, corbeille tressée), zelare. On trouvera une liste plus complète de ces mots, classés dans l'ordre des chapitres où on les rencontre, dans James, *Apocrypha...*, *op. cit.*, Appendix II, p. 269-71.

c) Quelques faits grammaticaux dénotent un substrat grec. Les noms composés d'une préposition comme « inspeculator » font penser à un vocable grec, ici à ἐπίσκοπος; le nom latin formé de deux prépositions « superexcellentiam » (p. 138, éd. Kisch) est sans doute un calque du grec; l'expression « quosque fieret duorum annorum » (p. 245, éd. Kisch) correspond au génitif de temps grec. On notera l'accusatif d'objet interne : « demant mihi demptiones » (p. 153) et « psaltere psalmum hunc » (p. 260). L'expression « in nichilum deputabitur » (p. 248) est grecque (εἰς οὐδὲν...); de même la construction : « sciam quia angelus est » (p. 249), où *quia* correspond à ὅτι (cf. Plater et White, *A Grammar of the Vulgate*, Oxford, 1926, p. 119), etc.

d) La traduction de plusieurs passages bibliques correspond exactement à celle qui est donnée par la LXX. Le Pseudo-Philon porte : « Placuit autem Enoc Deo in tempore illo et non inveniebatur, quoniam transtulit illum Deus » (éd. Kisch, I, 16), ce qui correspond au grec : καὶ εὑηρέστησεν δὲ Ἐνὼχ τῷ θεῷ· καὶ οὐχ ηὑρίσκετο, διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ Θεός (Gen., V, 24). Le T. M. est en effet différent : **ויתהלך חנוך את־האלהים ואיננו כי לקח אתו אלהים** « Et Hénoch marcha avec Dieu, puis il disparut, car Dieu le prit. »

Il est difficile de dire à quelle date il faut situer la version grecque des *Antiquités*. Un *terminus ante quem* est fourni par la version latine que l'on s'accorde à dater du IV[e] s. de notre ère. James estime que le latin du Pseudo-Philon ressemble à celui de IV Esdras cité pour la première fois abondamment par S. Ambroise (*op. cit.*, p. 269). Mais, à côté de grécismes certains, Cohn remarque aussi des sémitismes qui, par-delà le grec, dénotent un original hébreu. Voici quelques faits.

2° *Les sémitismes.* — *a)* Des tournures grammaticales et syntaxiques. Les phrases sont généralement, comme dans le style hébreu, reliées entre elles par « et » et l'usage des particules propre au grec fait défaut. L'expression biblique classique **לאמר** a son correspondant latin non seulement dans des phrases qui suivent à la lettre la Bible, mais aussi dans les parties propres à l'auteur même des *Antiquités* : « Et illi responderunt dicentes; Et dixerunt ad ducem suum dicentes; Deus locutus est ad Abraham dicens, etc. On notera également l'usage très fréquent de « ecce » (**הנה**) au commencement des phrases : « *Ecce* ego fugio in montana »; « Et ideo *ecce* ego dividam linguas eorum », etc. L'emploi du participe intensif suivi du verbe (frangentes fregerunt; dormiens dormiebam) correspond à l'usage de l'infinitif hébreu

absolu précédant un verbe fini pour marquer l'emphase (cf. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 123 sq., et Plater et White, *A Grammar of the Vulgate*, § 26). L'emploi de *adjicere* ou de *apponere* suivi d'un infinitif pour marquer une action répétée correspond à l'hébreu biblique הוסיף suivi d'un infinitif (cf. Joüon, *op. cit.*, 177*b* et Plater et White, *op. cit.*, § 28). Cette tournure est fréquente dans le latin de la Vulgate contemporain de celui de notre auteur : adiecit rursum vocare, cf. I Sam. (I Reg., III, 8); Nah., I, 15; adposuerunt adhuc peccare, cf. Ps., LXXVIII, 18 (LXXVII, 17). Dans le Pseudo-Philon, on peut citer : « Non adiciam iam corrumpere aqua diluvii terram, Adiecit Deus praecipere mari, Et apposuerunt prosequi eos. » L'expression caractéristique « et factum est » se rencontre au moins 33 fois dans l'apocryphe et traduit le ויהי des débuts de phrase.

Le parallélisme biblique se retrouve en plusieurs endroits dans des passages non bibliques : « et erit qui natus fuerit ex eis servus et serviet nobis » (IX, 1), « Tunc seniores populi congregaverunt populum cum planctu et planxerunt cum luctu dicentes » (IX, 2). Mais le parallélisme, en lui-même, ne prouve pas nécessairement que l'on ait traduit un original hébreu; on pouvait simplement imiter le style biblique.

b) On peut prouver que l'auteur des *Antiquités* n'a pas seulement connu le texte de la LXX mais aussi celui du T. M. En voici un exemple; on lit : « Caïn autem habitavit in terra tremens » (éd. Kisch, II, 1). Mais la LXX a ici : ᾤκησεν ἐν γῇ Ναιδ (Gen., IV, 16), alors que le T. M. porte בארץ נוד. Or נוד signifie en hébreu « agiter la tête », et même « s'agiter » à l'hithpolel ce qui est proche de « trembler », d'où la traduction « terra tremens ».

3° *Conclusion.* — Aussi Cohn conclut-il sur le problème de la langue originale des *Antiquités* : « Le style, les expressions et la méthode portent entièrement les marques de l'hébreu. Les expressions grecques et toutes les traces de l'influence de la LXX et des autres versions grecques sont à mettre au compte de la personne qui a traduit le livre de l'hébreu en grec. L'auteur lui-même utilisait comme modèle et unique autorité le texte hébreu de l'A. T. et imitait son style et les méthodes de narration, même dans les plus petits détails. Si l'auteur avait écrit en grec, il ne lui aurait pas été possible de reproduire si fidèlement le style et l'accent de la Bible. »

VI. L'INFLUENCE EXERCÉE PAR LES *Antiquités* ET LEURS PARENTÉS LITTÉRAIRES. — 1° *L'influence.* — La version latine des *Antiquités*, pour étrange que cela paraisse, n'a laissé aucune trace, même pas dans les listes médiévales de textes apocryphes (cf. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I, p. 851). Et même dans ce qui reste de la littérature juive, il n'y a aucune allusion claire à cette œuvre. James, cependant, verrait volontiers une référence aux *Antiquités* dans un passage d'Origène (*op. cit.*, p. 11). En effet, ce dernier se demande comment les Hébreux ont pu être poussés à identifier Phinéas, fils d'Éléazar, qui sans aucun doute fut le contemporain de beaucoup de Juges, avec Élie et il s'étonne de ce que l'immortalité lui est promise dans le livre des Nombres (cf. *Comment. in Johannem*, *P. G.*, XIV, 226). Rien de tel ne se rencontrant dans le livre canonique, il s'agit sans doute d'un apocryphe ou simplement d'une tradition que l'on trouve dans les *Antiquités* (ch. XLVIII) mais aussi dans les midrashim (cf. la note de James, *op. cit.*, p. 210).

Il faut attendre, pour avoir des références certaines au Pseudo-Philon, une œuvre aussi tardive que les *Chroniques* de Jeraḥméel. Ce livre, traduit pour la première fois en anglais par Gaster sur un manuscrit hébraïque unique de la Bodléienne datant du XIV^e^ s., est une compilation faite dans la région rhénane (cf. M. Gaster, *The Chronicles of Jerahmeel*, Londres, 1899, dans *Oriental Translation Fund*, nouv. série, IV). Cette chronique datant probablement du XII^e^ s. contient de larges extraits des *Antiquités bibliques* soit *in extenso*, soit sous forme abrégée. C'est à un texte latin que les *Chroniques* de Jeraḥméel ont fait des emprunts comme l'a montré Cohn (cf. *Pseudo-Philo und Jerahmeel*, dans *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Jakob Guttmanns* [Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums], Leipzig, 1915, p. 173-85).

2° *Les parentés littéraires.* — *a) Avec l'Apocalypse de Baruch et IV Esdras.* — C'est avec ces deux apocryphes postérieurs à l'année 70 de notre ère que les *Antiquités* offrent des affinités. Les points de contact entre l'Apocalypse de Baruch et les *Antiquités* ont été étudiés par James dans *Journal of Theological Studies*, XVI [1915], p. 403-405, et repris sur deux colonnes dans *The Biblical Antiquities of Philo*, Londres, 1917, p. 47-54. Cet auteur, dans son article, afin d'établir sa comparaison, utilise non pas le texte syriaque de l'Apocalypse, mais la traduction latine faite par Michael Kmosko dans la *Patrologia syriaca* éditée par R. Graffin (Paris, 1907; pars I^a^, t. II, col. 1069 sq.). De fait, les parentés entre les deux écrits paraissent certaines. Notons seulement à titre d'exemple : la loi comparée à une lumière (cf. Bar., LIX, et *Ant. B.*, IX, 2); les Amorréens présentés comme des idolâtres et des magiciens de part et d'autre (cf. Bar., LX, 1, et *Ant. B.*, XXV, 10 et sq.), etc. Pour le détail, cf. James, *op. cit.*

Pour établir les parentés avec IV Esdras, James compare les versions latines respectives des deux apocryphes. Ici, les ressemblances verbales sont plus nombreuses que dans le cas précédent. James a relevé sur deux colonnes trois ou quatre pages d'exemples et les parentés de vocabulaire sont si frappantes qu'il va jusqu'à se demander si les deux versions ne sont pas de la même main.

b) Une tradition commune à S. Paul et aux Antiquités. — Avec le N. T., il n'y a guère de points de contact. Nous nous contenterons de relever la présence d'une même tradition en I Cor., X, 4, et dans les *Antiquités*, X, 7. L'Apôtre, dans le passage de l'Épître aux Corinthiens, tire pour ses destinataires les leçons du séjour des Israélites au désert : « ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait ». Or, une tradition toute semblable se trouve dans le Pseudo-Philon : « Le Seigneur conduisit son peuple au désert : pendant quarante ans, il fit pleuvoir pour eux du pain venant du ciel... et il fit sortir pour eux un puits d'eau qui les suivait (et puteum aquae consequentis eduxit eis) » (éd. Kisch, X, 7).

Le livre des *Antiquités* étant postérieur à la 1^re^ Épître aux Corinthiens (cf. *infra*, col. 1371), on ne peut supposer une influence de cet apocryphe sur cet écrit néo-testamentaire. On doit seulement reconnaître dans les deux écrits la présence d'une tradition semblable. On la retrouve d'ailleurs plus tard dans le Targum d'Onkélos de Num., XXI, 16-20 (éd. Sperber). Du puits (בירא) qui fut donné aux Israélites, on dit « qu'il descendit avec eux dans les torrents et que, des torrents, il monta avec eux sur la hauteur ». D'après la tradition targumique, le puits se déplace donc avec les Israélites. Mais la 1^re^ Épître aux Corinthiens et les *Antiquités bibliques* ont l'avantage de nous donner une interprétation midrashique de Num., XXI, 17, plus ancienne que celle du Targum.

VII. LE PROBLÈME DE DATATION. — Un des principaux arguments pour la datation des *Antiquités* est fourni par un passage tiré de l'œuvre elle-même. Dieu

demande à Moïse de monter sur le mont Abarim (selon d'autres mss sur le mont Oreb). De là, il sera capable de voir la Terre sainte. Il lui dit : « Et demonstrabo tibi locum, in quo mihi servient annis DCCXL (un autre ms. porte DCCCL). Et post haec tradetur populus hic in manus inimicorum suorum et demolientur eum et circumdabunt eum alienigenae. Et erit in die illa secundum diem illam, in qua contrivi tabulas testamenti quas disposui ad te in Oreb et peccantibus his evolavit ex eis quod erat scriptum in eis. Dies autem erat, septima decima mensis quarti » (éd. Kisch, XIX, 6). Cela veut dire que Jérusalem sera prise le 17 du mois de Tammuz, le même jour où les tables de la Loi ont été brisées par Moïse. Comme la prise de Jérusalem par les Babyloniens eut lieu, d'après Jer., LII, 6 (cf. II Reg., XXV, 3), le neuf du mois de Tammuz, Cohn (*op. cit.*, p. 327) estime que cette date se réfère seulement au second temple. En effet, on lit dans le Talmud (Mishnah Ta'anith, IV, 6) : « Cinq calamités arrivèrent à nos pères le 17 du mois de Tammuz et cinq le 9 du mois de Ab. Le 17 du mois de Tammuz, les tables de la Loi furent brisées, le sacrifice quotidien cessa d'être offert; la cité de Jérusalem fut prise de force; Apostomos brûla la Loi et plaça l'idole dans le sanctuaire... » La Gemarah sur le passage de la Mishnah citée plus haut tente de montrer qu'il y a une confusion dans la chronologie et que probablement Jérusalem fut prise les deux fois, sous les Babyloniens et du temps de Titus, le 17 du mois de Tammuz (texte cité dans James, *op. cit.*, p. 31). Elle a voulu sans doute harmoniser les deux dates. Par ailleurs, une baraitha conservée dans le Talmud de Babylone est formelle : « La première fois, la cité fut prise le 9 du mois de Tammuz et la seconde fois le 17 » (texte cité par James, *op. cit.*, p. 31). C'est donc après la prise de Jérusalem par Titus en 70 qu'il faut situer la composition des *Antiquités*. Les vues de Cohn, reprises par James, sont acceptées par Kisch (*op. cit.*, p. 17) et par tous les auteurs qui ont eu à s'occuper des *Antiquités* (cf. récemment Vermes, *op. cit.*, p. 6).

Si ce livre a été composé après la destruction du sanctuaire de Jérusalem et la cessation des sacrifices, on comprend d'autant mieux l'absence d'intérêt dans cet apocryphe pour le service du Temple. En effet, les sacrifices et les fêtes annuelles n'y ont que peu de place. La fête de Pâques est appelée deux fois par son nom, avec la fête des Semaines, la fête des Trompettes et la fête des Tabernacles, mais on n'y insiste pas. (Sur la fête des Semaines dans les *Antiquités bibliques*, cf. M. Delcor, art. PENTECÔTE, *D. B. S.*, VII, 868-69.)

Les parentés des *Antiquités* avec l'*Apocalypse de Baruch* et IV Esdras (cf. *supra*, col. 1370) indiquent aussi pour notre écrit une date de composition postérieure à 70 de notre ère. Cependant, contrairement à l'opinion de James (*op. cit.*, p. 32), il n'y a pas lieu de penser qu'un temps considérable se soit écoulé après la ruine de Jérusalem, sinon ce livre aurait été difficilement traduit puis adopté par l'Église.

L'original écrit en hébreu a dû probablement être composé sur le sol palestinien.

VIII. LES IDÉES ET LE MILIEU. — Deux points de doctrine sont caractéristiques du Pseudo-Philon : l'eschatologie et l'angélologie. — *a) L'eschatologie.* — Les *Antiquités* contiennent épars ici et là les éléments d'une doctirne eschatologique concernant le sort des trépassés et la fin du monde. La fin du monde sera révélée par Dieu (XIX, 4) mais ce qui concerne la date de la fin du monde est rapporté en XIX, 14, dans un passage assez mystérieux. Voici dans quel contexte. Moïse est sur le point de mourir; une dernière fois, il s'entretient avec le Seigneur et il s'informe de la durée des temps, soit écoulée soit à venir.

« Et ostende mihi quanta quantitas temporis transiit et quanta remansit. Et dixit ad eum Dominus : Istic mel, apex magnus, momenti plenitudo, et ciati gutta et omnia complevit tempus. Quatuor enim semis transierunt, et duo semis supersunt. » On peut traduire ainsi ce passage : « Montre-moi combien de temps est passé et combien il en reste. Et le Seigneur lui dit : Ici est le miel, le grand sommet, la plénitude du temps et la goutte du cyathe. Le temps a tout rempli. En effet, quatre demi-as sont passés et deux demi-as restent. » Sur ce texte difficile, naguère L. Gry s'est attardé sans arriver à le clarifier vraiment (cf. *La date de la fin des temps selon les révélations ou les calculs du Pseudo-Philon et de Baruch*, dans *R. B.*, 1939, p. 337-56). James (*Biblical Antiquities...*, p. 131, note 15) avait proposé une correction ingénieuse; au lieu de *istic mel apex magnus*, il lit : « stigma et apex manus » et renvoie à IV Esdras, IV, 48-50; VI, 9-10. Il traduit : « un instant : l'extrémité de la main, la plénitude du moment et la goutte de la coupe ». Gry rejette cette correction pour en proposer une autre qui me paraît tout aussi peu satisfaisante. Mieux vaut prendre le texte tel qu'il est, car, si tout n'est pas limpide, il y a des choses qui restent compréhensibles. « Nous sommes arrivés au grand sommet, à la plénitude des Temps », dit le Pseudo-Philon; et, pour expliquer sa pensée de manière concrète, il emprunte une image, celle du cyathe. En raison du contexte, il me semble préférable de voir dans le cyathe non pas la coupe munie d'une anse servant aux Grecs pour puiser dans un cratère, mais la petite mesure pour les liquides contenant le douzième d'un sextarius (cf. Rich, *Dict. des antiquités romaines et grecques*, Paris, 1859, *sub verbo*). « La mesure est à peu près vide, semble-t-il dire, et il ne reste guère qu'une goutte dans un cyathe », et il reprend pour exprimer la plénitude des temps une autre image empruntée au langage monétaire : « quatre demi-as se sont passés et deux demi-as restent ». Nous renvoyons pour le détail aux explications proposées par Gry pour traduire ces images en données chronologiques. Ce dernier estime (*op. cit.*, p. 344) qu'il faut les interpréter à la manière de Daniel : 4 ½ × 7 = 31 ans et demi; et 2 ½ × 7 = dix-sept ans et demi; il suppose que ces chiffres sont comptés à partir de l'année 70 de notre ère, année cruciale pour le monde juif. La période de 70 + 31 ½ = 101 ou 102 de notre ère appartient au passé et l'agonie du monde aura lieu en 101 ½ + 17 ½ = l'an 119. L'ensemble forme une période de 49 ans (7 × 7), se déroulant entre la ruine de Jérusalem et la fin du monde. Ce laps de temps se rapproche des 52 années que le *Seder 'Olam* place « entre la guerre de Vespasien et celle de Quietus » (cf. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, I, p. 668 sq.).

Nous avons expliqué plus haut (col. 1358) tout le passage concernant la résurrection qui se situera à la fin des temps (III, 10), résurrection de laquelle personne ne semble être exclu. Chaque homme sera récompensé selon ses œuvres *(ibidem)*. Il y a un lieu de feu (locum ignis), où seront expiées les œuvres de ceux qui commettent l'iniquité tandis que les torches lumineuses éclaireront les justes fidèles (XXXIII, 6). Après leur mort, les Israélites justes auront comme lot la vie éternelle (sors in vita aeterna); leurs âmes seront prises par le Seigneur et elles reposeront en paix jusqu'à la fin du monde (XXIII, 12). Ce texte semble faire allusion à un jugement particulier au moment de la mort et le distinguer du jugement général à la fin des temps (cf. III, 10). Dans l'eschatologie, les *Antiquités* font une place privilégiée au prêtre Pinéhas qui, au moment de sa mort, est transporté sur une

montagne, nourri par un aigle et enfin, semble-t-il, élevé dans les cieux comme ses ancêtres : « Et postea elevaberis in locum ubi elevati sunt priores tui et eris ibi quousque memorabor saeculi. » Ce n'est qu'ensuite qu'il goûtera ce qu'est la mort (XLVIII, 1). Le sort qui est réservé à Pinéhas ressemble donc à celui d'Élie et d'Énoch (cf. *supra*, col. 1369), au moins partiellement.

Tout Messie personnel est absent de cet écrit. Mais peut-être, comme on l'a suggéré, le livre s'arrête-t-il à la mort de Saül, juste au moment où va régner David pour marquer l'attente du Messie davidique, tandis que Samuel aurait pu jouer le rôle d'un précurseur prêtre et prophète (cf. A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, dans *Patristica Sorbonensia*, VI, Paris, 1963, p. 286).

b) L'angélologie. — Elle joue un assez grand rôle dans ce livre. Plusieurs anges portent des noms qui ne nous sont pas autrement connus par les apocryphes et ils ont des fonctions appropriées. Gethel ou Ingethel est l'ange des secrets (superpositus occultis) (ch. XXVII, 10) et Zaruel (dans certains mss) l'ange de la force *(ibidem)*. Il semble d'ailleurs que le Pseudo-Philon ait emprunté ce nom à Num., III, 35. Nathaniel, d'après certains mss, est l'ange du feu (XXXVIII, 3) dont le nom pourrait provenir de Num., I, 8. L'ange Phadahel (cf. Num., XXXIV, 28) apparaît à Manué. Il existe aussi un ange de la colère divine (angelum irae meae) qui brisera dans le désert les corps des Israélites infidèles à Dieu (XV, 5). Les anges ne pourront pas intercéder pour les Israélites pécheurs *(ibidem)*. Certains anges seront même jugés (XXXIV, 3).

c) Le milieu. — Il nous reste à dire un mot du milieu. Disons tout d'abord que le peu de place qu'occupent les sacrifices et le temple dans cet écrit ne prouve pas nécessairement qu'il appartenait aux milieux esséniens, comme l'avait soutenu naguère P. Riessler bien avant les découvertes de Qumrân (cf. *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel*, Augsbourg, 1928, p. 735-861). Comme nous l'avons déjà noté plus haut, des raisons historiques (la ruine du Temple en 70 et la cessation des sacrifices) suffisent à expliquer l'attitude du Pseudo-Philon vis-à-vis du rituel de Jérusalem. Mais, à la lumière des textes de Qumrân, y aurait-il d'autres traits plus essénissants? Disons tout d'abord que le vocabulaire et la phraséologie des *Antiquités* n'ont rien de proprement qumrânien. Tout au plus, Philonenko a cru pouvoir reconnaître « les Nombreux », les רבים, des textes de Qumrân dans cette phrase latine : « in conspectu tuo in multis psallo » (LX), tirée d'un psaume de David qu'il traduit : « Devant toi, je chante parmi les Nombreux » (cf. *Remarques...*, *op. cit.*, p. 46). Le suivrait-on dans cette interprétation d'un texte difficile qu'on pourrait toujours se demander si ce psaume essénien et gnostique n'aurait pas été incorporé à une œuvre non essénienne. On est par contre plus sensible à ce qui est dit du prêtre Pinéhas : « Quelqu'un parlera-t-il avant le prêtre qui garde les commandements du Seigneur notre Dieu, surtout lorsque de sa bouche sort la vérité et que de son cœur resplendit la lumière? » (XXVIII, 3). On songe tout naturellement au thème du prêtre-lumière dans la littérature qumrânienne, tel qu'il apparaît surtout dans le *Recueil des Bénédictions :* « Qu'il (Dieu) fasse de toi une réalité sacrée en son peuple et un [grand] luminaire [qui brille] de science dans le monde et qui illumine la face de la multitude »; cf. *1 Q S b* (texte hébreu et traduction dans D. Barthélemy, J. T. Milik, *Qumran Cave I*, dans *Discoveries in the Judaean Desert I*, Oxford, 1955, p. 126). Le même thème se retrouve dans le *Test. de Lévi*, IV, 3 : φῶς γνώσεως φωτιεῖς ἐν τῷ Ιακὼβ καὶ ὡς ἥλιος ἔσῃ πάντι σπέρματι Ἰσραήλ; cf. XVIII, 3-9 (cf. Charles, *The Greeks versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford, 1908, *in loco* et tout récemment M. de Jonge, *Testamenta XII Patriarcharum*, dans *Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece*, I, Leyde, 1964, *in loco*).

Dans le sens de l'attribution essénienne, on pourrait souligner la place qu'occupe l'angélologie dans la littérature de Qumrân comme dans les *Antiquités*. Mais ces arguments ne me paraissent pas suffisants pour faire du Pseudo-Philon un auteur essénien.

En accord avec l'analyse de l'œuvre, il me semble plus prudent de voir dans l'auteur des *Antiquités* un Judéen fort opposé aux Samaritains, peut-être même un prêtre, en tout cas, quelqu'un appartenant aux mêmes milieux que les auteurs de l'*Apocalypse de Baruch* et du IVe livre d'Esdras, œuvres avec lesquelles on peut instituer plus d'un rapprochement.

Post-scriptum. — Cet article était déjà envoyé à l'impression quand J. Strugnell nous a fait parvenir son article *More Psalms of « David »* paru dans *Catholic Biblical Quarterly*, vol. XXVII, 1965, n° 3 (juillet), p. 207-216. Cet auteur a aussi, comme nous l'avons fait plus haut, attiré l'attention sur le « Psaume de David » contenu au chap. LIX du Pseudo-Philon dont il a donné une double rétroversion en grec et en hébreu ainsi qu'un commentaire philologique. C'est ce que nous aurions voulu faire, nous-même, dans une étude distincte. Indépendamment de nous, Strugnell n'a pas eu de peine à reconnaître la facture hébraïque de ce psaume et sa ressemblance avec le psaume CLI de la grotte XI de Qumrân, mais, sagement, il ne se prononce pas sur son origine.

BIBLIOGRAPHIE. — *a) Généralités.* — E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, III, Leipzig, 1909⁴, p. 384-386. — W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, Tubingue, 1926³, p. 44.

b) Éditions et traductions. — Jean-Baptiste cardinal Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, II, Paris, 1884, p. 321-22. Cet auteur éditait quelques fragments : « Threnus Seilae, filiae Jephte, in Pseudo-Philonis Chronico ». — Montague Rhodes James, *Apocrypha anecdota*, dans *Texts and studies : Contributions to biblical and patristic literature*, II-3. *Four apocryphal fragments in latin*, Cambridge, 1893, p. 164-85; *The Biblical Antiquities of Philo, now first translated from the old latin version*, dans « Translations of Early Documents, Series I. Palestinian Jewish Texts (Pre-Rabbinic) », Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1917. — Paul Riessler, *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel, übersetz und erläutert*, Augsbourg, 1928, p. 785-861, 1315-18. — Guido Kisch, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum biblicarum*, dans *Publications in Mediaeval Studies*, The University of Notre Dame, X, Notre-Dame (Indiana), 1949.

c) Études. — Leopold Cohn, *An Apocryphal Work ascribed to Philo of Alexandria*, dans *Jewish Quarterly Review*, Old Series, X (1898), p. 277-332. — M. Gaster, *The Chronicles of Jerahmeel or the Hebrew Bible Historiale*, dans *Oriental Translation Fund*, nouv. série, IV, Londres, 1899, p. XXX-C. — M. R. James, *Notes on Apocrypha*, dans *Journal of Theological Studies*, VII (1906), p. 565 et *ibidem*, XVI (1915), p. 403-05 : « Pseudo-Philo and Baruch. » — Paul Lehmann, *Johannes Sichardus und die von ihm benutzten Bibliotheken und Handschriften*, dans *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, IV-1, Munich, 1912, p. 51-52, 76-84; 118-20; 154-55. — Leopold Cohn, *Pseudo-Philo und Jerachmeel*, dans *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Jakob Guttmanns* (Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums), Leipzig, 1915, p. 173-85. — Abram Spiro, *Samaritans, Tobiads and Judahites in Pseudo-Philo, Use and Abuse of the Bible by Polemicists and Doctrinaires*, dans *The American Academy for Jewish Research*, XX, New York, 1951, p. 279-355; *Pseudo-Philo's Saul and the Rabbis' Messiah ben Ephraim*, *ibidem*, XXI, 1952, p. 119-37; *The Ascension of Phinehas*, *ibidem*, XXII, 1953, p. 91-114. — Otto Eissfeldt, *Zur Kompositionstechnik des Pseudo-Philonischen Liber antiquitatum biblicarum*, dans *Norsk*

Teologisk Tidsskrift, 1955, p. 53-71 et à paraître dans *Kleine Schriften...*, III, p. 340-53. — G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism, Haggadic Studies*, Leyde, 1961, dans *Studia Post-Biblica*, IV. — L. Gry, *La date de la fin des temps, selon les révélations et les calculs du Pseudo-Philon et de Baruch*, dans *R. B.*, 1939, p. 337-56. — M. Philonenko, *Remarques sur un hymne essénien de caractère gnostique*, dans *Semitica*, XI (1961), p. 43-54.

M. Delcor.

PIERRE (FOUILLES DE SAINT-). — I. La tradition et les fouilles. II. Les fouilles et la basilique de Constantin. III. La sépulture primitive de S. Pierre. IV. La sépulture apostolique du IIe au XVIe s.

I. La tradition et les fouilles. — Suivant la tradition, l'actuelle basilique vaticane, dont la dédicace fut célébrée, le 18 nov. 1626, par Urbain VIII Barberini (1623-1644), s'est substituée, sur un plus vaste plan, conformément aux projets de Nicolas V Parentucelli (1447-1455) et par l'impérieuse volonté de Jules II della Rovere (1503-1513), à la basilique préexistante dont le *Liber pontificalis* attribue l'inspiration à une demande du pape Sylvestre (314-335) et la réalisation au pouvoir de l'empereur Constantin (312-337). Toujours selon la tradition, l'un et l'autre sanctuaire ont été édifiés en l'honneur de S. Pierre pour abriter les restes du prince des Apôtres; et ce qu'aujourd'hui on appelle la Confession, en souvenir du martyre par lequel S. Pierre a confessé la foi et dont la présence de ses ossements consacra la réalité, consiste dans l'ensemble formé, de haut en bas, par l'autel papal, par la *nicchia dei palli* qu'il surplombe, et par la fosse sous-jacente qui, communiquant avec elle par une trappe fermée à clef, constitue, suivant la même tradition, la sépulture de S. Pierre proprement dite.

Si vénérables qu'elles soient, ces traditions n'avaient jamais jusqu'à présent fait l'objet de recherches propres à en éprouver l'authenticité. Les vestiges de la basilique constantinienne se sont comme perdus dans le développement gigantesque des constructions de la Renaissance. L'autel papal, élevé en 1593, ne remonte pas plus haut que le pontificat de Clément VIII Aldobrandini (1592-1605). La *nicchia dei palli*, c.-à-d. l'abside des *pallia*, porte bien, sur son mur de fond, une plaque où fut peint le Christ entre ses deux apôtres sous le pontificat de Léon IV (847-855); et elle conserve comme clôture la grille forgée sous le pontificat d'Innocent III (1198-1216); mais la mosaïque qui la tapisse est timbrée par des armoiries d'Innocent X Pamphili (1644-1655); et le petit trône de bronze doré, porteur de la cassette d'argent qui contient la laine affectée au tissage des *pallia* des archevêques, n'a pris place, au-dessus de la trappe qui interrompt le pavement, que sous le règne de Benoît XIV (1740-1758). Quant à la fosse souterraine, nul n'avait osé y descendre depuis les interdits dont S. Grégoire le Grand (590-604) en avait défendu l'accès : ni Jules II, malgré les adjurations de Bramante, ni Clément VIII, malgré l'insistance de Giacomo della Porta, ni Grégoire XVI (1831-1846), en des temps plus proches de nous.

Ce constant recul des souverains pontifes devant le mystérieux souterrain se justifie, pour peu qu'on se rappelle les outrages répétés qu'a subis, à la fin de l'antiquité et au début du Moyen Age, la basilique de S.-Pierre dressée en dehors des murs qui protégeaient l'archibasilique du Latran. Il y eut d'abord les pilleries commises par les Wisigoths d'Alaric (410) et les Vandales de Genséric (455). Il y eut ensuite les déprédations qui se multiplièrent au cours de la guerre qui, entre 537 et 552, mit aux prises les Ostrogoths et les Byzantins acharnés à se disputer, avec des chances alternées, la possession de Rome. Enfin s'abattit sur le Vatican, à l'été de 846, un raid des Sarrasins si violent et funeste que le pape Léon IV, aidé par les contributions en argent de la chrétienté tout entière, entreprit, bientôt après, de bâtir autour du sanctuaire, pour le prémunir contre des retours offensifs de la barbarie, les solides murailles de la cité léonine.

D'après le *Liber pontificalis*, dans la vie du pape Silvère (536-537), « les églises et jusqu'aux dépouilles des martyrs avaient été bouleversées par les Goths : *ecclesiæ et corpora martyrum exterminata sunt a Gothis* »; et le même *Liber pontificalis*, dans la vie du pape Serge II (844-847), affirme que les deux églises des très saints princes (des Apôtres) Pierre et Paul furent, par les Sarrasins, saccagées de fond en comble : *ecclesiæ beatissimorum principum Petri et Pauli a Sarracenis funditus depredatæ sunt;* et, à s'en tenir à ce témoignage, c'est celle « de S. Pierre qui eut alors le plus à souffrir » : les pirates se jetèrent sur elle et la souillèrent des plus abominables profanations : *ecclesiam beati Petri Apostolorum principis nefandissimis iniquitatibus præoccupantes invaserunt.* Les *Annales de S.-Bertin*, qui étaient, selon le mot de Mgr Duchesne, comme le *Journal officiel* de la cour carolingienne, vont même jusqu'à préciser, en leur notice sur l'année 846, que les profanateurs « avaient enlevé l'autel qui était superposé à la tombe du prince des Apôtres, avec les ornements et métaux précieux dont il était revêtu : *ablatis, cum ipso altari, quod tumbæ memorati principis apostolorum superpositum fuerat, omnibus ornamentis atque thesauris* ». Il n'était donc pas exclu *a priori* que les ossements de S. Pierre n'eussent été jetés au vent de ces tourmentes successives; et l'on conçoit que, jusqu'à nos jours, les papes aient hésité à explorer une cavité qui, peut-être, était demeurée vide, au moins depuis le IXe s., voire depuis le VIe. Si des coups de pioche, déblayant le sous-sol de la *nicchia dei palli* allaient aboutir au néant, de quel désarroi ne frapperaient-ils pas la piété des fidèles? Sans doute, les historiens ne seraient pas ébranlés dans leurs convictions, puisque, sachant les pillages de jadis, ils seraient tenus honnêtement de leur rapporter la disparition des reliques. Pas davantage ne seraient changées les positions des théologiens qui fondent sur leurs interprétations des passages du N. T. relatifs à Simon Pierre leur affirmation ou leur négation de sa primauté apostolique. Mais, pour l'immense majorité des croyants, ainsi que l'a écrit Harnack, c'est la présence tutélaire du Saint qui viendrait à manquer; c'est, pour reprendre une expression de Renan, « la pierre angulaire de la cité sainte » qui aurait l'air de s'écrouler. Le risque était donc grand d'une déception dangereuse pour la foi des foules et l'on ne saurait reprocher à la papauté d'avoir tant tardé à l'encourir.

Ce n'est pas tout : depuis les fouilles poursuivies, entre 1915 et 1922, à « S.-Sébastien », au lieu dit anciennement *Catacumbas*, au troisième mille de la voie Appienne, un autre péril, plus grave et plus insidieux, menaçait toute investigation approfondie dans la Confession du Vatican. Les fouilles de S.-Sébastien, grâce aux quelque deux cents *graffiti* qu'elles ont révélés avec leurs simples et touchantes invocations à S. Pierre et à S. Paul, et dont l'un, d'après la lecture de M. Marichal[1], est daté du 9 août 260, paraissent, en effet, établir que les reliques des deux Apôtres avaient séjourné loin du Vatican, à *Catacumbas*, au moins depuis cette date jusqu'aux premières décades du IVe s., là où l'église qui devait devenir celle de S. Sébastien avait été initialement construite sous leur double invocation : *ecclesiæ Apostolorum*

[1] Lecture que ce maître paléographe n'a nullement manifesté l'intention de sacrifier à celles de Mlle Guarducci (n° 270), reprises telles quelles par M. Altendorf, dans *Theologische Literaturzeitung*, oct. 1959, p. 736 (cf. nos 189-190).

(éd. Duchesne, *Liber pontificalis*, I, 508); et par là même elles avaient fait rebondir les controverses depuis longtemps alimentées par l'apparente contradiction des anciens témoignages.

Les deux textes les plus importants sont aussi ceux qui s'entrechoquent le plus durement. Le premier est l'extrait, à nous transmis par Eusèbe (*Hist. Ecclés.*, II, 25, 7), d'une lettre écrite à un chrétien montaniste de Phrygie, Proclus, par un prêtre orthodoxe de ses compatriotes, Gaius, qui vivait à Rome sous le pontificat de Zéphyrin (198-217). Proclus avait reproché à Gaius son abandon de sa patrie, Hiérapolis de Phrygie, dont l'Église, à l'entendre, ne le cédait à aucune autre en prestige, puisqu'elle pouvait se prévaloir de posséder le tombeau de l'apôtre Philippe et les tombeaux des deux filles de celui-ci. Alors Gaius avait rétorqué à son correspondant : « Je puis te montrer (à Rome) les trophées des Apôtres. Que tu ailles au Vatican ou sur la Voie d'Ostie, tu y rencontreras les trophées de ceux qui ont fondé l'Église romaine (Pierre et Paul) : ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸ Βατικανὸν ἢ ἐπὶ τῆς Ὠστίας εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην δρυσαμένων ἐκκλησίαν. Se fondant sur la logique d'une réponse où par force Gaius ne pouvait se dispenser de démontrer à Proclus que l'Église de Rome était au moins aussi favorisée que celle de Hiérapolis, les catholiques ont, à l'ordinaire, interprété le pluriel « trophées » comme un synonyme de tombeaux et ils ont déduit de l'assertion de Gaius que de son temps, c.-à-d. à la fin du IIe s., les restes des SS. Pierre et Paul reposaient déjà aux lieux où ils sont aujourd'hui vénérés : ceux de S. Paul à la voie d'Ostie, au bord de laquelle s'élève la basilique de S.-Paul-hors-les-murs, et ceux de S. Pierre au Vatican. Mais beaucoup ont repoussé la traduction qui justifiait ce raisonnement et prétendu, à grand renfort de citations, que, ni en grec, ni en latin, τρόπαιον — *tropaeum*, ne signifiait « tombeau »; que, pris dans son sens littéral, le mot ne pouvait être employé qu'avec l'acception de « monument commémoratif » : à les en croire, il désignait au mieux un cénotaphe, au pis une simple stèle ou même, suivant Renan, qui, à la suite d'un récit apocryphe et tardif, a pris pour un arbre la déformation verbale d'un sépulcre en travertin de la voie Cornelia, le térébinthe sous lequel le pseudo-Marcellus a imaginé que S. Pierre avait été enseveli (Lepsius-Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, I, 172 et 216); et cette spécieuse argumentation semblait d'autant plus solide qu'Eusèbe, commentant la lettre qu'il venait de transcrire, avait expliqué la notion de trophée qu'elle renferme, non par celle d'un tombeau, mais par celle d'une « tente » : τὰ ἱερὰ σκηνώματα, les saintes tentes.

Le second document, à première vue malaisément conciliable avec le précédent, s'appelle la *Depositio martyrum :* y sont consignées, dans l'ordre des mois du calendrier, les dates de diverses commémoraisons de martyrs célébrées par l'Église romaine. Chronologiquement alignée sur la *Depositio episcoporum* à laquelle elle est jointe et dont les listes s'arrêtaient primitivement au pape Sylvestre décédé le 31 déc. 335, elle doit donc avoir été rédigée au début de 336 au plus tard; et lorsque le rédacteur de notre texte en arrive au mois de juin, il note : « *III kal(endas) iulias, Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons(ulibus) :* le 3 des kalendes de juillet (= le 29 juin) commémoraison de Pierre à Catacumbas, de Paul à la voie d'Ostie, sous le consulat de Tuscus et Bassus (en 258 ap. J.-C.) ». Quelle que soit l'explication qu'on propose pour ce texte, qu'on sépare, comme littéralement il invite le lecteur à le faire, la *Depositio* de Pierre de celle de Paul, ou bien qu'au contraire on les unisse par une correction dérivée d'une version du *Martyrologe hiéronymien*, celle du *ms. Bernensis*, dont les éléments remontent aussi à l'époque constantinienne, ce bref libellé atteste que, sous le consulat de Tuscus et Bassus, c.-à-d. en 258 de notre ère, la commémoration du 29 juin, commune aux deux Apôtres, se célébra à *Catacumbas* au moins à la mémoire de Pierre. Il y a là une tradition qui ne repose pas sur une légende. É. Griffe reconnaît lui-même qu'elle est solidement établie au VIe s. (A notre avis, c'est pour expliquer la contravention où l'on s'était mis avec la législation romaine lors du transfert de 258 [*infra*, col. 1390] qu'on a parlé d'une tentative d'enlèvement par des Orientaux).

Il n'en fallait point davantage pour stimuler les tentatives de conciliation entre ce témoignage et la lettre de Gaius par les voies différentes où les érudits s'étaient engagés.

Les adversaires de l'enseignement traditionnel ont, d'un même pas, emprunté celle que leur avait frayée Renan, et soutenu, avec lui, qu'au IIe s. il n'y avait au Vatican qu'un signe commémoratif du martyre de S. Pierre et que c'est seulement le 29 juin 258 que furent exhumés de *Catacumbas* des ossements anonymes qu'attribuèrent à S. Pierre les chrétiens d'alors, par une sorte d'hallucination collective, dans les transes où les plongeait la terrible persécution de Valérien.

Les catholiques se sont divisés. Le R. P. Delehaye et ses disciples, fermes en leur conviction qu'au IIe s. S. Pierre reposait au Vatican, ont supposé que la liturgie de *Catacumbas* s'était instituée en 258 pour y sanctifier le souvenir d'un séjour que, dans le cours de sa vie terrestre, le prince des Apôtres aurait fait en ce lieu en même temps que S. Paul.

Mais tout autre fut le point de vue de Mgr Duchesne. Celui-ci, aussi profondément convaincu que le R. P. Delehaye de la présence des restes de Pierre au Vatican, dans le temps où Gaius en avait témoigné, nia d'abord que le fort d'une persécution telle que celle de 257-258 eût été propice à l'institution d'une nouvelle liturgie. Il observa ensuite que, si le culte de *Catacumbas* avait été lié, dans la pensée de ses initiateurs, à un souvenir de la vie de Pierre, en lui-même ineffaçable, il n'aurait pas été supprimé, comme le fut celui de *Catacumbas*, dont il n'est plus question à partir du IVe s. finissant; enfin, sur la foi des anciens textes hagiographiques affirmant que les reliques de S. Sébastien, une victime de la persécution de Dioclétien, avaient été inhumées près de celles des Apôtres dont elles assumaient l'invocation *ubi Apostolorum corpora iacuerunt* (éd. Duchesne, *Liber pontificalis*, II, 161), il émit l'opinion que les chrétiens, par crainte de la profanation que les dépouilles apostoliques auraient pu subir dans leurs cimetières mixtes du Vatican et de la voie d'Ostie, les avaient cachées à *Catacumbas* où la commémoration dont elles étaient l'objet fut célébrée à la date préfixée du 29 juin, depuis 258 jusqu'au moment où elles réintégrèrent, dans la paix de l'Église, leurs sépultures primitives, entraînant, par ce retour au Vatican et à la voie d'Ostie, l'abandon, à plus ou moins long intervalle, du culte de *Catacumbas*, que ne soutenait plus leur présence réelle.

Mgr Duchesne eut la joie, dans les dernières années de sa vie, d'assister à la vérification qu'apportaient à son intuition divinatoire les *graffiti* relevés dans la salle d'agapes de *Catacumbas* et dont l'un au moins implique formellement le voisinage immédiat des reliques, sous-entendu dans les oraisons de tous les autres : celui où un fidèle de l'Église spécifie qu'il est venu accomplir le rite du *refrigerium* PRÈS de Paul et de Pierre *ad Paulu(m) et Petr(um) refri(geravi)* (Styger, *Katakumben*, 341). Plus tard, je devais avoir moi-même la satisfaction de renforcer sa double conviction d'une inhumation de Pierre au Vatican —

avant la fin du IIe s., — et d'une translation ultérieure en 258 de Pierre à *Catacumbas*, grâce à un nouvel examen des textes sur lesquels il l'avait imparfaitement fondée, faute d'être allé, dans ses commentaires, jusqu'au bout des interprétations qui auraient achevé de lui donner raison.

D'une part, j'ai prouvé que si les sceptiques ne se trompaient point quand ils déniaient au vocable « trophée » le sens de « tombeau » dans le texte de Gaius, ils auraient tort de triompher trop vite, car, à le comprendre correctement, le terme sur lequel ils épiloguent les confond plus encore que ne l'avaient jusqu'à présent pensé les catholiques. Tandis que le trophée du Christ ressuscité est la Croix : *crux ...tropæum æternæ victoriæ* (Tert., *Adv. Marc.*, IV, 20), ceux des martyrs consistent dans les restes mêmes de leurs corps martyrisés. Par ex., le corps de S. Vincent, exposé par ses bourreaux aux bêtes féroces, est assimilé par Prudence au glorieux trophée que, ni les fauves, ni les oiseaux de proie n'ont osé souiller du sale contact de leurs morsures.

Sed nulla dirarum fames
Aut bestiarum aut alitum
Audet tropæum gloriæ
Fœdare tactu squalido

Prudence, *Perist.*, V, 397-400.

En outre, comme Mgr Andrieu eut la bonté de m'en avertir, l'opposition entre la notion de la « tombe » et celle du « trophée » qui est la dépouille du martyr est expressément marquée par S. Ambroise s'écriant, dans le sermon qu'il prononça lors de l'inhumation, dans sa basilique de Milan, des restes des saints martyrs Protais et Gervais : « On déterre ces nobles reliques de leur ignoble tombe; on montre au ciel ces trophées... Regardez à ma droite; regardez à ma gauche ces sacrosaintes reliques : contemplez les trophées de la sublimité de ces âmes : *eruuntur nobiles reliquiæ e sepulcro ignobili, ostenduntur cælo tropæa* (Ambr., *Lettres*, XXXII, 12; Migne, *P. L.*, XVI, col. 1066)... *aspicite ad sinistram reliquias sacrosanctas, spectate animi sublimis tropæa* (*ibid.*, 4; Migne, *P. L.*, XVI, col. 1063) [2].

D'ailleurs, c'est parce que, dans la lettre de Gaius, le mot « trophée » a reçu cette acception que son rédacteur l'emporte de haute lutte sur Proclus qui n'avait à montrer à Hiérapolis que le tombeau de l'apôtre Philippe, alors que l'Église de Rome pouvait s'enorgueillir des dépouilles des deux Apôtres, ses fondateurs; et c'est aussi parce que Eusèbe n'y avait pas compris autrement ce vocable imagé qu'il l'a expliqué à l'aide d'une autre métaphore, celle de la « tente » ou σκηνῶμα, à laquelle S. Pierre lui-même a recouru dans sa seconde épître pour annoncer à ses ouailles qu'il avait reçu du Seigneur la prémonition qu'il aurait bientôt à abandonner sa « tente », c.-à-d. son enveloppe mortelle », εἰδὼς ὅτι ταχινή ἐστιν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου (II Petr., I, 14).

D'autre part, je crois avoir établi que les vers de Damase, lus par le moine d'Einsiedeln sur la plaque de marbre que le pape avait fixée au mur de l'église S.-Sébastien, présupposent qu'antérieurement à l'époque où Damase avait composé cette poésie (366-384), les reliques de Pierre et de Paul avaient effectivement séjourné à *Catacumbas*, mais ne s'y trouvaient plus. Il n'est, pour saisir sur ce point la pensée de Damase, que de se référer aux deux premiers vers, très instructifs en leur prosaïsme contourné :

Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes
Nomina quisque Petri pariter Paulique requiris

Damase, *Epigr.*, 16 Ihm; 20 Ferrua.

c.-à-d. : « qu'aient ici, auparavant, habité les saints, c'est ce que tu dois savoir toi, qui que tu sois, qui cherches les noms de Pierre et également de Paul ».

C'est du moins ainsi qu'on les traduit d'ordinaire. Le verbe *habitasse* a naturellement suggéré deux exégèses opposées au R. P. Delehaye et à Mgr Duchesne. Pour le premier, il contient la preuve que Pierre et Paul avaient ensemble « habité » à *Catacumbas* au cours de la période où ils se sont rencontrés dans Rome. Pour le second, au contraire, l'habitation qu'il comporte doit s'entendre de l'habitation cimétériale exactement comme dans les vers où Damase indique au visiteur de la sépulture du martyr Gorgonius qu' « il trouvera qu'en une place voisine (du cimetière) habitent les saints »

Inveniet vicina in sede habitare beatos

Damase, 31 Ihm; 32 Ferrua.

et c'est à l'opinion de Mgr Duchesne qu'entre autres s'étaient déjà rangés, parce que le rapprochement est, en effet, concluant, et Styger (*Rom. Quartalschrift*, 1915, p. 180) et le R. P. Ferrua, qui, dans son excellente édition des *Epigrammata* de Damase (276), a rendu *habito* par *iaceo sepultus*. La seule version valable sera celle qui, chez Damase, prend « habiter » dans le sens uniforme de « reposer dans la tombe ».

Ce qui est surprenant, c'est que Mgr Duchesne n'ait pas contesté au R. P. Delehaye le droit de rendre *nomina* par « noms » et lui ait emboîté le pas dans une transposition qui ne peut être au mieux qu'un contresens. De fait, à cette place, les « noms » ne veulent absolument rien dire. Les fidèles du temps de Damase ou des générations précédentes n'avaient nul besoin de pousser jusqu'au troisième mille de la voie Appienne pour y trouver les « noms » de S. Pierre et de S. Paul. Ces noms sacrés affluaient naturellement à leurs lèvres. Ils étaient gravés au fond de leurs cœurs. Ils n'avaient à les chercher nulle part, parce que, toujours et partout, ils les gardaient présents à leur dévote pensée. En réalité, Gsell, que ne préoccupait nullement la signification des vers de Damase, mais qui connaissait à fond l'épigraphie chrétienne d'Afrique, et ne se proposait d'autre fin que de dresser l'*index* des termes employés dans les inscriptions de la portion d'Algérie incluse dans l'ancienne Numidie Proconsulaire, s'était tout de suite rendu compte de la vérité : *nomen* était devenu couramment, dans le langage des premiers chrétiens, et au même titre que *memoria*, un synonyme de *reliquiæ* (Gsell, *I. C. A.*, 430). De fait j'ai relevé une douzaine de textes épigraphiques où *nomen* ne comporte pas d'autre acception. Le plus significatif d'entre eux, en provenance de Tixter, dans la région de Sétif, groupe, sous la *memoria sa(n)cta*, les réalités qu'elle recouvre et qui la sanctifient, à savoir un morceau de bois de la Croix, une motte de la terre de promission et les reliques — *nomina* — de six martyrs africains (*C. I. L.*, VIII, 20 600); et, par une chance supplémentaire, ce texte est daté de l'année 320 de la province de Maurétanie, c.-à-d. de l'année 359, à sept ans près contemporaine de l'avènement du pape Damase. On n'a point récusé l'évidence de ces emplois et de la signification, toujours la même, qui les accompagne, on a seulement prétendu la restreindre à l'Afrique, comme si la foison des reliquaires africains, avec laquelle contraste la pauvreté en reliquaires paléochrétiens de l'Italie, n'avait point par avance écarté l'objection. Il n'est pas douteux que le pape Damase a parlé une langue courante chez les fidèles de son époque, pour attester, mieux encore par le substantif *nomina* que par le verbe *habitasse*, qu'avant son pontificat les reliques des Apôtres avaient été recueillies

[2] Pour plus de détails, se référer aux articles de M. Jean Bernardi et de Mlle Mohrmann, dans *Vigiliæ christianæ*, 1954; à mes articles parus antérieurement dans les *C. R. de l'Ac. des Insc.*, 1952, p. 424-433 et postérieurement dans les *Mélanges Paribeni*, Rome, 1957 et à mes livres *Études d'histoire chrétienne*, Paris, 1953, p. 251-254; nouv. éd., 1963; *De Pythagore aux Apôtres*, Paris, 1956, p. 252-255.

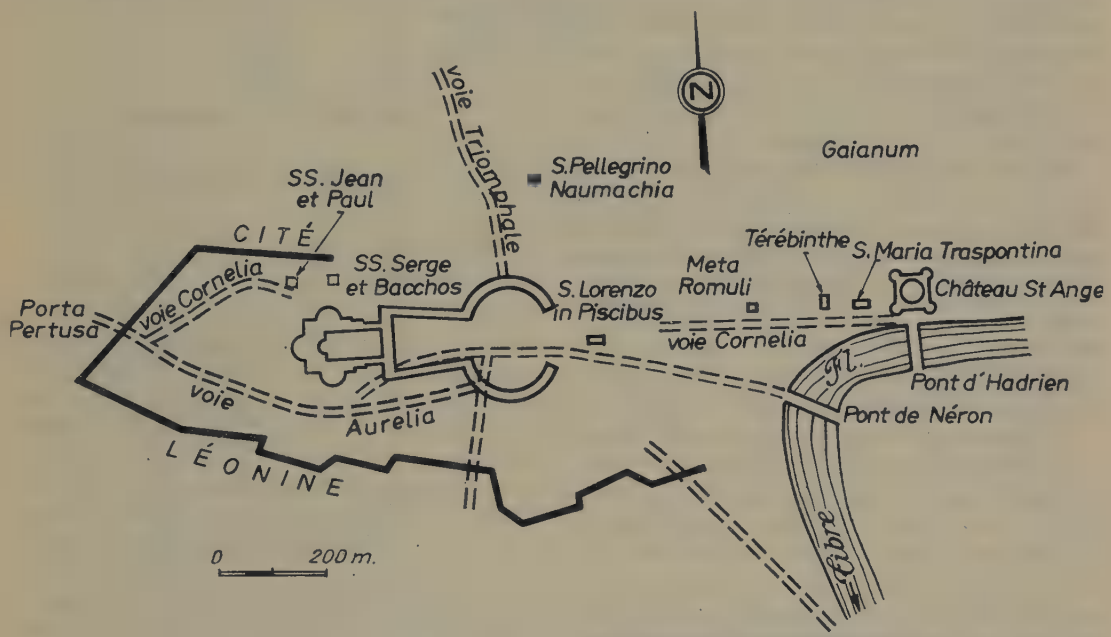
à *Catacumbas* (cf. mon mémoire des *Mélanges Paribeni*).

Ainsi, à ne considérer que ces textes fondamentaux, il semble que nous tenions fermement avec eux les deux bouts de la chaîne sur laquelle se déroule l'histoire traditionnelle des Apôtres à Rome. D'une part, la lettre de Gaius établit que dès avant 199 les reliques des Apôtres avaient été inhumées, celles de Pierre, au Vatican, celles de Paul, sur la voie d'Ostie, c.-à-d. les unes et les autres dans le sol sur lequel s'élèveront plus tard les basiliques placées sous leur invocation respective. D'autre part, élucidée à la lumière des analogies épigraphiques, l'inscription métrique de Damase démontre que ce pape se rappelait qu'avant d'être ramenées sur les emplacements qu'elles avaient d'abord occupés, ces reliques avaient été abritées à *Catacumbas*.

Mais la voix des monuments s'élève-t-elle à l'unisson des textes? Sans doute les fouilles de S.-Sébastien s'accordent avec l'affirmation de Damase en ce qu'elles prouvent, qu'au moins depuis le 9 août 260 (cf. *supra*, col. 1376), c'est à *Catacumbas* que les chrétiens venaient accomplir le rite du *refrigerium* auprès des reliques apostoliques (cf. *supra*, col. 1378). Mais des fouilles manière, en excluraient l'authenticité et par contrecoup ébranleraient l'apostolicité du siège romain.

Ce risque nouveau, dont on ne soupçonnait même pas la menace avant que les archéologues n'eussent commencé de déblayer le sous-sol de S.-Sébastien, était, de tous, le plus grave. Connu depuis 1922, il n'a pas arrêté S. S. Pie XII dans sa volonté d'explorer à fond la Confession de S. Pierre dans la basilique vaticane. La fusion en lui d'une foi intrépide et d'un ardent amour de la science l'avait par avance affranchi de toute crainte sur le résultat des fouilles dont, à peine couronné, il a pris l'initiative en 1939, et qui n'ont pris fin que dix ans plus tard. Les incroyants doivent admirer son courage. Quant aux croyants, ils lui seront toujours reconnaissants d'avoir levé le voile sous lequel se dérobait un passé soudain projeté dans la lumière que n'avait cessé de postuler leur vénération.

Décrites avec plans et photographies à l'appui, dans les deux volumes publiés à la fin de 1952 sous un titre qui porte leur nom, les *Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano* confirment la prescience du pape Pie XII; et, pour tout observateur sans prévention, les vestiges qu'elles ont décelés à l'intérieur



743. — Le réseau routier du Vatican. D'après *Esplorazioni*, t. II, pl. CIV.

au Vatican — et d'elles seules — pouvait dépendre, sinon la véracité du témoignage de Gaius, du moins la justesse de l'explication que nous en proposons. Si une exploration de la Confession de S. Pierre ne découvrait aucun vestige funéraire antérieur, non seulement à l'édification de la basilique constantinienne, mais à la fin du IIe s., il deviendrait extrêmement difficile d'échapper aux prétentions adverses, de ne pas ramener avec eux — nonobstant tous les exemples invoqués en faveur d'une exégèse contraire — les trophées dont parla Gaius aux proportions d'un simple mémorial; et finalement de ne point inférer de la confrontation d'une carence matérielle constatée au Vatican, avant le IVe s., avec les *graffiti* de la seconde moitié du IIIe s. déchiffrés à S.-Sébastien, que les reliques des Apôtres ne sont apparues qu'en 258 et à *Catacumbas*, dans des conditions qui, de toute et au-dessous des constructions constantiniennes vérifient le développement de la tradition apostolique romaine dans la perspective même où l'avait déjà placée l'examen attentif des textes.

II. Les fouilles et la basilique de Constantin. — Le premier résultat des fouilles de 1939-1949 concerne la basilique constantinienne démolie au XVIe s. pour faire place au sanctuaire actuel et connue seulement par les relevés que, au cours de la démolition, le prébendier Alfarano en avait pris. Elles en ont dégagé les abords et fixé le site. Elles ont précisé les dates de l'évolution de sa structure. Vérifiant les dessins et les cotes d'Alfarano, elles en ont établi le plan; enfin et surtout, elles ont révélé les conditions anormales de sa construction, lesquelles, à elles seules, suffiraient, par l'accumulation des difficultés que soulevait l'emplacement adopté pour elle, à prouver l'existence de la

sépulture apostolique préconstantinienne qui avait imposé ce choix, apparemment illogique, à l'empereur Constantin.

1° Grâce aux fouilles *a été reconstitué le réseau routier* qui encadrait la basilique constantinienne (fig. 743).

Il y avait : *a)* du Nord au Sud, la rocade de la *via Triumphalis*, dont les dalles de basalte, remises au jour, s'ordonnent au tracé de la transversale qui prolongeait l'actuelle *via della Lungara* jusqu'au monte Mario, en coupant à peu près en son milieu l'espace naguère occupé par les *Borghi;*

b) au Sud, se dirigeant d'Ouest en Est, la *via Aurelia* qui, se défilant sous la Porta dei Cavalleggieri au ras de l'Arco delle Campane, s'en allait sortir de la cité Léonine par la porta Pertusa;

c) au Nord, et dans la même direction Ouest-Est, la *via Cornelia* qui, venant de la porte homonyme, voisine du mausolée d'Hadrien devenu le Château S.-Ange, s'insinuait entre la basilique d'une part, et, d'autre part, l'église des SS. Serge et Bacchus et le monastère des SS. Jean et Paul, et rejoignait la *via Aurelia* en avant de la porta Pertusa.

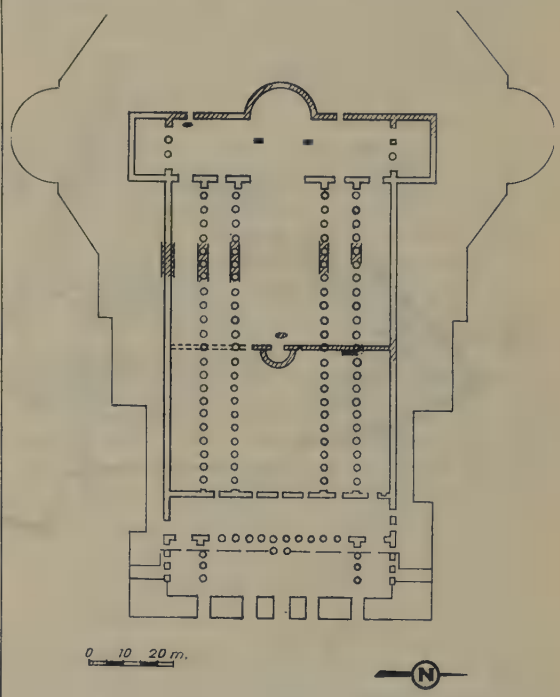
Du même coup s'est évanouie la contradiction que d'aucuns avaient cru pouvoir relever à l'encontre de la réalité des souvenirs inscrits dans nos plus anciens témoignages sur la sépulture de S. Pierre. Celle-ci a été localisée, à la fin du IVe s., par S. Jérôme près de la *via Triumphalis*, puis au VIe s., par le *Liber pontificalis* sur la *via Aurelia*, et, enfin au VIIe s., par le catalogue des *Loci Martyrum*, près de la *via Cornelia*. En réalité, ces trois localisations n'en font qu'une si on les rapporte, comme il se doit, à la basilique constantinienne de S. Pierre, indifféremment accessible par la *via Triumphalis*, à l'Est, la *via Aurelia*, au Sud, et la *via Cornelia*, au Nord. Mais il y a mieux, si l'on compare le tracé de la *via Cornelia* avec la description qu'en a donnée le chanoine Benoît, on s'aperçoit qu'elle longeait, entre autres monuments funéraires, le tombeau en travertin ou *terbentinum* dont les *Actes apocryphes de S. Pierre* ont fait le térébinthe près duquel S. Pierre aurait été enseveli, à l'Est et loin de l'entrée orientale de la basilique constantinienne où reposaient les reliques du prince des Apôtres.

2° En ramenant à la lumière de nouvelles briques estampillées et en complétant la série des autels tauroboliques provenant du *Phrygianum*, c.-à-d. du temple païen de Cybèle et d'Attis situé au Nord de la basilique constantinienne et à son immédiate proximité, les fouilles ont permis de *resserrer la chronologie de la construction.*

Les briques antérieurement recueillies étaient timbrées du nom de Constantin qui est mort le 9 sept. 337. Les deux briques nouvellement exhumées sont timbrées du nom de Constant qui gouverna l'Italie depuis le décès de son père Constantin jusqu'à son propre décès survenu 18 janv. 350. De ce fait, les estampilles ouvrent à l'emploi des briques sur lesquelles elles apparaissent une marge qui s'étend de la paix de l'Église, en 313, à la mort de Constant, en 350.

C'est alors qu'intervient, pour restreindre cette marge, la succession des autels tauroboliques, portée au nombre de 19 par celui qui fut trouvé en 1949 et qui est de l'année 374. Ces autels, commémoratifs de l'aspersion du sang d'un taureau sacrifié par laquelle les mystes du *Phrygianum* espéraient se régénérer, sont en effet datés par les soins des païens qui les ont érigés en mémoire de leur initiation salutaire. — Or, ces autels s'échelonnent entre 295 et 390, date à laquelle le culte païen a été interdit, avec un *hiatus*, qui ne saurait être fortuit, entre 319 et 350 (voir la liste de ces autels dans mes *Études d'histoire chrétienne*, 275) et ils comprennent, entre autres, un exemplaire dont l'inscription, gravée entre 361 et 363, sous Julien l'Apostat, enregistre le fait que la célébration des tauroboles avait été suspendue pendant 28 années consécutives, lesquelles se placent nécessairement dans la lacune 319-350. M. Josi a ingénieusement supposé que cette interruption rituelle a été motivée par les travaux de la basilique constantinienne alors en cours, à peu près comme la restauration de la cathédrale de Rouen, après les bombardements de la guerre 1940-1944, en a entraîné la fermeture pendant de longues années. Puis se rappelant l'existence, dans la basilique, d'une dédicace au nom de Constant (cf. *infra*, col. 1385) M. Josi a été amené à arrêter à 350 la fin des travaux, et à soustraire de 350 les 28 années comptées par le rédacteur de l'autel de 361-363, pour fixer à 322 la pose de la première pierre.

Or, quand il s'est agi, pour Urbain VIII, en 1626, de célébrer la dédicace de la basilique actuelle, il a choisi pour elle le quantième du 18 nov., auquel la liturgie du XIIe s. assignait déjà celle de la basilique constantinienne, avec d'autant moins de chances d'erreur que, suivant une inscription du IVe s. (Diehl, n° 1 857), c'est aussi le 18 nov. qu'eut lieu la dédicace de la basilique de S.-Paul-hors-les-murs. De ces rapprochements qui s'imposent, l'hypothèse de M. Josi me semble recevoir une double confirmation, car aussi bien en 322, année présumée de la pose de la première pierre qu'en 350, année présumée de la dédicace, le 18 nov. tombe un dimanche. Nous allons d'ailleurs avoir l'occasion, en entrant dans les détails d'un dispositif dont nous sommes maintenant assurés, de répartir entre ces deux dates, initiale et finale, de 322 et 350, les aménagements des diverses parties de la basilique constantinienne.



744. — Plan de la basilique de Constantin. D'après *Esplorazioni*, t. I, p. 149, fig. 103.

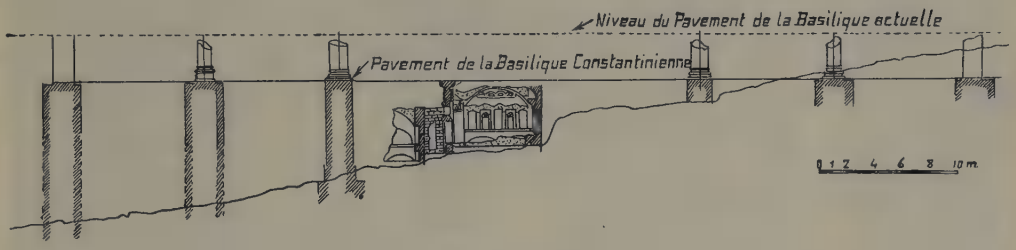
3° Les fouilles ont dégagé d'importantes portions de murs dans l'abside dont elles ont révélé les deux poternes occidentales et, dans les nefs, plusieurs débris de colonnes, en sorte qu'elles nous ont rendus capables,

en insérant ces vestiges à leur place dans les dessins d'Alfarano dont elles vérifient l'exactitude, de *dresser et mesurer le plan* de la basilique du IVe s. (fig. 744).

Celle-ci se terminait à l'Ouest par une abside de 20 m de profondeur, dont le module correspond à celui de la basilique de Maxence sur le Forum. A son tour, cette vaste abside donnait sur un immense transept, large de 20 m et de 68 m de long. Puis l'édifice continuait vers l'Est par une nef centrale de 25 m de large, flanquée au Nord comme au Sud de deux bas-côtés de 11 m 50 de large. L'ensemble formait cinq travées que séparaient quatre rangs de colonnes de 9 m de haut et de 1 m 35 de diamètre, surmontées elles-mêmes d'un mur ajouré de fenêtres et s'élevant à 19 m. De l'atrium à l'abside, l'édifice s'étirait sur 164 m d'Est en Ouest, ce qui équivaut à peu de chose près aux dimensions actuelles de l'archibasilique du Latran, et la nef centrale était plus large d'environ dix mètres que celle de notre cathédrale de Chartres.

romain au Bas-Empire. Les architectes du IVe s. étaient de puissants artistes aux conceptions aussi audacieuses qu'équilibrées. De même qu'ils ont élevé, aux ordres de Maxence, le plus grandiose des monuments qui illustrent le Forum, ils ont réalisé, dans la basilique vaticane, ce que Grégoire de Tours, dans sa *Notitia Ecclesiarum* (rééditée par De Rossi, *R. S.*, I, 135) appelle la plus belle, et de beaucoup, de toutes les églises de Rome : *formosam eminentem supra omnes ecclesias.*

La plus belle et aussi la plus solide, puisqu'il lui faudra attendre la pioche des démolisseurs, pour cesser, en 1538, de servir au culte pour lequel elle avait été fondée; et cette durée de douze siècles tient du prodige quand on songe aux conditions proprement insensées dans lesquelles elle fut édifiée et aux incroyables difficultés qu'eurent à vaincre ses bâtisseurs et dont les dernières fouilles nous ont apporté la révélation.



745. — Les substructions de la basilique de Constantin. D'après *Esplorazioni*, t. I, p. 152, fig. 106.

Si sommaire qu'elle soit, cette description comporte un double enseignement.

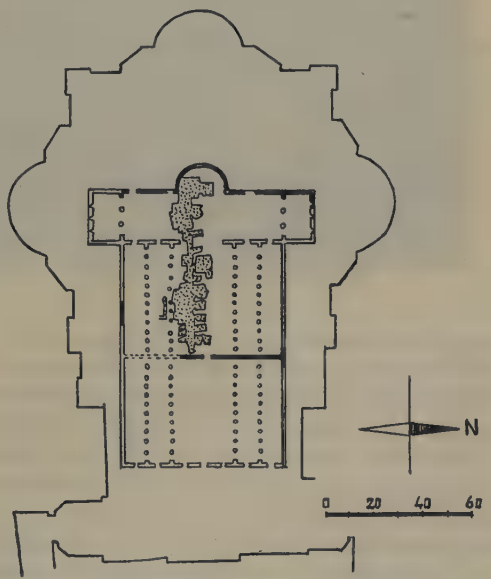
D'abord, elle nous autorise à jalonner la marche d'une construction qui, partant de l'abside, a rempli 28 années consécutives (cf. *supra*, col. 1384). Dans le fond de l'abside se lisait, d'après le *Liber pontificalis*, une inscription sur laquelle nous aurons à revenir et qui mentionnait encore comme *Augusta*, c.-à-d. comme vivante, l'impératrice Hélène, mère de Constantin, laquelle est décédée dans le courant de 336. A l'intersection du transept et de la nef, se lisaient, sur l'arc triomphal, les vers, copiés par l'anonyme d'Einsiedeln, qui attribuent à Constantin seul cette partie du sanctuaire qu'il a consacré à Dieu :

Hanc Constantinus tibi condidit aulam
(Diehl, n° 1 752).

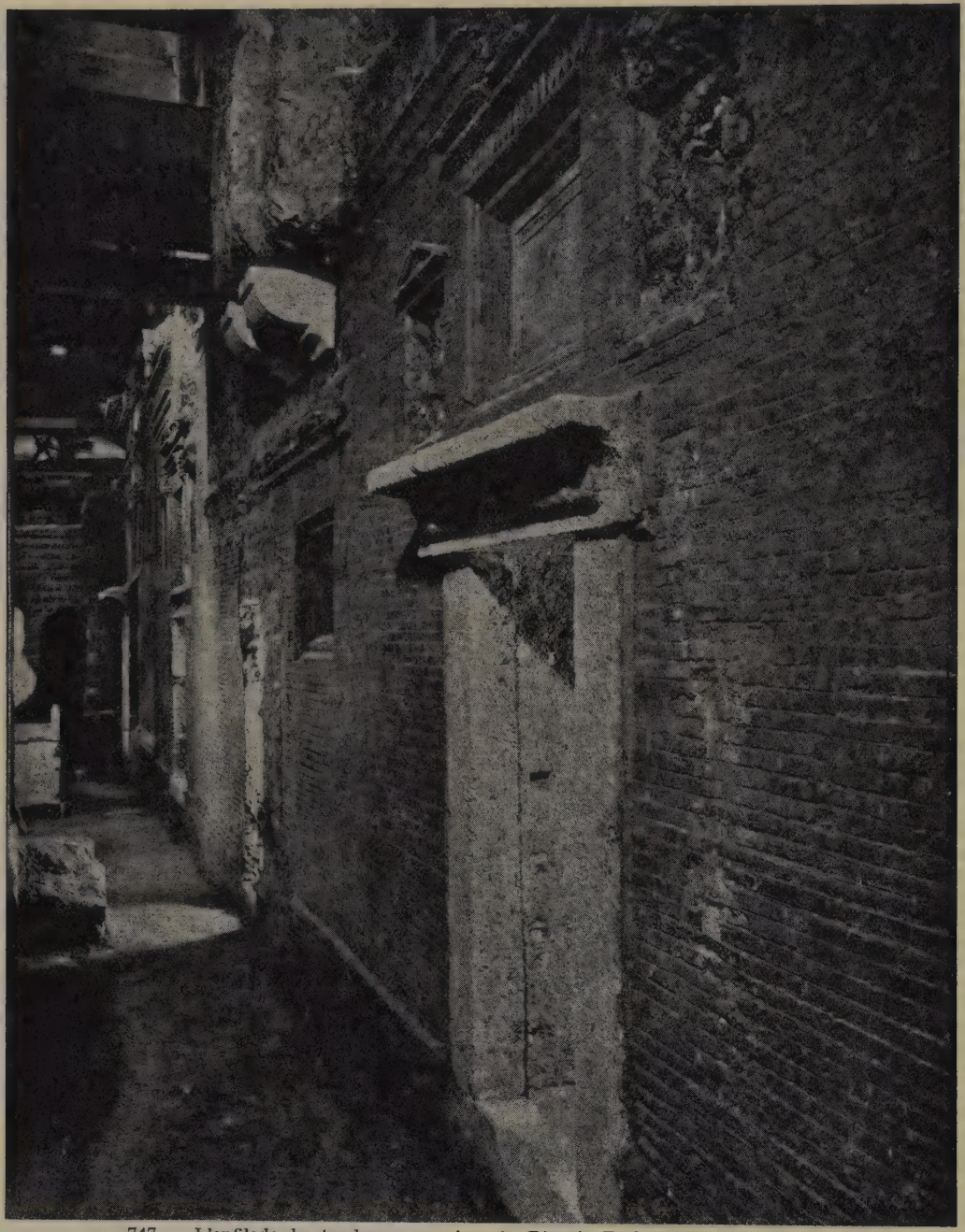
L'abside avait donc été achevée avant 336, et les travaux avaient été poussés jusqu'à la jonction du transept et des nefs avant 337, année de la mort de Constantin. Le plus difficile restait à faire et demanda encore treize ans de labeur, ainsi qu'il résulte de deux témoignages qu'il convient de confronter. Il y a celui de la mosaïque de l'abside où brillaient les quatre vers où Constant († 350) associe sa gloire à celle de son père dans l'édification d'un pareil monument (Diehl, n° 1 753). Il y a en outre la constitution du 18 mars 349 : Constant y reprenait, à l'encontre des violateurs de cimetières, les sanctions conformes au droit traditionnel qu'entre 322 et 333 Constantin, ainsi que nous le verrons (cf. *infra*, col. 1389), avait été obligé d'enfreindre et que, à la fois si loin de ces attentats et si près de l'achèvement de l'œuvre, achèvement que date la récupération, le 29 août 350, de leur *Phrygianum* par les mystes de Cybèle, il pouvait sans inconvénient remettre en honneur (Code Théodos., IX, 17, 2; cf. mes *Études*, 131-132).

Ensuite cette description nous contraint à reviser nos jugements sur une prétendue décadence de l'art

4° Avant elles, nous savions déjà que le choix par Constantin pour sa fondation était paradoxal, puisqu'il l'avait située hors de l'enceinte d'Aurélien et, par conséquent, exposée aux attaques des Barbares. Mais, d'elles, nous avons appris jusqu'à quel point *cette option imprudente était déraisonnable* (fig. 745). D'abord, elles ont prouvé que, sur ce terrain, le ruissellement des eaux entraînait un si grand et continuel



746. — Extension de la nécropole vaticane. D'après *Esplorazioni*, t. I, p. 24, fig. 8.

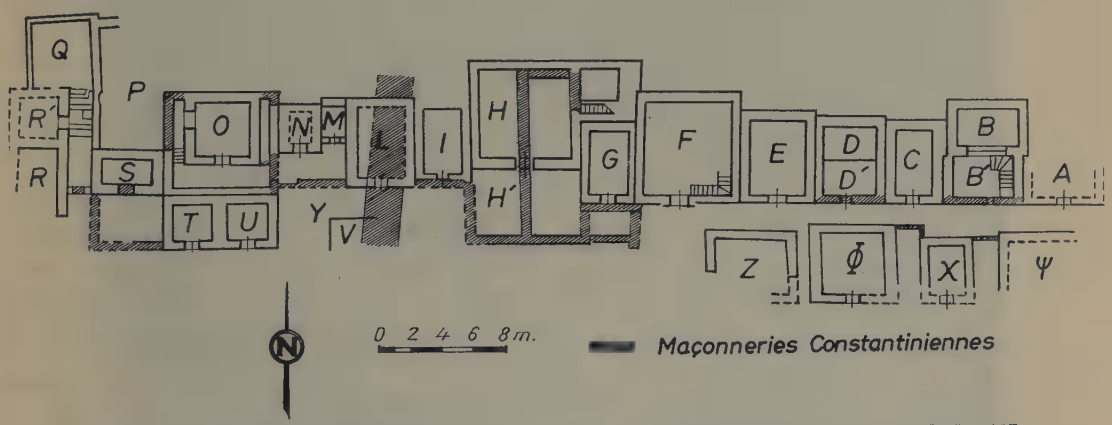


747. — L'enfilade des tombeaux sous-jacents. D'après *Esplorazioni*, t. II, pl. I *b*.

danger que les architectes avaient dû se prémunir contre lui par le recours à un manchon protecteur courant le long de la muraille du Nord. Puis elles ont établi que, pour rattraper la déclivité qu'englobait la basilique constantinienne, ils n'avaient pas hésité à l'élever sur des substructions dont la hauteur varie, du Nord au Sud, entre 3,7 et 9 m. Enfin, pour comble de surprise, elles ont montré que le sol qu'elle a recouvert n'était pas libre, mais, au contraire, qu'il était occupé par tout un cimetière qu'il avait fallu bouleverser pour en noyer les tombeaux dans la masse du nouvel édifice et en faire contribuer les murs et les remblais à sa consistance (fig. 747). Quand, aujourd'hui, nous foulons les dalles de la basilique de la Renaissance, nous marchons sur le substrat de la basilique constantinienne et sur les tombes dont il avait exigé la profanation (fig. 746). Ces sépultures encore clairsemées à la fin du I^er^ s., se sont accrues en nombre et en richesse au II^e^, après qu'Hadrien eut élu, pour sa propre dépouille, le site voisin où le Château Saint-Ange a utilisé et remplacé son colossal mausolée. Le visiteur des Grottes vaticanes, admis à parcourir l'avenue sur laquelle s'alignent ces tombeaux soigneusement appareillés en forme de petits temples à frontons triangulaires, s'émerveille du luxe avec lequel les survivants avaient décoré les sépulcres de

leurs familles et qu'ont impitoyablement saccagé les bâtisseurs de la basilique constantinienne (fig. 748). Au seul empereur a pu appartenir la faculté de suspendre, impunément, pour la réussite de son projet, la législation tutélaire par laquelle les Romains s'efforçaient de garantir à leurs morts l'intangibilité de leurs lieux de repos; et ainsi est confirmée l'assertion du *Liber pontificalis* attribuant à Constantin lui-même (cf. *supra*, col. 1375) l'initiative et l'honneur de la première basilique vaticane. Et d'après la constitution de Constant de 349, ce serait avant 333 qu'aurait eu lieu la profanation systématique à laquelle, avec la permission du prince, se seraient livrés les architectes impériaux (cf. mes *Études*, 131). Quoi qu'il en soit, pour que l'empereur se fût résigné à ce sacrilège après avoir pris son parti de tous les inconvénients matériels inhérents à l'emplacement contre-indiqué qu'il avait élu, il a fallu qu'une raison spirituelle plus forte que la raison, les lois et la morale le lui eût imposé; il a fallu que les consciences chrétiennes n'admissent, pour les reliques de S. Pierre, d'autre abri que celui dont la persécution de Valérien les avait chassées. En vain essayerait-on de se soustraire à cette évidente nécessité par l'hypothèse que, non la sépulture de extérieur. La conclusion s'impose : c'est à la sépulture primitive de S. Pierre que, dans la paix de l'Église enfin proclamée, les chrétiens ont voulu ramener coûte que coûte les reliques du prince des Apôtres; c'est au-dessus d'elles que l'empereur Constantin a dressé son édifice monumental; et les fouilles n'eussent-elles pas retrouvé l'emplacement où elles avaient été déposées jadis que les absurdités et profanations de la basilique constantinienne suffiraient à les localiser à l'endroit du Vatican évoqué par la lettre de Gaius (cf. *supra*, col. 1377) et plus tard consacré par la Confession.

III. La sépulture primitive de S. Pierre. — *A priori*, la sépulture de S. Pierre était à chercher sous la *nicchia dei palli*, centre de l'actuelle Confession, et c'est là qu'effectivement le lieu en a été repéré, au milieu d'une *area* cimétériale (l'*area* P de notre fig. 748), creusée à ciel ouvert par de modestes tombes sous-jacentes et adossée, du côté de l'Ouest, à un mur dit, à cause de l'enduit dont il fut soigneusement revêtu, le Mur rouge qui, courant du Sud vers le Nord, avait été bâti pour prévenir les éboulements du *clivus* contigu. Ce *clivus* était la rampe à gravir pour accéder à une autre *area* cimétériale, l'*area* Q du plan, exposée,



748. — La nécropole et les maçonneries constantiniennes. D'après *Esplorazioni*, t. I, p. 152, fig. 107.

l'Apôtre, mais le lieu de son martyre aurait invinciblement attiré leur foi. Car le *terbentinum* à l'ombre duquel les *Actes apocryphes* localisent l'ensevelissement et Renan, la crucifixion possible de S. Pierre (cf. *supra*, col. 1378 et 1383) s'érigeait à 750 m à l'Est de l'*atrium* de la basilique; et, quant au cirque de Néron, où la tradition place les supplices dont l'incendie de 64 provoqua l'affreuse hécatombe, une trouvaille des fouilles — l'épitaphe dont était surmontée la tombe A, la plus éloignée de la Confession, dont elle est distante d'environ 75 m — nous enseigne qu'il était situé à l'Est de cette tombe, puisque le défunt, Caius Popilius Heracla, y avait rappelé sa volonté testamentaire de reposer à côté du monument de son ami Ulpius Narcissus, au voisinage du Cirque : *ad Circum iuxta monumentum Ulpi Narcissi*. L'ellipse du Cirque, dessinée forcément en terrain plat, devait donc s'infléchir en avant de l'Arco delle Campane qui prolonge, au Sud, la façade dont Paul V a fermé le sanctuaire de la Renaissance (cf. mes *Études*, 160; le 2 juin 1960, devant l'Académie pontificale d'archéologie et d'après des découvertes récentes, M. Castagnoli a précisé la configuration du cirque néronien). Dans ces conditions, pas plus qu'entre la basilique constantinienne et le *terbentinum*, il n'existe de lien entre la basilique et le Cirque, qui lui demeurait, lui aussi, elle aussi, à l'air libre, au moins dans sa partie centrale, et garnie, sur son pourtour, de *formæ*, c.-à-d. de caissons quadrangulaires en brique à l'usage exclusif d'inhumations. L'une et l'autre *areae* contrastent par leur humilité avec les superbes mausolées dont les deux files principales, de direction Ouest-Est, partaient de l'*area* P pour aboutir au monument de Caius Popilius Heracla et dont un autre groupement limitait au Sud l'accès à l'*area* Q.

A l'origine tous ces mausolées avaient été la propriété de païens qui incinéraient leurs morts, ainsi que l'atteste la présence des niches initialement arrondies dans la maçonnerie pour recevoir les *ollæ* cinéraires. Plus tard, en plusieurs d'entre eux, l'inhumation s'est substituée à l'incinération et des *arcosolia* ont côtoyé ou remplacé les niches à *ollæ*. On se référera pour leur inventaire et pour plus de détails les concernant à mes *Études*, 271-274 et surtout à l'article *Fouilles du Vatican*, dans le *D. A. C. L.*, XV, col. 3299-3307.

La fondation de la plupart d'entre eux se place dans les deux derniers tiers du IIe s., tels, par ex., le mausolée D occupé par les *Aelii*, affranchis de l'empereur Antonin le Pieux (138-161) ou le mausolée L des *Cætennii minores* dont une brique estampillée est datée de 142 cf. *C. I. L.*, XV, 1065). Il en est cependant

749. — Le Christ en soleil de justice, à la voûte du mausolée M. D'après *Esplorazioni*, t. II, pl. XI.

de plus anciens : le mausolée E, anonyme et le mausolée O des *Matuccii*, à cause de leur appareil réticulé; le mausolée R, à cause des vers gravés sur son sarcophage par un affranchi des Flaviens, Flavius Agricola, qui s'y est souvenu d'une épigramme célèbre de l'empereur Hadrien (117-138).

En quelques-uns d'entre eux, le paganisme s'affiche avec une netteté presque agressive. Marié à une dévote d'Isis, Flavius Agricola chante le vin et l'amour, en matérialiste endurci qui sait qu' « après le décès, soit par la terre, soit par le feu, tout est consumé ». Le mausolée Z a été mis sous la protection des divinités égyptiennes. Les mausolées X et Φ abondent en représentations dionysiaques. Dans le mausolée F des *Caetennii maiores* une peinture nous montre Vénus soulevée par des Tritons hors de la mer, etc.

Si sommaire qu'elle soit, cette description est singulièrement instructive. D'abord il y a toute chance pour que les deux *areæ* où l'inhumation fut pratiquée exclusivement et d'emblée, alors que l'incinération l'était encore dans les mausolées adjacents, aient été aménagées par et pour des chrétiens; et cette présomption se fortifie du fait que j'avais naguère signalé : la présence, sur le mur extérieur du mausolée R, en bordure du *clivus* menant à l'*area* Q, d'un *graffito* où le souvenir que Lucius Paccius Eutychus adresse à un certain Glycon enveloppe comme l'aveu d'une prière chrétienne. A l'appui de cette suggestion qu'elle a jugée trop timide, Mlle Guarducci a depuis lors invoqué, et un exemple d'Égypte où la même formule s'inscrit entre les bras d'une croix, et l'image du poisson symbolique qu'elle a relevée à côté du *memento* d'Eutychus et qu'en effet on distingue transversalement, sur la planche où elle l'a reproduite, mais en dehors de

lui et à une distance de lui qu'elle n'a pas indiquée (*Atti del terzo congresso internazionale di epigrafia greca e latina*, Roma, 1959, p. 23-24 et pl. x).

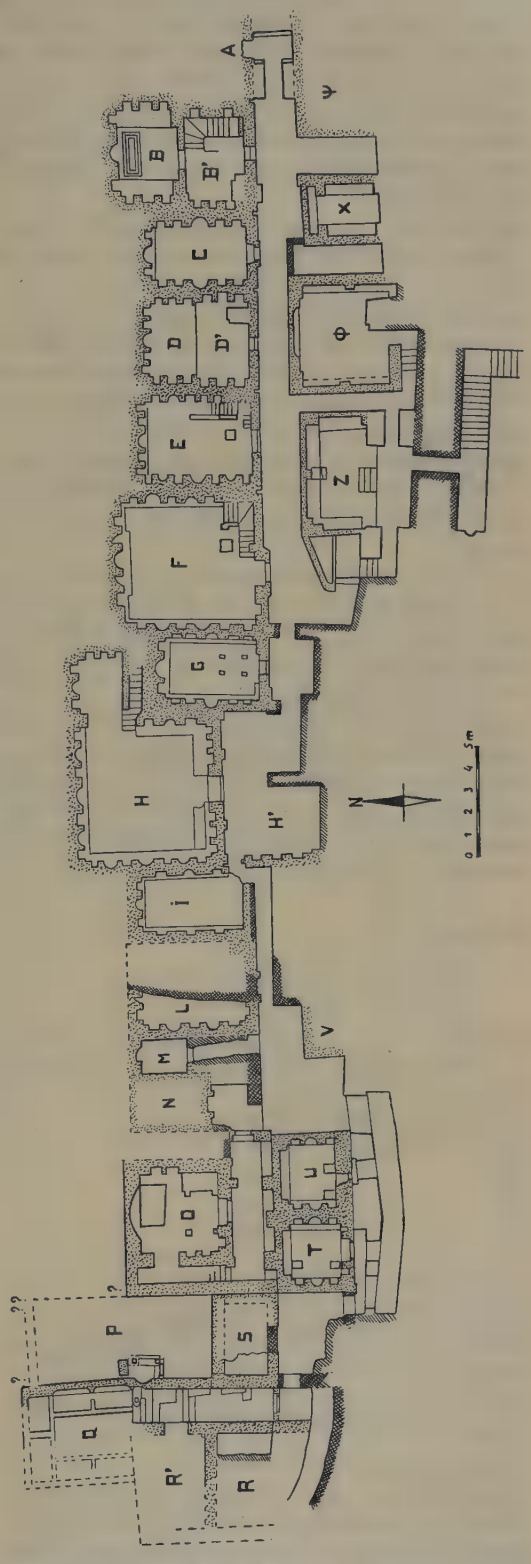
Dans cette perspective, la nécropole du Vatican se présente à nous comme un cimetière mixte où des chrétiens défunts voisinent avec des morts païens. Il n'en est que plus extraordinaire qu'en un temps où l'Église romaine avait déjà organisé, dans ses catacombes, ses cimetières autonomes et séparés, des chrétiens de Rome aient néanmoins continué à se faire inhumer dans la nécropole vaticane. Sans doute serait-il imprudent d'attribuer à autant de conversions à la religion nouvelle les changements opérés dans les mausolées où se sont multipliés les sarcophages et les *arcosolia*. Mais il serait encore plus téméraire d'ajourner au IVe s. tous les signes de christianisme qui ont été décelés dans des monuments primitivement païens. Ainsi dans le mausolée O, où des chrétiens ont pris la relève des Matucci; dans le mausolée F, où un Siricius, qualifié par sa femme survivante de *Virginius*, a succédé aux *Cætennii maiores*, cependant que, sous leur pavement, *anima dulcis, Gorgonia dormit in pace;* dans le mausolée L des *Cætennii minores*, le fronton s'est adorné d'une *ascia* qui, symbole de la raison divine chez les néopythagoriciens, s'est transformée en *crux dissimulata* à la fin du IIe s. (voir mon *Mystère d'un symbole chrétien*, Paris, 1955).

Récuserait-on ces exemples, qu'il faudrait s'incliner devant l'utilisation, au cours de la première moitié du IIIe s., du mausolée M, dit des *Iulii*, par des chrétiens qui l'ont alors orné de mosaïques qui parlaient à leur cœur : à la voûte, le Christ, en soleil de justice, la tête barrée de lignes cruciformes, s'élevant, sur un quadrige attelé de chevaux blancs, parmi les entrelacs de la vigne du Seigneur (fig. 749); sur les murs latéraux : le bon Pasteur portant sur ses épaules la brebis perdue, figure de la Rédemption; Jonas jeté à l'eau par-dessus bord et happé par le monstre marin qui, trois jours après, lâchera sa proie, figure de la Résurrection; et un pêcheur à la ligne qui jette l'hameçon dans le flot, représentation où M. Marrou incline à reconnaître la vision du Christ telle que la suscite l'hymne final du livre III du *Pædagogium* de Clément d'Alexandrie, mais où il est peut-être plus simple de ressaisir, sur la foi des Évangiles, une allusion à la mission de S. Pierre à qui le Christ avait dit « Tu seras pêcheur d'hommes » (Marc., I, 17); « Ce sont hommes que tu prendras » (Luc., V, 10).

Quoi qu'il en soit, cette transformation, entre 230 et 250 de notre ère, du mausolée M en une tombe qu'illuminent les rayons de la foi nouvelle est doublement significative (sur la date consultez mon article dans *D. A. C. L.*, XV, col. 3305, et le livre du R. P. Kirschbaum dont la démonstration ne saurait être ébranlée par les critiques empruntées à la stylistique).

En premier lieu, elle nous aide à résoudre l'énigme proposée aux érudits par la notice déconcertante du *Liber pontificalis* (Duchesne, I, 176) selon laquelle *Constantinus fecit basilicam in templum Apollinis*. En fait, la mosaïque du tombeau M n'ayant jamais cessé d'être visible (cf. mes *Études*, 155-156), il est naturel qu'aux temps tardifs où fut rédigée la notice, la figure du Christ en soleil ait été confondue avec celle d'Apollon; et il n'y a rien à reprendre à cette précision que la basilique constantinienne fut élevée sur le temple d'Apollon, c.-à-d. sur le mausolée du Christ-soleil, qu'en effet elle englobe.

En second lieu, par la dévotion au Christ et à S. Pierre qu'attestent les mosaïques du mausolée M, la transformation que celui-ci a subie ne s'explique que par le voisinage des reliques de S. Pierre, du prince des Apôtres dont il n'était distant, comme on le verra, que de 15 mètres à peine.



750. — Plan détaillé de la nécropole vaticane. D'après *Esplorazioni*, t. II, pl. CV.

Elle s'est, en effet, produite en un temps où la répugnance des chrétiens à se laisser inhumer au milieu des païens était devenue si forte que précisément S. Cyprien pouvait alors blâmer comme sacrilège cette cohabitation posthume (S. Cyprien, *Lettres*, 67, 6). On ne peut donc, à cette époque, rendre compte de cette insertion d'une tombe chrétienne parmi les mausolées païens du Vatican que par l'invincible attraction exercée sur les fidèles de la première moitié du IIIe s. par la présence toute proche de l'Apôtre, fondateur de l'Église romaine.

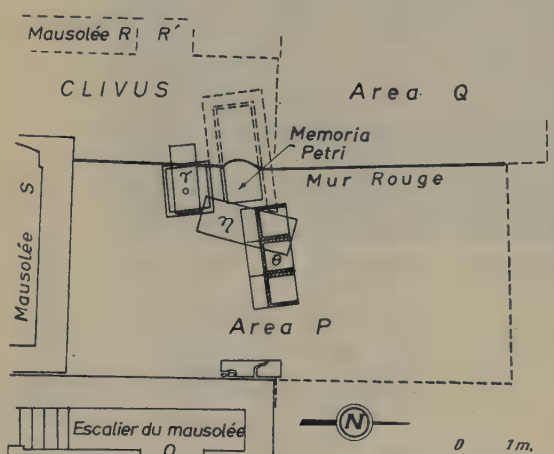
Aussi bien, est-ce de cette présence que nous doivent convaincre les fouilles de 1939-1949, grâce aux constatations qu'elles ont manifestées et aux certitudes qui en découlent (fig. 750).

a) Le mur rouge a été dressé pour contrebuter le *clivus* établi par les chrétiens, propriétaires de l'*area* Q.

b) La date de ce mur nous est fournie par des briques employées dans la couverture de l'égout sous-jacent au *clivus* et estampillées aux noms conjoints d'Aurelius Cæsar et de Faustine Augusta : le mur rouge, soutien du *clivus*, a donc été bâti dans la période comprise entre 146, année où Antonin le Pieux a conféré à sa fille le titre d'Augusta, et 161, année où son gendre Marc-Aurèle, devenu son successeur, a échangé son *cognomen* de *Cæsar* contre celui d'*Augustus*.

c) Le mur rouge a été échancré, au milieu de l'*area* P qu'il longe à l'Ouest, par une niche prolongée à un mètre sous terre et certainement destinée à épargner toute profanation à la sépulture adjacente à l'Est qu'elle enserrait, sans l'entamer, entre les extrémités de sa courbure (fig. 751).

d) En même temps que cette niche 1 s'enfonçait dans le sol jusqu'au fond de la sépulture antérieure, dont la surface avait été auparavant défendue par des murettes contre la pression des terres, une niche 2, qui n'en était que la continuation à ciel ouvert, était agencée de telle sorte qu'entre ses maçonneries soigneusement enduites de couleur rouge, elle encadrait la plaque recouvrant la fosse de la niche 1. Cette plaque s'in-

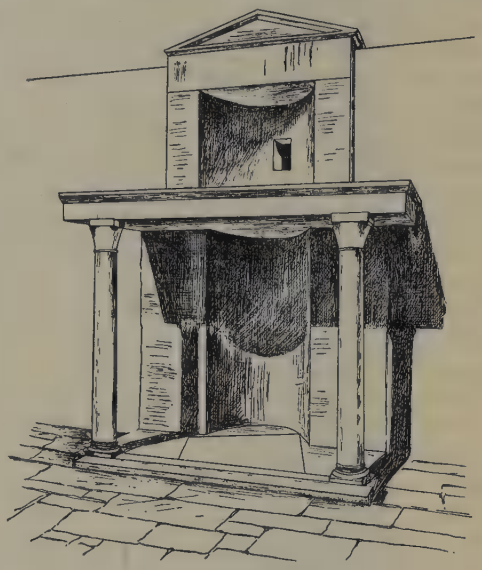


751. — Le mur rouge et les tombes adjacentes. D'après *Esplorazioni*, t. I, p. 134, fig. 97.

crustait, d'ailleurs, dans un pavement limité au Sud et au Nord par deux colonnettes de marbre supportant un entablement, également de travertin, au-dessus et en retrait duquel s'ouvrait, dans le prolongement des deux autres, une troisième niche — niche 3 — surmontée d'un fronton triangulaire.

Ainsi donc, soit en même temps que fut pratiquée, à titre de préservation, l'échancrure du mur rouge, soit immédiatement après, la sépulture qu'elle avait la mission de respecter reçut de surcroît l'embellissement d'une forme déjà monumentale.

e) Ce monument, qui ne saurait être postérieur aux premières années du règne de Marc-Aurèle (161-180), était de dimensions modestes. Tandis que la niche 3 mesurait 1 m 12 de large et 0 m 92 de haut, la niche 2



752. — Restitution du monument apostolique du IIe siècle. D'après *Esplorazioni*, t. I, p. 139, pl. G.

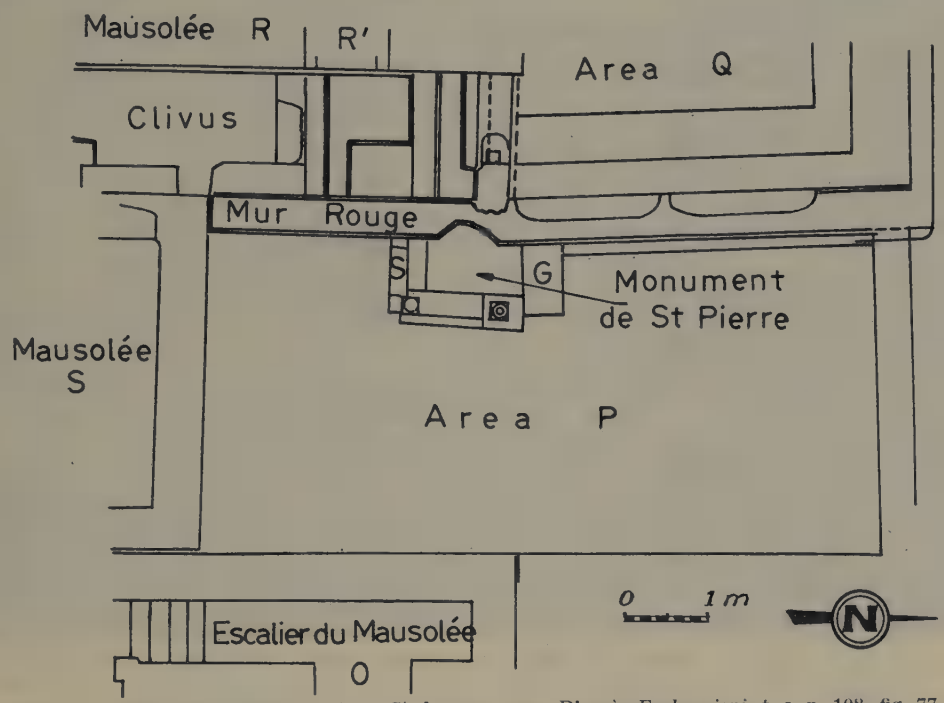
comptait 1 m 40 en hauteur et 0 m 72 dans sa plus grande largeur : les colonnettes qui supportaient sa toiture étaient comprises entre des bases hautes de 0 m 06 et des chapiteaux corinthiens hauts de 0 m 17 et l'entablement, correspondant au pavement, mesurait 1 m 80 du Sud au Nord, 1 m 05 d'Ouest en Est.

On n'a donc le choix qu'entre deux conceptions de la sépulture qu'honorait ce modeste commencement de monumentalité. Ou bien on l'imagine comme une tombe proprement dite, qu'aurait chevauchée le mur rouge et dont un tiers seulement aurait été couvert par le monument; et c'est l'hypothèse invraisemblable, j'allais dire indécente, à laquelle nous convie un plan d'*Esplorazioni* (cf. mes *Études*, 175, fig. 7). Ou bien on doit se la représenter comme un simple reliquaire déposé sous la plaque disposée obliquement par rapport à la niche 2; et c'est l'interprétation que nous suggère la restauration d'*Esplorazioni* (cf. mes *Études*, pl. III) et que j'adopte pour ma part (fig. 752).

f) Reste à préciser le moment où cette sépulture s'est introduite dans le sol de l'*area* P, à une époque forcément antérieure à la construction du mur rouge, vers le milieu du IIe s. Des différences de niveau qu'elle présente avec les tombes voisines indiquées par les lettres grecques γ et θ sur notre fig. 751, il résulte qu'elle dut s'intercaler entre la première, contemporaine de la fin du règne de Néron (54-68)[8], et la se-

[8] Cette date relativement haute n'étonnera pas puisque à 700 m au Nord-Est existait une nécropole qui a été découverte à l'automne 1956 par M. F. Magi et dont les tombes, admirablement conservées, remontent aux règnes de Claude, de Néron et des Flaviens (cf. J. B. Ward Perkins, *Illustrated London News*, 12 déc. 1959, p. 848 et sq.; et la publication de M. Magi dans le volume dédié à S.S. Pie XII).

conde, qu'une des tuiles de sa couverture reporte au règne de Vespasien (68-79); et cette conclusion, uniquement tirée de l'examen des vestiges archéologiques, vérifie l'affirmation selon laquelle, non point le tombeau — *sepulchrum* — mais le reliquaire des restes de S. Pierre — *memoria* — a été mis en place par les soins de son second successeur, le pape Anaclet, dont le début du pontificat est traditionnellement assigné aux environs de l'année 76, en la période paisible du régime des Flaviens : *memoriam beati Petri construxit et composuit* (*Liber pontificalis*, éd. Duchesne, I, 125). En résumé, le travail poursuivi sous la Confession vaticane entre 1939 et 1949 a décelé le petit monument érigé vers 160 au-dessus de la fosse où, par l'initiative d'Anaclet, avaient été inhumées, environ 76-79, les reliques de S. Pierre. En quoi il a confirmé, par la matérialité des vestiges archéologiques, l'assertion du prêtre Gaius évoquant avec fierté, à la fin du IIe s., la présence, au Vatican, du « trophée », c.-à-d. des reliques du prince des Apôtres. Et, du même coup, par la modicité même du simple reliquaire, *memoria*, où elles avaient été pieusement enfermées, il explique la facilité avec laquelle les chrétiens de 258 ont pu les soustraire à la haine des



753. — Les murs de soutènement (S et G) du mur rouge. D'après *Esplorazioni*, t. I, p. 108, fig. 77.

persécuteurs et les transférer dans le lointain abri qu'elles reçurent alors à *Catacumbas*.

IV. La sépulture apostolique du IIe au XVIe s. — Fait remarquable : les fouilles vaticanes de 1939-1949 recoupent celles qui furent, à partir de 1915, entreprises sous l'église S.-Sébastien et confirment à la fois la translation des reliques apostoliques en 258 à *Catacumbas* et leur retour sur l'emplacement de leur inhumation primitive en 336.

Dans mon livre *De Pythagore aux Apôtres*, p. 267 sq., j'ai observé que les fêtes de la Chaire de S.-Pierre du 22 févr. et du 18 janv. et la fête de la Conversion de S. Paul le 25 janv. avaient originellement consisté en commémorations funéraires. D'une part, en effet, si l'on s'en rapporte à la définition de Photius (*Lex.*, v° καθέδρα), la *cathedra* a d'abord signifié un banquet funèbre encore célébré en Gaule au Ve s. sous le nom de *dies sancti Petri epularum*. D'autre part, la *conversio Pauli* dérive, à n'en pas douter, de la *translatio Pauli* à laquelle le ms. *Bernensis* du *Martyrologe hiéronymien* l'a expressément assimilée. Il suit de là, à mon avis, que la première *translatio* des reliques apostoliques, de leurs cimetières mixtes du Vatican et de la voie d'Ostie à *Catacumbas*, s'est effectuée le 22 févr. 258, un dimanche soir où la fête funéraire païenne de ce jour, la *Cara cognatio*, décrite par Polemius Silvius en 448, favorisa, par le désordre et la gaieté de ses beuveries, l'audacieuse entreprise des chrétiens. Et l'on doit penser que les cérémonies accompagnant le retour des reliques apostoliques à leurs emplacements initiaux du Vatican et de la voie d'Ostie se sont déroulées au grand jour dans les deux dimanches successifs du 18 janv. (pour S. Pierre) et du 25 janv. (pour S. Paul) de l'année 336.

Or ce sont ces conclusions que confirment les fouilles de 1939-1949.

Quelques jours après la remise à S.S. Pie XII des deux volumes d'*Esplorazioni*, un des quatre auteurs qui se sont partagé l'honneur de leur composition, le R. P. Ferrua, déchiffrait sur le mur rouge, à quelques centimètres de la colonnette qui termine au Nord le petit monument du milieu du IIe s. et à une cinquantaine de centimètres au-dessous de son chapiteau, un bref *graffito* qui, dans l'obscurité du lieu, avait échappé à ses investigations et à celles de ses collaborateurs. L'heureux inventeur l'a publié, avec un dessin, dans le numéro du 8 janv. 1953 de la *Civiltà cattolica*. A la première des deux lignes qui composent le *graffito*, étaient apparues très nettement les quelques premières lettres grecques transcrivant le début du nom de Pierre : Πέτρ[ος]. A la seconde ligne, placée en retrait par rapport à la précédente le R. P. Ferrua a reconnu un *epsilon*, un *nu* et ce qu'il a pris pour un *iota;* mais il s'est abstenu, pour ce groupe ενι, de

tout commentaire. Sur la foi de son édition, j'avais d'abord opiné témérairement qu'il pouvait s'agir de l'épitaphe du prince des Apôtres :

Πέτρ[ος]
ἐν (ε)ἰ[ρήνῃ],

suivant des expressions équivalant, en grec, à la formule courante latine : *Petrus in pace*. Un an plus tard, j'étais convaincu de mon erreur. En effet, au congrès d'Archéologie chrétienne d'Aix-en-Provence, le R. P. Ferrua put projeter sur l'écran, non plus un dessin toujours sujet à caution, mais la photographie du *graffito;* et elle suffit à exclure l'hypothèse, émise par moi, d'une épitaphe monumentale : à cause de l'aspect fruste de ses caractères exigus visiblement tracés au petit bonheur par un passant; et surtout à cause de la substitution, à la dernière lettre de la deuxième ligne, au *iota* qu'avait montré le dessin de la *Civiltà cattolica*, de l'amorce d'un *delta* que révélait la photographie. Compte tenu de la brièveté du *graffito* et de la nécessité d'harmoniser les longueurs de ses deux lignes, il convenait de ne supposer à la ligne 2 que deux lettres manquantes, comme à la ligne 1. La restitution ἐν (ε)ἰ[ρήνῃ] tombait aussitôt et l'on n'avait plus le choix pour le mot à compléter qui commençait par ΕΝΔ qu'entre deux lectures. Ou bien : Πέτρ[ος] ἔνδ[ον], « Pierre est là-dedans »; mais la trivialité de l'expression élimine cette leçon sans autre forme de procès. Ou bien, leçon qui aboutit à la signification contraire : Πέτρ[ος] ou Πέτρ[ου] ἐνδεῖ : « Pierre (nous) manque »! Écrivant toujours le grec, comme auraient pu l'écrire encore les deux ou trois rédacteurs des *graffiti* les plus anciens de *Catacumbas*, l'auteur du *graffito* du Vatican où le nom de Pierre est invoqué était leur contemporain; et il a furtivement traduit, au lendemain du transfert des reliques à *Catacumbas*, sa déception de leur départ qui les dérobait à sa dévotion (cf. *De Pythagore aux Apôtres*, 283-284 et n. 10) [4].

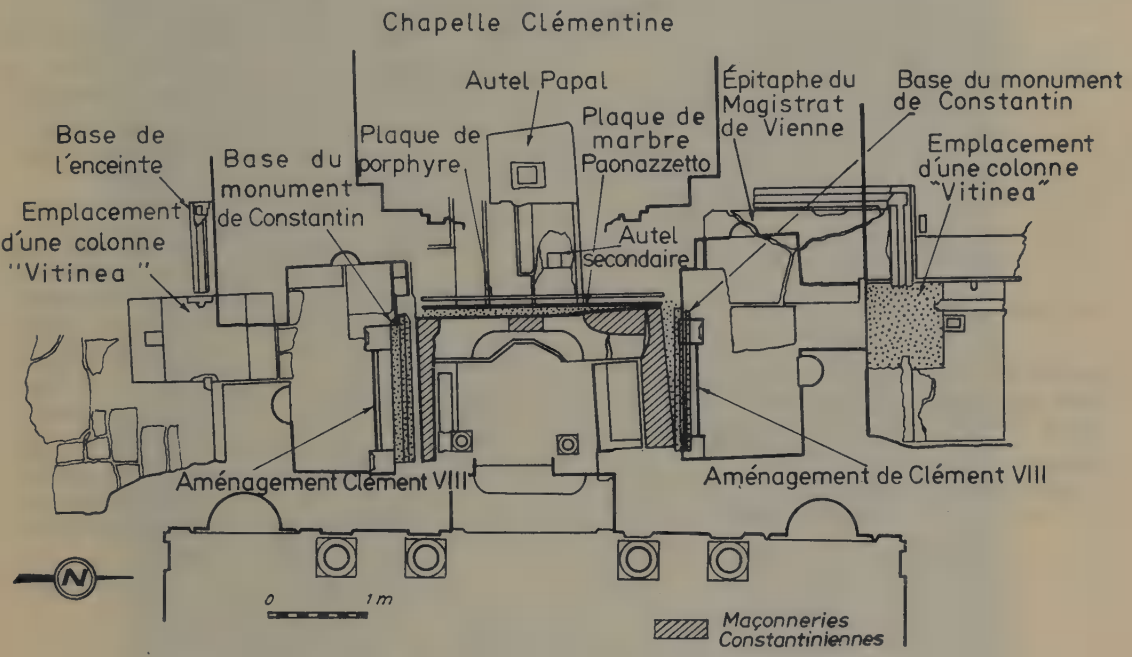
Mais il y a mieux. A une époque postérieure à la construction du petit monument du IIe s., le mur rouge donnant des signes de fléchissement a dû, au Nord comme au Sud, être étayé de murs perpendiculaires de soutènement, S et G (fig. 753). Le mur Nord, en G, d'une épaisseur double de celle du mur Sud, S, badigeonné de blanc par ses bâtisseurs et englobé, comme nous le verrons, dans la construction constantinienne, était couvert de *graffiti*, enchevêtrés les uns dans les autres et finalement déchiffrés par le R. P. Ferrua, Enrico Josi et leurs collaborateurs (fig. 754). Ce sont des *graffiti* chrétiens : les uns se bornent à souhaiter la vie éternelle aux défunts qu'ils commémorent : *Prima, vivas! Paulina, vivas!* D'autres associent à leurs vœux la pensée du Christ ressuscité : *Vivite in Christo; Nicasi vibas in Christo! Venerosa vitam (a)eternam (h)a(beat) in Christo!* Dans aucun d'eux, le nom de Pierre n'est mentionné, ce qui, à première vue, est singulier, mais s'explique de soi pour peu qu'on fasse attention à la forme revêtue par les invocations au Christ qu'ils renferment. Chaque fois le nom du Sau-

754. — Les *graffiti* du mur G. D'après *Esplorazioni*, t. II, pl. LVII.

[4] Je ne puis absolument pas emprunter à Mlle Guarducci (*I Graffiti sotto la Confessione di San Pietro*, Cité du Vatican, 1958, I, 401), sa lecture Πέτρ[ος] ΕΝΙ parce qu'elle n'est cautionnée par aucun exemplaire analogue de l'épigraphie funéraire, et parce que la traduction qu'elle implique vise moins le culte des reliques de S. Pierre dans le passé que, dans le présent, la réfutation de la translation : Πέτρος ἔνι : Pierre est ici! Le crépi du *graffito*, partiellement effrité, laisse voir un infléchissement de la haste du soi-disant *iota;* ce fléchissement suppose un *delta*, comme on peut le voir sur la reproduction du R. P. Coppo dans son article de la *Rivista di archeologia cristiana*, 1962, n° 1-2, p. 100, fig. 2 et 3.

veur, au lieu d'y être énoncé en toutes lettres, y est abrégé par la ligature des deux premières lettres du vocable grec du Christ, c.-à-d. un *chi* et un *rho*, suivie de l'*o* de la finale de l'ablatif latin appelé par la préposition *in*. Or cette ligature, avant de devenir, entre 317 et 320, le monogramme personnel de l'empereur Constantin et comme l'emblème de son intime adhésion à la foi nouvelle, a fréquemment servi, entre l'institution de la tétrarchie, en 285, et la paix de l'Église, en 313, de signe abréviatif et occulte aux chrétiens pour désigner leur Sauveur. Les *graffiti* du mur G doivent être assignés à la même période [5], et de l'absence du nom de Pierre en leurs libellés tout imprégnés de la foi dans le Christ sauveur, on conclura, non pas comme le Rév. P. Ferrua et Mgr Ruyschaert (*Revue d'histoire ecclésiastique*, XLIX, 1954, p. 7), que le culte de l'Apôtre était si bien ancré dans l'esprit des chrétiens de Rome que nul d'entre eux ne pensait plus à en citer le destinataire, mais bien qu'alors les reliques de S. Pierre, transférées ailleurs, se trouvaient hors du lieu du Vatican, où elles avaient reposé auparavant, et qu'elles l'avaient néanmoins si profondément empreint de leur sainteté qu'au fort de la persécution de Dioclétien, des chrétiens avaient éprouvé le désir de s'y recueillir et d'y venir prier le Seigneur [6].

Quant au retour de 336, il est également prouvé par l'accord des textes avec le témoignage des fouilles de 1939-1949 sur les étapes de la construction constantinienne, axée sur l'emplacement sacré de la sépulture primitive. Or celle-ci, avec le monument du IIe s. qui



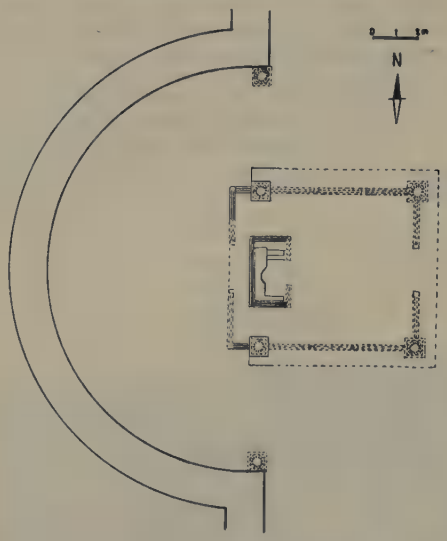
755. — Les revêtements constantiniens du monument du IIe siècle. D'après *Esplorazioni*, t. I, p. 163, fig. 116.

[5] Mlle Guarducci m'a taxé d'exagération dans mon hypothèse. Je n'en ai été que plus surpris de lire, trois pages plus bas, que, sans en convenir, elle adoptait ma chronologie : Si può quindi concludere assegnando i graffiti all'età compresa fra circa il 290 e circa il 315.

[6] Mon explication fondée sur une chronologie que je crois irréfutable dispensera de se ranger, soit aux conclusions de MM. Lemerle et Von Gerkan, selon lesquelles il n'y aurait jamais eu de reliques apostoliques au Vatican avant la fondation de la basilique constantinienne, soit à l'opinion de M. Cullmann, suivant laquelle ce silence n'était qu'une façon pour les chrétiens de manifester leur désir de confondre humblement Pierre dans la foule des martyrs qui, en même temps que lui, avaient expiré dans les supplices. Bien entendu, elle est en contradiction avec les indices que Mlle Guarducci, dans son irréductible hostilité à l'idée de la translation, a cru avoir relevés sur le mur G, non seulement d'invocations larvées à S. Pierre mais encore, sous des formes alternativement ou simultanément abrégées et cryptographiques, des formules qui « sulle basilari verità del patrimonio spirituale che la Chiesa ha trasmesse e seguita a trasmettere nel corso dei secoli, si trovano più o meno sinteticamente rappresentate » (I, 6).

Malheureusement, il est à craindre que Mlle Guarducci n'ait été victime des mêmes illusions, et cette fois aggravées, dans lesquelles elle était déjà tombée dans son mémoire *Cristo e san Pietro*, paru en 1953 et consacré au déchiffrement d'un *graffito* tenu généralement pour illisible. Les érudits ne purent retrouver les éléments de ses lectures, dont la teneur est d'ailleurs inadmissible (voir mes *Études chrétiennes*, 285), que sur ses photos *con rinforzo*. En face, sur les photos *senza rinforzo*, ou bien ils ne virent rien ou ils virent tout autre chose que sur la planche *con rinforzo* (pl. XVII, *con rinforzo :* PETPUS — pl. XVIII, *senza rinforzo* REL ou AEL). Dans le livre de 1958, Mlle Guarducci a dû renchérir encore, et après avoir pensé en 1953 que le mur G — et c'est la vérité même — avait été « costruito a rinforzo del muro rosso » (p. 74), elle a maintenant supposé — en le détachant indûment de son symétrique, le mur S — qu'il avait été érigé par des chrétiens désireux d'honorer un lieu extraordinairement cher et respecté (I, 14); puis, reculant devant la stupéfiante richesse dogmatique des trouvailles qu'elle se figure y découvrir, elle est obligée, pour maintenir son système, d'avancer l'hypothèse, à première vue démentie par l'enchevêtrement et la grossièreté des graffiti, « che i graffiti del muro G non sono stati messi dagli stessi pellegrini, ma da persone addette al luogo, non ignare di teologia, assai pratiche del sistema crittografico » (I, 40). Ainsi l'interprétation de Mlle Guarducci exige la collaboration, aux IIIe-IVe s., de docteurs qui soient en même temps des spécialistes du chiffre. A ce système, où s'est fourvoyée une immense érudition, je me contenterai d'opposer la parole célèbre : ce qui est exagéré est insignifiant.

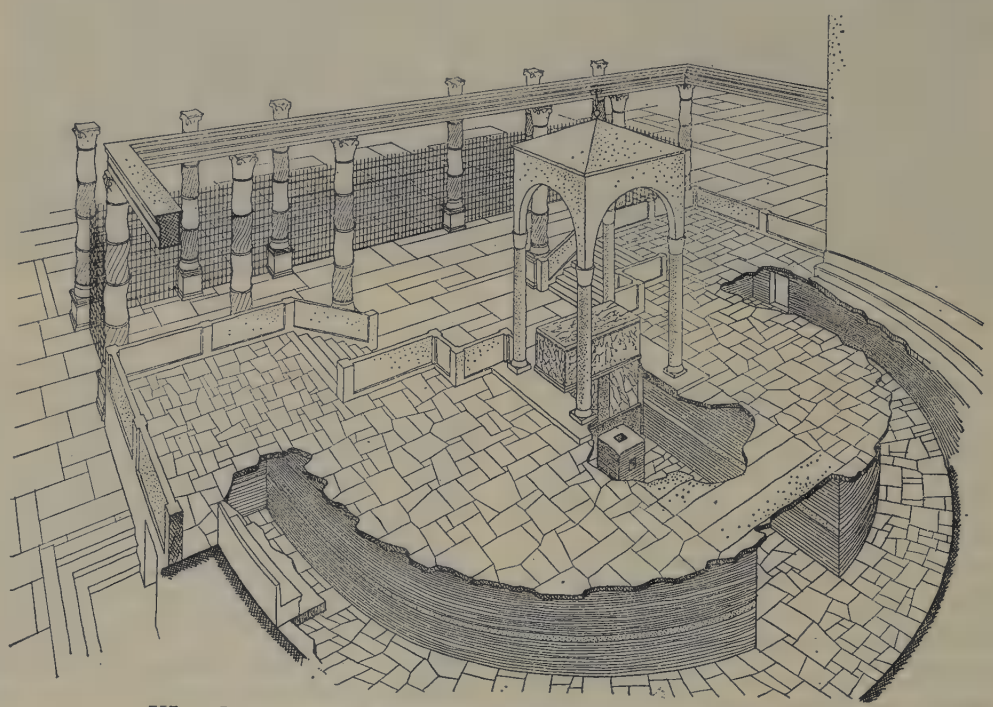
l'encadrait, a été localisée à l'intersection de l'abside et du transept, où elle s'enveloppa, le mur G compris, dans un revêtement somptueux où le porphyre, les marbres précieux comme le pavonazetto, le bronze, l'argent et l'or concouraient à la glorification de son



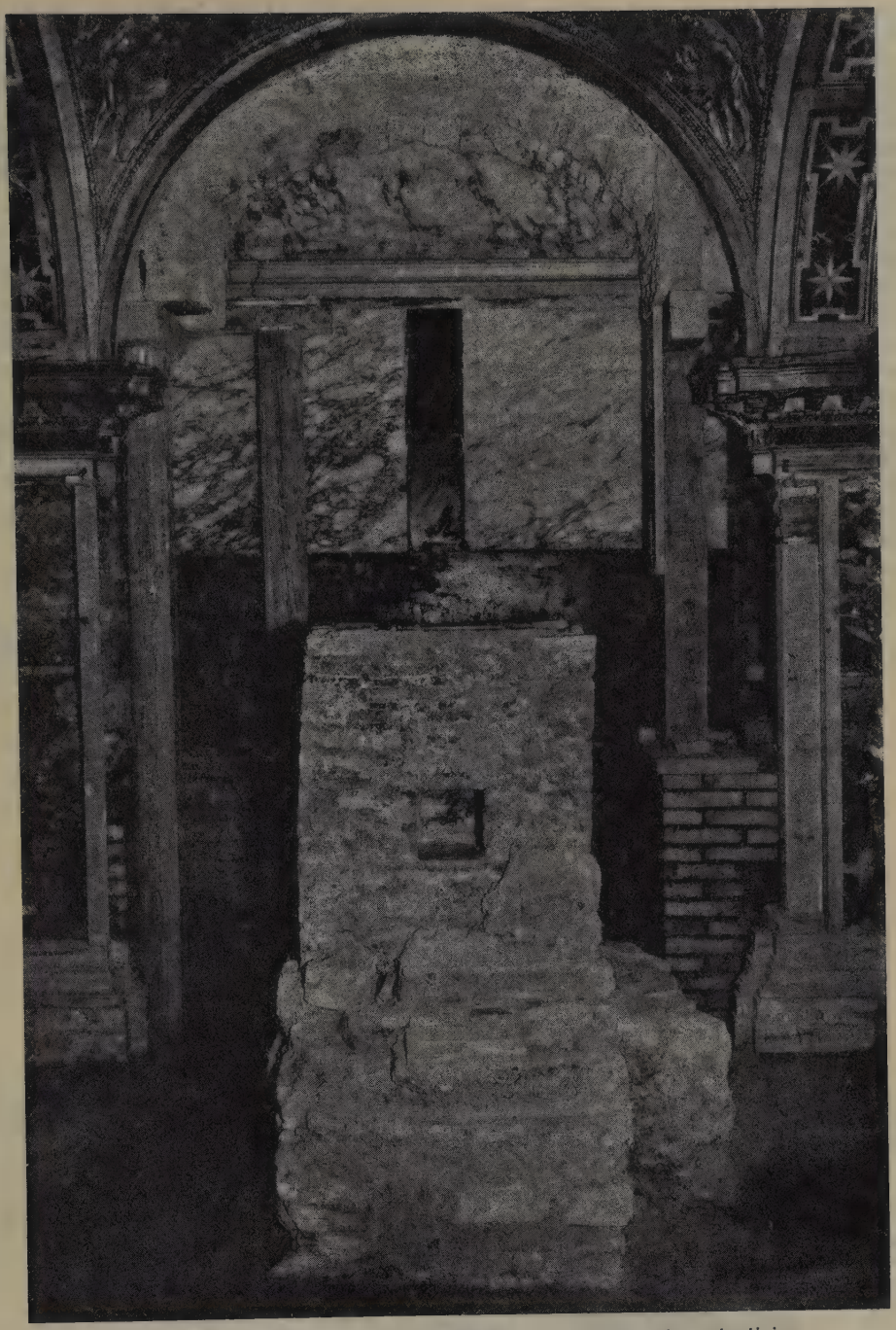
756. — Plan restitué du monument constantinien. D'après *Esplorazioni*, t. I, p. 170, fig. 121.

ancienne humilité dans un sentiment religieux semblable à celui qui, onze siècles plus tard, inspirera à Vignole le dessein de déployer le faste de son église autour de la « Portioncule » du « Poverello ». De ce splendide enrobement (fig. 755) subsistent des plaques de marbre horizontales d'un mètre de largeur, alternant avec des bandes verticales de porphyre, larges de 0 m 23 seulement; et aussi deux bases des colonnes, tordues en spirales comme les vrilles de la vigne, qu'au dire du *Liber pontificalis* Constantin avait tout exprès fait venir des carrières de Grèce : *columnas vitineas quas de Grecias* (sic) *perduxit* (*Liber pontificalis*, éd. Duchesne, I, 176). Les fouilles n'ont point retrouvé le lampadaire d'or en forme de couronne dont parle, dans le même passage, le biographe du pape Sylvestre, et qui était suspendu au-dessus de la restauration constantinienne. Mais, concordant avec la représentation qu'en offrent la *capsella* de Samagher et le médaillon de Successa (cf. Castagnoli, *Riv. di archeol. crist.*, XXIX, 1953, 1-2, p. 98), elles ont démontré que le mur rouge avait été écrêté, réduit, au Nord et au Sud, afin de permettre à l'architecte d'inclure sa création, et que les murs S et G avaient été flanqués d'autres murs de soutènement, d'une épaisseur variable, destinés à parfaire la forme rectangulaire où s'inscrivit le monument constantinien appelé, dès le Ve s., du vocable que nous employons toujours, la « Confession de S.-Pierre apôtre ». Il nous est, en effet, rapporté par le *Liber pontificalis*, dans la vie du pape Sixte III (432-440), que celui-ci *ornavit de argento confessionem beati Petri apostoli* (*Liber pontificalis*, éd. Duchesne, I, 233).

Le retour des reliques apostoliques à cette « confession » présuppose l'achèvement de la restauration constantinienne et de l'abside qui l'enferme (fig. 756). Or le *Liber pontificalis* nous apprend que dans le fond de l'abside une croix d'or portait une inscription où Constantin *Augustus* et sa mère Hélène *Augusta* se vantaient ensemble de ce que « cette maison royale, que vous voyez, une église était en train de l'entourer à son exemple d'une fulgurante splendeur : *hanc domum regalem simili fulgore coruscans aula circumdat* (*Liber pontificalis*, éd. Duchesne, I, 176; cf. mes *Études*, 209). Hélène, puisqu'elle est nommée *Augusta*, était encore vivante quand la croix d'or fut mise en place et comme il y a toute probabilité qu'elle soit morte dans le courant de l'année 336, la restauration



757. — La crypte du VIe siècle. D'après *Esplorazioni*, t. I, p. 186, fig. 141.



758. — Le dé de maçonnerie de l'autel adossé au monument constantinien.
D'après *Esplorazioni*, t. II, pl. LXVIII.

constantinienne et l'abside qui l'enserrent ont été achevées auparavant; et cette chronologie s'accorde avec la *cathedra Petri* du 18 janv. de cette année-là.

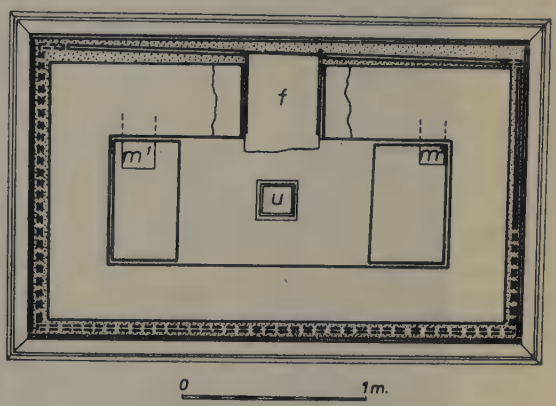
L'an d'après, le travail avait repris et encore progressé, puisque la dédicace de l'arc triomphal, à l'intersection du transept et des nefs, ne nomme plus que Constantin parmi les vivants; elle a forcément été dictée en 337, année de sa mort. Ainsi, après l'achèvement de la « maison royale » que S. Pierre était venu habiter au début de 336, les architectes ont commencé de bâtir l'*aula*, c.-à-d. l'église annoncée sur la croix d'or et élevée par l'empereur à la gloire de son Dieu : « Parce que, à ton commandement le monde s'est dressé, triomphant jusqu'aux astres, Constantin vainqueur a, pour toi, fondé cette église : *Quod duce te mundus ad astra triumphans hanc Constantinus tibi condidit aulam* (Diehl, 1 752).

Ainsi nécessairement, l'autel était séparé de la « confession » constantinienne et se situait au croisement du transept et des nefs; ce n'est que dans le dernier

tiers du VI^e s. qu'il s'incorporera à elle, par superposition à elle, quand aura été creusée, pour mieux la défendre contre des déprédations pareilles à celles dont la basilique avait souffert au cours de la guerre des Goths, la crypte (fig. 757) dont l'achèvement fut, à coup sûr, contemporain, au plus tard, du règne de S. Grégoire-le-Grand (590-604).

La maçonnerie de cette crypte semi-circulaire, concentrique à l'abside qu'elle débordait par l'extrémité orientale des bras de son déambulatoire, s'apparente, par son matériau et son appareil, aux maçonneries de la crypte de S.-Pancrace, datée de 635-638, et de la colonne de Phocas érigée sur le Forum en 608. Elle a été aménagée grâce à deux opérations inverses et complémentaires : l'abaissement de son sol à 64 centimètres au-dessous du pavement de la basilique; le relèvement de celui-ci, sur 1 m 45 de hauteur, ce qui l'amena, par la suppression de la niche 3, au niveau supérieur de la confession. Celle-ci couverte d'une voûte en plein cintre qui retombait sur les deux murs adossés, l'un au mur G, l'autre au mur S, fut désormais accessible de deux manières : par les déambulatoires de la crypte dont les portes ouvraient à l'Ouest et par les escaliers, de six degrés chacun, qui débouchaient, au Nord et au Sud, de part et d'autre de l'autel qui, dressé sur l'entablement de la « Confession », fera désormais corps avec elle.

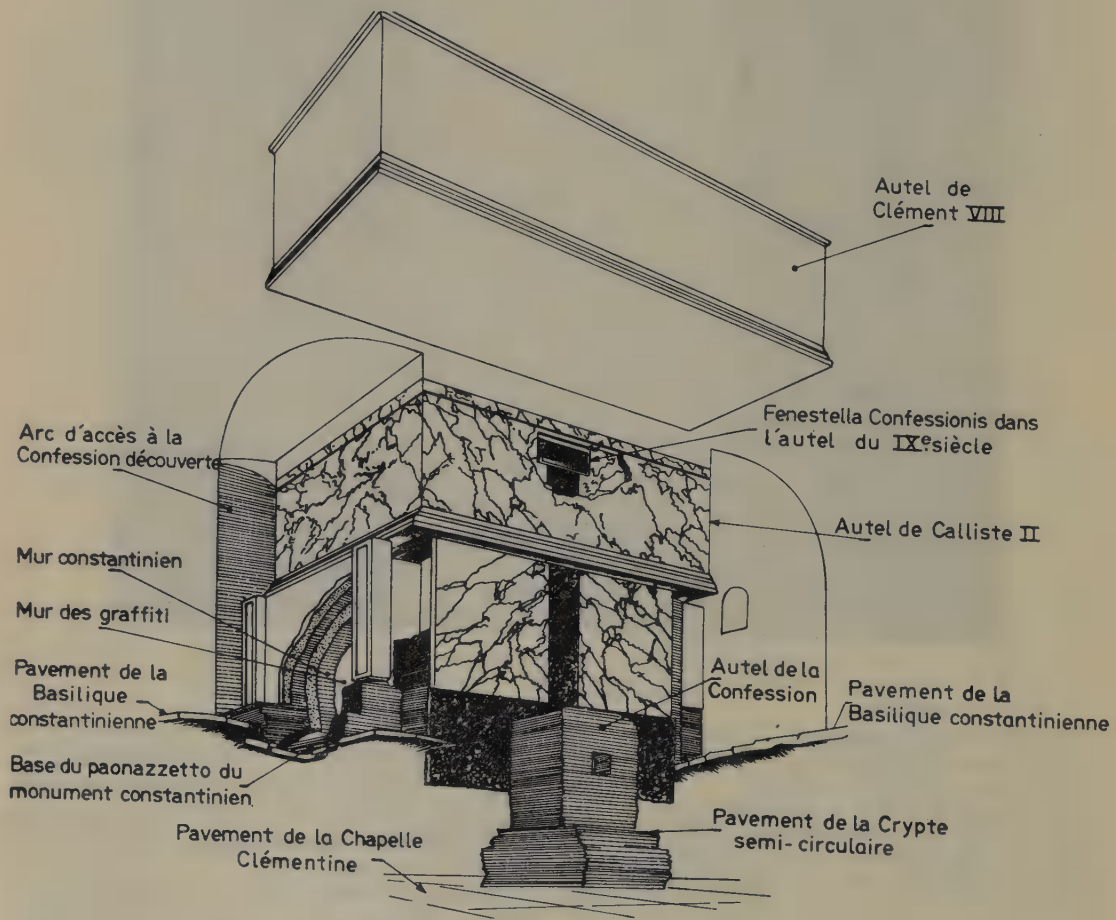
Deux autels, en effet, sont depuis lors indissolublement liés à la « Confession ». L'un consistait en un simple dé de maçonnerie qui supportait une table, longue de 1 m 14, large de 0 m 80, épaisse de 0 m 095 et incrustée d'une croix grecque, et fut paré de stucs, puis de marbre; il est toujours adossé au somptueux revêtement du mur Ouest de la « Confession »; il



759. — Les deux autels pontificaux. D'après *Esplorazioni*, t. I, p. 189, fig. 142.

rapprochait le célébrant, quel qu'il fût, de la présence apostolique (fig. 758).

L'autre autel, réservé au pape, reposait sur la « Confession » même. Celui sur lequel officie aujourd'hui S.S. Paul VI a été érigé en 1594 par Clément VIII


Autel de Clément VIII
Fenestella Confessionis dans l'autel du IX^e siècle
Arc d'accès à la Confession découverte
Autel de Calliste II
Mur constantinien
Mur des graffiti
Pavement de la Basilique constantinienne
Autel de la Confession
Pavement de la Basilique constantinienne
Base du paonazzetto du monument constantinien
Pavement de la Crypte semi-circulaire
Pavement de la Chapelle Clémentine

760. — La superposition des autels. D'après *Esplorazioni*, t. I, p. 219, fig. 170.

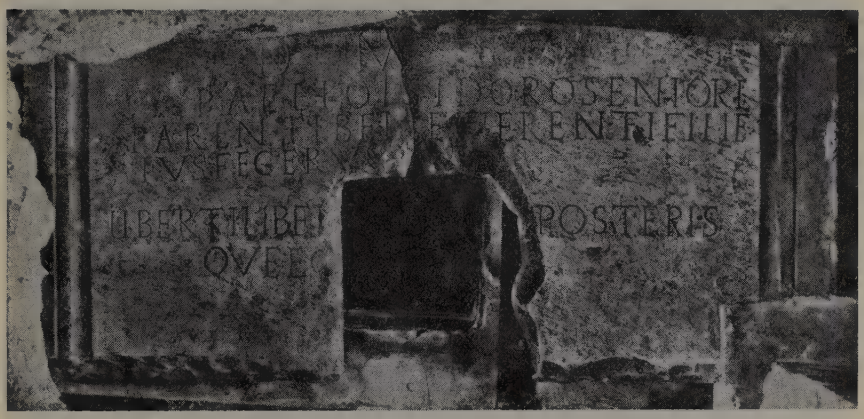
Aldobrandini, pour remplacer, sans le faire disparaître (fig. 759), l'autel qu'avait consacré, le dimanche 25 mars 1123, le pape bourguignon Calliste II. Les fouilles de 1939-1949 ont permis de constater que l'autel de Calliste II était relié à l'entablement de la « Confession » par un autel antérieur qui s'y trouvait comme emboîté. De l'un à l'autre de ces autels, et à la « Confession », les architectes successifs eurent certainement à cœur de tendre un lien matériel autant qu'idéal entre l'autel majeur et le monument constantinien sous lequel reposaient les reliques apostoliques (fig. 760).

Si l'on peut différer d'opinion sur la date du petit autel adjacent à la « Confession » et, à la rigueur, la repousser jusqu'aux années de S. Grégoire le Grand, il est impossible, à mon avis, que l'autel papal le plus ancien remonte plus haut que l'époque carolingienne, puisque, aussi bien, les *Annales de Saint-Bertin* nous ont appris que les Sarrasins avaient emporté celui qu'ils avaient trouvé en place lors de leur raid dévastateur de 846 (cf. *supra*, col. 1376).

Cette chronologie est du reste la seule qui puisse rendre compte de l'absence de reliques proprement dites dans les étuis cylindriques en argent, hauts de 3 cm sur 2 cm 8 de diamètre, qui y ont été décelés. Sur l'un des étuis étaient écrits, en onciales, les mots *Salvatori(s)* et *Sanctæ Mariæ* (sous-entendu *reliquiæ*) : reliques du Sauveur et de sainte Marie. Sur l'autre était gravée, en capitales, l'inscription *sancti Petri. et sancti Pauli* (sous-entendu *reliquiæ*) : reliques de S. Pierre et de S. Paul. Or, à défaut du moindre débris organique, le premier de ces étuis ne contenait que deux carrés de toile; le second ne renfermait que trois carrés de toile, de mesures identiques (3 millimètres de côté). La substitution de *brandea* aux ossements qu'on attendait aurait été une objection sérieuse à la conservation de ces derniers si elle s'était produite en une période de paisible sécurité. Pratiquée au lendemain de l'arrachement de l'autel plus ancien par les Sarrasins, elle a répondu à un désir légitime du pape Léon IV (847-854), qui avait assisté aux profanations de 846, d'épargner à la moindre parcelle des saintes reliques le risque d'être enlevée, une seconde fois, par les infidèles, avec l'autel qui l'eût renfermée.

Dès le premier quart du VI^e^ s. les souverains pontifes qui savaient ne posséder, des restes de S. Pierre, que de quoi remplir le reliquaire dont un *graffito* tracé au charbon sur la paroi de la niche Marucchi, au niveau le plus bas de l'église S.-Sébastien, nous a, par bonheur, conservé la forme et, approximativement, les médiocres dimensions (voir *De Pythagore aux Apôtres*, 321 et 331), firent bonne garde autour d'eux et les protégèrent contre les tentations de prélèvements que sollicitait d'eux une dévotion universelle.

Avant même qu'eût éclaté la guerre des Goths, le pape Hormisdas (514-523) s'était préoccupé d'en écarter tout risque de larcin en interposant, dans la fosse sépulcrale, deux grillages *(cataractae)* entre le pavement du monument constantinien et le précieux reliquaire; et en même temps il s'était élevé contre les prétentions de Justinien, neveu et futur héritier de l'empereur de Constantinople, de se faire remettre des fragments des reliques, en lui définissant la *consuetudo* romaine, dont, grâce à sa lettre, nous entendons alors parler pour la première fois, et par laquelle, à l'usage des prélèvements directs, s'était substituée la coutume de déposer le plus près possible des restes apostoliques des linges ou *brandea* qui s'imprégnaient de leur odeur de sainteté et qu'en leur vénération de S. Pierre des pèlerins étaient autorisés à remporter chez eux. Les ambassadeurs impériaux n'avaient qu'à se conformer à cette pieuse coutume et à déposer leurs *brandea* sur la grille de la seconde *cataracta*, si toutefois ils avaient réussi à l'atteindre : *si potest ad secundam cataractam ipsa sanctuaria deponere.*



761. — La dalle d'Aelius Isidorus et l'évidement pour la troisième *cataracta*.
D'après *Esplorazioni*, t. I, p. 196, fig. 149.

On pense bien qu'après la guerre des Goths où les reliques avaient été bouleversées (cf. *supra*, col. 1376), les papes durent redoubler de vigilance et de précautions. Une troisième *cataracta* fut alors ménagée, à 16 cm au-dessous de la seconde, la première ayant été placée au niveau du pavement de l'ancienne niche 2. Les fouilles de 1939-1949 ont retrouvé la plaque de marbre de Luni où s'était insérée la seconde et celle, soustraite au tombeau païen du second siècle où avait été inhumé Publius Aelius Isidorus, et dans l'évidement de laquelle avait été fixée la troisième grille (fig. 761). Celle-ci est postérieure au pontificat d'Hormisdas, mais l'on ne saurait dire lequel des deux pontifes, qui, après l'écrasement des Goths, travaillèrent à réparer leurs dommages, a pris l'initiative d'assurer aux reliques de l'Apôtre cette protection supplémentaire : Pélage II (579-590) ou, mieux, S. Grégoire le Grand (590-604), lorsque s'acheva le pavement où furent pareillement employées d'anciennes épitaphes.

En tout cas, nous savons par la lettre de celui-ci à l'impératrice Constantine les rigueurs aggravées des consignes prohibitives qu'il opposa, non seulement aux quémandeurs de reliques, mais aux visiteurs qui

désiraient seulement d'approcher la sainte sépulture. Cette lettre de S. Grégoire le Grand a tout l'air d'être adressée, par-delà sa destinataire nominative, à la chrétienté tout entière; et le *veto* qu'elle fulmine est sans appel : *Intolerabile atque sacrilegum sanctorum corpora tangere... tangi non potest nec ad corpus illius (beati Petri) accedi.* Et Grégoire le Grand de fortifier ses injonctions par des tristes exemples qui dissuaderont les plus téméraires de la désobéissance. Son prédécesseur Pélage II avait voulu orner la « Confession » de nouvelles plaques de marbre : à 15 pieds (4 m 50) du lieu sacré, les ouvriers avaient reculé d'effroi. Lui-même ayant décidé d'embellir la Confession de S. Paul en la basilique de la voie d'Ostie, un ouvrier qui, par inadvertance, avait heurté un corps voisin des reliques de l'Apôtre, était tombé foudroyé d'épouvante. Pis encore : les ouvriers qu'il avait envoyés à S.-Laurent effectuer quelques réparations et qui, par mégarde, au préalable, a été soigneusement pesé... Chose merveilleuse, si la foi du suppliant est ferme, l'étoffe enlevée de dessus la tombe est si bien remplie d'une vertu divine qu'elle pèse plus qu'auparavant. Plusieurs pèlerins font aussi fabriquer des clefs en argent ouvrant la porte du tombeau et ils emportent les anciennes comme un précieux trésor ». Grégoire de Tours et son informateur n'ont oublié qu'un détail : avant de se retirer, les visiteurs de la « Confession » jetaient sur le pavement adjacent à l'ancienne niche 2 des pièces de monnaies. Éparses jusque dans le sous-sol environnant, plus de 2 000 pièces ont été retrouvées, inventoriées : les plus anciennes sont des monnaies de la Rome antique; les plus récentes furent émises au nom du roi de France Charles VIII (1483-1498) et du pape Paul III Farnèse (1534-1549). C'est sous le pontificat de celui-ci (en 1538) que ce qui subsistait encore de la basilique constantinienne fut définitive-

762. — Ossements gisant au fond de la niche 1. D'après *Esplorazioni*, t. I, p. 121, fig. 87.

avaient ouvert la sépulture du martyr, étaient tous morts dans les quinze jours qui avaient suivi. Bien osé, vraiment, eût été celui qui aurait passé outre à d'aussi terribles avertissements !

Les pèlerins se le tinrent pour dit et un passage du *De gloria martyrum* où Grégoire de Tours répète les informations que son diacre Agiulf lui avaient rapportées de Rome, en 590, nous prouve qu'une sorte de rituel s'était imposé aux visiteurs de la « Confession ».

« S. Pierre est inhumé dans une église appelée depuis longtemps le Vatican. Son tombeau est placé sous l'autel et il est très rare qu'on y pénètre. Si quelqu'un désire y prier, on lui ouvre les portes qui défendent l'entrée et il arrive au-dessus du tombeau. Là, il ouvre une petite fenêtre (évidemment au-dessus de la première *cataracta*) et il peut accomplir ses dévotions et présenter sa requête... S'il désire remporter avec lui quelque souvenir bénit, il jette sur la tombe (c.-à-d. sur la première *cataracta*) un petit morceau d'étoffe qui, ment désaffecté, cependant que s'élevait, toujours plus haut, l'actuelle basilique vaticane. Dans le sanctuaire de la Renaissance, il n'y eut plus d'accès, pour les particuliers, à la sépulture apostolique; et nul ne fut plus admis à confier le moindre lambeau d'étoffe aux effluves qui pouvaient en émaner. Ce qui avait été un droit pour tous les fidèles est devenu un privilège réservé aux archevêques, puisque la laine de leurs futurs *pallia* est, en effet, déposée au-dessus de la trappe qui ferme la fosse sépulcrale, à l'intérieur de la « Confession » constantinienne et du modeste monument du IIe s. qu'elle entoura de sa splendeur, l'une et l'autre désormais confondus sous le nom de *nicchia dei palli* qui leur vint de cette destination restrictive. Cependant, survit, en ce nouvel emploi, le souvenir des rites observés sous les pontificats d'Hormisdas, de Pélage II et surtout de S. Grégoire le Grand : il ne faut, en effet, oublier, ni que c'est à une décision de ce pontife que remonte l'envoi du

pallium aux archevêques, ni que, dans le texte cité plus haut, Grégoire de Tours a appelé *palliola* les morceaux d'étoffe exposés sur la première *cataracta*. Aussi bien aucun pape, autant que lui, n'aura mérité de la préservation des reliques de S. Pierre.

Des débris humains, humérus et fémur, ont été découverts par les fouilles dans la terre qui a été remuée au niveau de l'ancienne niche 1 (fig. 762). D'aucuns ont voulu y voir les reliques de S. Pierre. Mais de cette possibilité d'attribution, j'avais tout de suite hésité, comme le R. P. Ferrua, à conclure à sa réalité. Ces ossements jetés en vrac pouvaient aussi bien provenir d'un des nombreux squelettes qui furent bousculés lors de la construction de la basilique constantinienne, puis au cours de la construction du sanctuaire de la Renaissance (*Études*, janv. 1952, p. 41). Or le R. P. Ferrua et moi-même nous avions eu raison. Depuis, en effet, a été produite une donnée qui paraît décisive. L'examen de ces ossements par le professeur Correnti (cf. Guarducci, *Le reliquie di Pietro sotto la confessione della basilica Vaticana*, Rome, 1965, p. 22 sq.) a montré qu'ils appartenaient à des individus différents, dont l'un, presque certainement, du sexe féminin.

Mais d'autres débris humains, infimes, quelques morceaux d'ossements (*Esplorazioni*, 162), ont été découverts en 1949 dans une cavité préparée tout exprès pour les recevoir, dans l'épaisseur du mur G que les *graffiti* tracés sur la paroi du Nord vouaient à une spéciale vénération (cf. *supra*, col. 1400). L'excavation du mur G a été creusée sur des largeurs de 0 m 29 et 0 m 31 et sur une longueur de 0 m 76 qui, à un centimètre près, coïncide avec la profondeur de l'ancienne niche 1; et surtout elle a été tapissée de quatre plaques de marbre : l'une en recouvre le fond, une seconde en couvre la largeur sur la paroi de l'Est, à laquelle elle était fixée par un clou; une troisième en occupe la largeur à l'Ouest, où elle s'appuie au mur rouge. Des deux autres, disposées dans le sens de la longueur, celle du Nord colle à l'enduit du mur, celle du Sud est maintenue par les trois premières (fig. 763). Dès 1953, j'avais, contrairement à l'opinion générale, postulé l'importance de cette trouvaille. Pour moi, ce revêtement impliquait que là avaient été déposées ou plutôt cachées de vénérables reliques; et de qui, en la basilique de S.-Pierre, ces reliques auraient-elles pu provenir, sinon du prince des Apôtres? L'examen du professeur Correnti (cf. M. Guarducci, *op. cit.*, p. 134) conclut que ces morceaux d'ossements appartenaient à un seul individu, du sexe masculin, âgé de 60 à 70 ans : sans doute quelques débris provenant d'un crâne dont le bas manque et qui a dû, simultanément, être alors déposé au Latran, à l'abri des murs.

Particularité, à mes yeux, significative, il n'a été retrouvé aucun vestige de la plaque de marbre qui, rationnellement, aurait dû recouvrir la partie supérieure du coffrage, si l'on se rappelle que S. Grégoire le Grand *fecit ut missa(e) supra corpora martyrum celebrarentur* (*Liber pontificalis*, éd. Duchesne, I, 312). Il y eut effraction par les ouvriers de la Renaissance qui ont volé une croix d'or. Plutôt donc que d'attribuer la cachette aux temps de Constantin, l'empereur partout victorieux qui n'avait, à son époque, aucune précaution à prendre, j'ai reporté sur S. Grégoire, sur sa double grandeur d'homme d'État et de saint, l'initiative de la cachette au Vatican, doublée par la mise à l'abri, derrière les murailles du Latran, des « chefs » apostoliques. Et grâce à son génie politique et à sa ferveur chrétienne, il aura, contre toute vraisemblance temporelle, sauvé les reliques apostoliques d'une destruction totale. On ne peut s'empêcher d'admirer qu'elles aient traversé les âges, échappé aux Wisigoths d'Alaric, aux Vandales de Gensérie, au saccage des Goths, à la piraterie des Sarrasins pour arriver jusqu'à nous. De ce prodigieux passé se lève une espérance pour l'avenir : *portæ inferi non prævalebunt.*

763. — La cachette du mur G. D'après *Esplorazioni*, t. I, p. 130, fig. 95.

Bibliographie. — Elle a été réunie par A. A. de Marco, *The Tomb of Saint Peter*, Leyde, Brill, 1964. On y ajoutera, J. Carcopino, *Les reliques de S. Pierre à Rome*, 1965, citant les études les plus récentes.

1° Dans ce petit livre, j'ai pu ajouter un nouvel exemple de l'emploi du mot « trophée » pour signifier « (glorieuse) dépouille de martyr » : *Le Liber pontificalis*, dans sa biographie du très saint pape Zacharie, relate que celui-ci n'a osé entreprendre le périlleux voyage de Pavie, où résidait le menaçant roi des Lombards, que *tropæo fidei monitus*, c.-à-d. que sur l'inspiration à lui venue de la sainte relique apostolique.

2° J'ai dû revenir sur le *graffito* du mur rouge. Si le *delta*, partiellement visible à la ligne 2 lors du Congrès d'Aix de 1954, devait être abandonné, je renoncerais à lire Πέτρος ἐνδ(εῖ), encore que cette leçon soit chronologiquement justifiée par les *graffiti* de *Catacombas* qui, au moins au nombre de deux, ont été griffonnés en caractères grecs (*De Pythagore aux apôtres*, p. 306). Mais je renoncerais à invoquer avec le R. P. Coppe l'ἅπαξ à lui fourni par une épitaphe des *Jordani*, et je reviendrais tout simplement à ma première restitution : ἐν ἰρήνῃ. Sans doute, pour ne point s'exposer à la haine des païens, le monument adossé au mur rouge du Vatican vers 160, devait être anonyme. Mais il est naturel qu'un fidèle ait voulu, par un imperceptible *graffito*, affirmer la vérité.

Jérôme Carcopino.

PIERRE (PREMIÈRE ÉPÎTRE DE). — I. Contenu et division de l'épître. — II. Nature de l'épître. 1. Quelques hypothèses récentes; 2. Analogie de structure entre I Petr. et d'autres lettres du N. T.; 3. Influence d'une liturgie baptismale; 4. Le problème de l'unité littéraire; 5. Conclusion : but de l'épître. — III. Auteur, date et lieu de composition. — Bibliographie.

I. Contenu et division de l'Épître. — La première Épître de Pierre se présente comme une véritable lettre. Elle commence par une adresse (I, 1-2) mentionnant, comme c'était la coutume pour les lettres profanes, le nom de l'envoyeur et les destinataires, avec un souhait de prospérité. Dans les lettres du N. T., un développement théologique vient souvent s'insérer avant la formule de souhait; il se caractérise ici par son intention trinitaire (Dieu le Père, l'Esprit, Jésus-Christ; cf. II Thess., II, 13); — par sa référence implicite à la conclusion de l'Alliance au Sinaï, les expressions « obéissance » et « aspersion du sang » renvoyant implicitement à Ex., XXIV, 7-8. L'Épître se termine par la mention du secrétaire qui l'a écrite, ici Sylvain (V, 12), puis par le souhait final, scellé par le baiser de paix chrétien (V, 13-14; cf. I Thess., V, 26; Rom., XVI, 16; I Cor., XVI, 20; II Cor., XIII, 12).

Il est assez difficile de trouver une division logique au corps de l'Épître, car les sections se suivent souvent sans lien apparent; c'est pourquoi les divisions proposées varient beaucoup d'un auteur à l'autre. Il semble pourtant qu'il soit légitime de distinguer trois grandes parties, répondant à un exposé de la vie chrétienne allant du plus général au plus particulier.

1° *Première partie* (I, 3-12). — Elle commence par une formule de bénédiction d'origine juive, mais christianisée, que l'on retrouve identique en II Cor., I, 3 et Eph., I, 3. Dieu doit être béni, loué, parce qu'il nous a régénérés en vue de notre destin eschatologique (I, 3-5); ce destin est exprimé au moyen de trois substantifs parallèles : « en vue d'une espérance... en vue d'un héritage... en vue d'un salut... » qui doivent être pris au sens objectif : l'espérance, l'héritage, le salut, c'est concrètement la gloire eschatologique (cf. I, 7; V, 4, 10), encore cachée maintenant, mais qui doit se « révéler » un jour (I, 5), lors de la « révélation » de Jésus-Christ (cf. I, 7*c*). Dès le début de la lettre, le chrétien est donc mis en face de sa destinée surnaturelle, inaugurée dès ici-bas par sa « renaissance divine », mais qui ne trouvera son plein épanouissement que dans la gloire eschatologique. La suite de cette première partie n'est qu'un corollaire, en fonction d'éventuelles persécutions : l'espérance du salut eschatologique est pour nous source de joie intense, qui nous permet de supporter sans défaillir les souffrances et les tristesses du temps présent (I, 6-9); d'ailleurs, souffrances présentes et gloire eschatologique n'avaient-elles pas été annoncées à l'avance par l'Esprit prophétique, et le Christ lui-même n'a-t-il pas souffert avant d'entrer dans la Gloire (I, 10-12)? L'intention trinitaire de cette première partie est assez apparente : si la personne du Christ demeure présente à tout le développement, le Père n'est mentionné que dans la première section (I, 3-5), et l'Esprit dans la dernière (I, 10-12).

2° *Deuxième partie* (I, 13 - II, 10). — Elle se présente comme une conséquence des développements de la première partie (« c'est pourquoi... », I, 13); elle a d'ailleurs pour centre le thème de notre ré-génération par Dieu (I, 23), déjà exprimé en I, 3. L'idée dominante est celle de la « conversion » du chrétien, du changement de vie morale qu'implique sa vocation eschatologique. Il faut renoncer aux passions de jadis pour mener maintenant une vie de sainteté, à l'imitation du Saint par excellence (I, 13-16); ce changement de vie est possible, puisque nous avons été rachetés de la mauvaise vie morale héritée des pères, grâce au sang de l'Agneau (I, 17-21). La vie nouvelle se caractérise par l'amour fraternel, rendu possible par notre ré-génération grâce à la parole de Dieu (I, 22-25). Donc, il faut « déposer » tout mal et se vouer au bien de façon que toute notre vie soit comme un sacrifice spirituel offert à Dieu (II, 1-5). Les Chrétiens ont ainsi supplanté les Juifs pour former le nouveau peuple de Dieu, appelé des ténèbres à la lumière, c.-à-d. arraché au domaine du mal pour entrer dans la sphère du bien et de la sainteté (II, 6-10). On notera l'*inclusio* qui donne l'idée dominante de cette partie : en nous « appelant », Dieu nous a fait passer d'une vie dépravée à une vie sainte (I, 14-15), des ténèbres à la lumière (II, 9*b*).

3° *Troisième partie* (II, 11 - V, 11). — Cette dernière partie va développer de façon très concrète en quoi consiste la vie nouvelle des chrétiens, en opposition à celle des païens. Après une introduction (II, 11-12) qui établit le lien avec la partie précédente, nous trouvons énumérés successivement : les devoirs des chrétiens envers les pouvoirs publics (II, 13-17), ceux des serviteurs envers leurs maîtres (II, 18-25), des femmes envers leurs maris et des maris envers leurs femmes (III, 1-7), quelques vertus à cultiver pour que la paix règne dans les communautés (III, 8-9), les devoirs de ceux qui ont reçu des charismes pour l'édification de l'Église (IV, 7-11), enfin les devoirs des Anciens placés à la tête du troupeau et des jeunes gens à l'égard des Anciens (V, 1-5). On notera l'importance que l'idée de « soumission » tient dans ces monitions diverses (II, 13. 18; III, 1. 5; V, 5).

Les chrétiens auraient été en droit de penser que leur fidélité à l'idéal moral hérité du Christ leur vaudrait la considération et le respect de leurs compatriotes non-chrétiens; or, à ce qu'il semble, les païens s'offusquaient au contraire de ce que les chrétiens ne vivaient pas comme eux et paraissaient leur faire la morale (cf. II, 12; III, 16; IV, 4); d'où une série de vexations, voire de persécutions, qui affectèrent les communautés d'Asie Mineure. C'est pour exhorter les chrétiens à demeurer fidèles à leur idéal que l'auteur de l'Épître entrecoupe ses monitions aux divers membres de la communauté de développements sur la joie de « souffrir pour la justice ». Il vaut mieux en effet, à l'exemple du Christ, souffrir parce que l'on fait le bien que souffrir en malfaiteur (III, 13 - IV, 6); souffrir en tant que chrétien, ce qui nous vaudra une gloire éternelle, que d'encourir le jugement de Dieu (IV, 12-19). Ces persécutions viennent du Diable, mais Dieu qui nous a appelés à la gloire eschatologique nous protégera si nous nous en remettons à lui avec confiance (V, 6-11).

II. Nature de l'épître. — *I. Quelques hypothèses récentes.* — Depuis quelques décades, les

commentateurs de la *Ia Petri* ont souligné la place que tient, dans l'Épître, le thème du baptême, ainsi que la coloration liturgique de certaines sections; d'où les diverses théories qui ont été élaborées pour essayer d'en préciser la nature. E. G. Selwyn (1947), dans le deuxième « Essai » annexé à son commentaire, a étudié de très près les affinités littéraires existant entre la *Ia Petri* et les autres écrits du N. T.; les tableaux synoptiques (en grec) qu'il a dressés à cet effet rendent la comparaison relativement facile. Au lieu d'admettre, comme on l'a souvent fait, une dépendance de Pierre par rapport aux lettres pauliniennes, Selwyn estime, à juste titre, que ces écrits offrent des affinités littéraires parce qu'ils dépendent tous d'une catéchèse commune. L'auteur de la *Ia Petri* aurait ainsi utilisé quatre sources principales : *a)* Des fragments *liturgiques* (II, 6-10 serait un fragment d'hymne; le Ps., XXXIV, cité en II, 2 et en III, 10-12, aurait servi d'hymne pour les catéchumènes); — *b)* Des fragments d'un document *homilétique* destiné à fortifier la foi des fidèles éprouvés par des persécutions de plus en plus violentes; — *c)* Des éléments d'une *catéchèse* prébaptismale, centrée surtout sur le double aspect de la morale chrétienne : renoncement au mal et vocation à la sainteté, par la pratique du commandement de l'amour fraternel; — *d)* Des *paroles du Christ* telles qu'elles nous ont été transmises par la tradition évangélique.

Selon W. Bornemann (1920), l'ensemble de la *Ia Petri* serait une homélie baptismale, s'inspirant en partie du Ps., XXXIV, donnée par Sylvain vers l'an 90 dans une ville d'Asie Mineure. A la suite de Harnack, il considère l'adresse (I, 1-2) et la salutation finale (V, 12-14) comme l'œuvre d'un faussaire destinée à donner à l'homélie baptismale la forme d'une lettre.

Mais l'hypothèse qui fut reçue avec le plus de faveur fut celle que proposa R. Perdelwitz en 1911. Du point de vue littéraire, il existe une coupure très nette entre IV, 11 et IV, 12. Dans la première partie de l'Épître, il est sans doute à plusieurs reprises question de souffrances à supporter (I, 6 sq.; III, 13-17), mais le problème des persécutions y est traité de façon très hypothétique. A partir de IV, 12, au contraire, on a l'impression que l'auteur s'adresse à des chrétiens en butte à une persécution actuelle, violente. La rupture entre IV, 11 et IV, 12 est d'ailleurs remarquable : après la doxologie de IV, 11, l'auteur aborde brusquement, sans préparation, le thème des persécutions dont souffrent les chrétiens. Par ailleurs, l'expression « en peu de mots », de V, 12, répond mal à une lettre comprenant environ 1675 mots! Il faut donc rejeter l'unité littéraire de l'Épître. Elle serait composée de deux parties primitivement indépendantes, mais du même auteur. La section I, 3 - IV, 11 serait une homélie prononcée à l'occasion d'une cérémonie baptismale, commençant par une action de grâces à Dieu (I, 3) et se terminant par une doxologie (IV, 11). La deuxième partie (IV, 12 - V, 14), à laquelle était jointe l'adresse du début (I, 1-2), serait une lettre envoyée un peu plus tard à la même communauté, qui se trouvait sous le coup de persécutions, pour consolider sa foi. Les deux écrits, gardés ensemble dans les archives de cette communauté, auraient été fusionnés par la suite et édités ensemble.

Cette hypothèse de R. Perdelwitz fut reprise dans ses grandes lignes par Streeter (*The Primitive Church*, 1929, p. 122 sq.), A. Meyer (*Das Rätsel des Jacobusbriefes*, 1930, p. 75), H. Windisch (*op. infra cit.*, 82; il estime cependant que II, 18 - III, 7 et IV, 7-11 seraient des insertions provenant de la catéchèse commune), F. W. Beare (*op. infra cit.*, 6-9), Fr. Hauck (*op. infra cit.*, 36), Eva Kraft (*op. infra cit.*, 120 sq.), J. Schneider (*op. infra cit.*, 41).

Dans la réédition du commentaire de H. Windisch (1951), H. Preisker revient à l'unité littéraire de l'Épître, mais il en accentue le caractère liturgique : nous aurions le plus ancien document d'une assemblée cultuelle chrétienne, la première partie (I, 3 - IV, 11) décrivant une assemblée liturgique baptismale, la seconde (IV, 12 - V, 11), la conclusion de cette assemblée, en présence de toute la communauté. En voici les articulations principales : Psaume de prière (I, 3-12), section didactique prébaptismale (I, 13-21), acte du baptême administré entre I, 21 et I, 22, hymne postbaptismale à trois strophes (II, 1-10), homélie parénétique (II, 11 - III, 12), discours apocalyptique (III, 13 - IV, 7*a*), prière finale (IV, 7*b*-11; transformée en parénèse dans la lettre actuelle). A partir de IV, 12 commence l'assemblée cultuelle commune qui terminait la cérémonie baptismale : discours eschatologico-apocalyptique (IV, 12-19), discours de paraclèse adressé aux Anciens de la communauté (V, 1-9), eulogie finale (V, 10-11). Cet ensemble, qui donnerait les éléments essentiels d'une cérémonie baptismale en usage dans l'Église de Rome à la fin du Ier s., aurait été encadré d'une adresse (I, 1-2) et d'une conclusion (V, 12-14) pour être envoyé aux Églises d'Asie Mineure.

F. L. Cross *(op. infra cit.)* reprend et complète les analyses de Preisker, au moins en ce qui concerne la section I, 3 - IV, 11 (l'idée que IV, 12 - V, 11 s'adresserait non plus aux nouveaux baptisés, mais à l'ensemble de l'assemblée, lui semble plausible, mais beaucoup plus problématique). Ayant noté l'extraordinaire fréquence des mots « souffrir » et « souffrances », qu'il était d'un usage assez fréquent de rattacher au thème de la Pâque (πάσχα/πάσχω), comme aussi l'importance donnée au thème de l'Exode, préfiguration de la Pâque chrétienne, Cross estime, avec Preisker, que l'Épître serait l'écho d'une liturgie baptismale, mais il précise qu'il s'agirait du rite baptismal se déroulant durant la vigile de Pâque. Voici les grandes divisions proposées par Cross. Prière solennelle d'ouverture par l'évêque (I, 3-12); ses injonctions aux catéchumènes, fondées sur le thème de l'Exode comme type du baptême chrétien (I, 13-21); cérémonie du baptême (entre I, 21 et I, 22); discours de bienvenue de l'évêque aux nouveaux baptisés (I, 22-25); exhortations de l'évêque concernant les fondements de la vie sacramentelle (II, 1-10); monitions de l'évêque concernant les devoirs de la vie chrétienne (II, 11 - IV, 11) comprenant : *a)* responsabilités morales des chrétiens en leurs divers états (II, 11 - III, 12); *b)* vocation des chrétiens à la vie « pascale », i.e. vie de souffrances mystiques dans le Christ (III, 13 - IV, 6); *c)* admonitions finales et doxologie (IV, 7-11).

Dom E. M. Llopart (*op. infra cit.*, 87-120) tient une position très proche de celle de F. L. Cross. Pour lui aussi, I Petr., I, 3 - IV, 11 donnerait les grandes lignes d'une liturgie baptismale qui se serait tenue durant la veillée pascale. En voici les différentes parties : hymne baptismale de forme trinitaire servant d'introduction à la catéchèse baptismale (I, 3-12); catéchèse baptismale utilisant largement la typologie de l'Exode et comprenant trois parties : *a)* avant le baptême (I, 13-21); *b)* après le baptême (I, 22-25); *c)* catéchèse mystagogique préparant à la réception de l'eucharistie (II, 1-10); parénèse communautaire (II, 11 - IV, 11). La section finale de l'Épître (IV, 12 - V, 14) n'appartient pas à cette liturgie baptismale. Analysant ensuite les affinités littéraires existant entre la *Ia Petri* et les autres Épîtres du

N. T., dom Llopart propose l'hypothèse suivante : il aurait existé un écrit sapientiel judéo-chrétien qui aurait été utilisé, d'une part dans l'Épître de Jacques, d'autre part dans la liturgie baptismale primitive; Paul, la *Ia Petri* et la *Ia Johannis* dépendraient de cette liturgie baptismale.

Ces diverses études sont riches d'analyses pertinentes. Mais il faut reprendre le problème dans son ensemble, en complétant au besoin les analyses littéraires déjà faites et en jugeant exactement quelles conséquences on en peut légitimement tirer.

II. Analogie de structure entre I Petr. et d'autres lettres du N. T. — Selwyn, on l'a vu, s'est livré à une analyse minutieuse des rapports littéraires existant entre la *Ia Petri* et le reste du N. T. Il n'est pas question de reprendre ici ses analyses, dont on retiendra les conclusions d'ensemble; mais il est un aspect de ce problème littéraire que Selwyn n'a pas assez approfondi : l'analogie de structure qui existe entre I Petr. et certaines lettres du N. T. ou parties importantes de ces lettres.

1° *I Petr. et Jac.* — Il faut considérer surtout le parallélisme étroit qui existe entre I Petr., I, 22 - II, 5 et Jac., I, 17-27, parallélisme légèrement oblitéré par quelques insertions dans le texte de Jac. L'idée principale de l'un et l'autre texte est celle de la nouvelle naissance du chrétien à partir d'un principe divin, la Parole de Dieu : « *ayant été ré-générés... par la Parole* du Dieu vivant et éternel » (I Petr., I, 23) — « l'ayant voulu, [le Père] *nous a enfantés par une Parole* de vérité » (Jac., I, 18). Le verbe utilisé ici par Jac. est étrange, car il suppose normalement un sujet au féminin; il s'explique par le fait que Jac. juxtapose des sections diverses en les reliant les unes aux autres au moyen de mots-crochets. Le verbe « enfanter » répond alors à celui du ℣. 15, où il est dit que le péché (au féminin) enfante la mort. Quoi qu'il en soit du verbe employé, le thème de notre génération à partir de la Parole de Dieu ne se lit que dans ces deux textes et dans les écrits johanniques (I Joa., III, 9, que nous étudierons tout à l'heure, et Joa., I, 12-13). — Une conséquence découle immédiatement du principe de notre régénération, exprimée sous forme négative et sous forme positive. Sous forme négative : « *Ayant donc déposé* (ἀποθέμενοι) *tout mal* » (I Petr., II, 1) — « *C'est pourquoi, ayant déposé* (ἀποθέμενοι) *toute* saleté et surabondance de *mal* » (Jac., I, 21). Malgré l'insertion des ℣. 19-20, il est clair que le thème de la *depositio* se rattache, comme une conséquence, à celui de notre naissance divine, dans Jac. comme dans I Petr. Jacques parle de déposer, non seulement le « mal », mais aussi toute « saleté » (ῥυπαρίαν); ce substantif ne se lit pas en I Petr., II, 1, mais il a son équivalent (ῥύπου) en III, 21, lié ici aussi au thème de la *depositio*. Sous forme positive, Jac. exprime ainsi la conséquence de notre nouvelle naissance : « recevez la *Parole* innée qui peut *sauver vos âmes* » (I, 21*b*). On ne voit pas très bien comment il faut « recevoir » la Parole si elle est innée, le verbe employé par Jac. suppose probablement une mauvaise traduction d'un original araméen, le même verbe araméen pouvant signifier « recevoir » ou « écouter » (au sens de « obéir »). Il faut donc obéir à la Parole, et c'est par là que l'âme sera finalement sauvée. I Petr., II, 2 exprime la même idée sous forme imagée : « Désirez le lait λογικόν afin que, par lui, vous grandissiez *en vue du salut* ». Le lait est le symbole de la Parole, d'où sa qualification de λογικόν adjectif dérivé de λόγος, la Parole. C'est en se nourrissant de la Parole de Dieu que le chrétien peut parvenir au salut. I Petr. ne parle pas ici du salut de l'âme, mais l'expression sera employée un peu plus loin (I, 9) et on notera qu'en I, 22 il avait commencé le développement du thème par ces mots : « Ayant purifié *vos âmes* en obéissant à la vérité », cette vérité étant évidemment exprimée par la Parole (cf. Jac., I, 18). — Dernière conséquence enfin de la nouvelle naissance du chrétien : ayant abandonné tout mal et obéissant à la Parole de Dieu qui l'a régénéré, la chrétien peut offrir sa vie en « sacrifice spirituel » à Dieu. Ce thème est exprimé en I Petr., II, 5; en Jac., il ne vient qu'en I, 26-27, après un développement sur la nécessité de ne pas se contenter « d'écouter » la Parole, mais de la mettre en pratique. Ce dernier contact entre I Petr. et Jac. se situe au plan théologique, l'expression littéraire étant ici très différente.

En résumé, le parallélisme entre I Petr. et Jac. peut se schématiser ainsi :

	I Petr.	Jac.
Naissance par la Parole de Dieu	I, 22-25	I, 17-18
Double conséquence :		
a) la *depositio* de tout mal	II, 1	I, 21*a*
b) vivre de la Parole pour être sauvé	II, 2	I, 21*b*
Le culte spirituel	II, 5	I, 26-27

2° *I Petr. et I Joa.* — C'est la section de I Joa. allant de II, 29 à III, 10 qui doit entrer ici en considération. Elle forme un tout délimité par une « inclusion » exprimant le thème de la « manifestation » des enfants de Dieu, manifestation eschatologique d'abord (II, 29 - III, 2), et manifestation dès ce monde-ci, par la pratique de l'amour fraternel (III, 10). Entre ces deux extrêmes, les idées se suivent en deux lignes parallèles : principe de l'imitation divine (℣. 3 et 7), état de « celui qui fait le péché » (℣. 4 et 8*a*), but de la « manifestation » du Christ (℣. 5 et 8*b*), impossibilité pour le chrétien de commettre le péché (℣. 6 et 9). La structure est donc celle-ci : A - B - C - D - E - B' - C' - D' - E' - A'. Or, compte tenu de certaines répétitions dues à la structure adoptée par I Joa., les idées se suivent dans le même ordre qu'en I Petr., I, 3-5 et I, 13-25.

a) I Joa., II, 29 - III, 2 répond à I Petr., I, 3-5. Le thème de notre naissance divine forme le centre de l'une et l'autre section : Dieu doit être béni parce qu'il nous a *ré-engendrés* (I Petr., I, 3) : nous sommes enfants de Dieu (I Joa., III, 1), ayant été *engendrés* de Dieu (II, 29; cf. III, 9). Il est à noter que le verbe « engendrer » et son composé « ré-engendrer » ne se disent de notre filiation divine qu'en I Petr., I, 3. 23 et dans les écrits johanniques. Dans I Petr., c'est la miséricorde de Dieu qui est au principe de notre régénération; dans I Joa., c'est l'amour (ἀγάπη), mot favori de Jean qui ne parle en revanche jamais de miséricorde (la miséricorde n'est-elle pas une forme de l'amour?). Enfin, I Petr. comme I Joa. indiquent que notre naissance divine, effectuée dès maintenant, est ordonnée à un état plus parfait qui doit « se manifester » (I Joa., III, 2) ou « se révéler » (I Petr., I, 5) lors de la Parousie du Christ (cf. I Joa., II, 28; I Petr., I, 7). C'est donc le même thème qui est traité en I Petr., I, 3-5 et en I Joa., II, 29 - III, 2 : la destinée surnaturelle du chrétien, commencée dès ici-bas par sa naissance divine, mais qui ne trouvera son plein épanouissement que lorsque les réalités eschatologiques se révéleront.

b) La suite du texte johannique tire la conséquence de cette vocation eschatologique : « Celui qui a cette *espérance* en lui *se sanctifie comme Lui est saint* » (III, 3; cf. III, 7). Nous rejoignons le thème de I Petr., I, 13-16, au moins en sa partie positive; après avoir mentionné l'espérance des biens eschatologiques, l'auteur énonce le principe de l'imitation divine : « ...mais, *à l'exemple du Saint* qui vous a appelés, vous aussi devenez saints dans toute votre conduite ».

(Pour le verbe plus rare ἁγνίζειν, employé ici par I Joa., voir I Petr., I, 22.)

c) Comment le chrétien peut-il se sanctifier, c.-à-d. éviter le péché? Grâce au Christ, répond I Joa., III, 5; car il a été « manifesté » pour ôter les péchés, ou pour détruire les œuvres du Diable (III, 8*b*). Il faut comprendre par là que le Christ donne aux hommes un principe de vie qui leur donne la force de ne plus pécher (III, 9). C'est aussi le thème de I Petr., I, 18-20. Le Christ fut « manifesté » (I, 20); comme dans I Joa., III, 5, il s'agit de l'incarnation et non de la Parousie eschatologique, thème assez rare dans le N. T. (cf. I Tim., III, 16 qui reprend une hymne ancienne, et aussi II Tim., I, 10). Le Christ nous a rachetés de la vaine conduite héritée des pères (I, 18), c.-à-d. de la vie de péché qui caractérise le paganisme; l'auteur de la *Ia Petri* ne veut pas dire ici que le Christ a expié pour nos péchés passés, mais qu'il nous a délivrés d'un monde mauvais où règne le péché pour nous faire entrer dans un monde de lumière, où règne la sainteté. La perspective est la même que dans I Joa. La *Ia Petri* précise que nous avons été délivrés par le sang de l'Agneau (I, 19); ce terme ne se lit pas ici dans I Joa., III, 5, mais dans le passage parallèle de Joa., I, 29. 31 : « Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde... C'est pour qu'il soit manifesté à Israël que je suis venu baptiser dans l'eau ». Il semble d'ailleurs que I Joa., III, 5 fait écho au thème de l'Agneau lorsqu'il précise que le Christ est « sans péché », ce qui répond à I Petr., I, 19 où il est question de l'Agneau « sans tare et sans tâche », en référence à Ex., XII, 5. On notera ce dernier détail : les deux Épîtres commencent l'exposé du thème en rappelant qu'il ne s'agit pas d'une doctrine nouvelle : « Et vous savez que... » (I Joa., III, 5) — « Sachant que... » (I Petr., I, 18).

d) En I Joa., III, 9, nous retrouvons le thème de notre génération divine : « Quiconque est *engendré* de Dieu ne commet pas de péché, parce que sa *semence* (σπέρμα) demeure en lui ». C'est le thème de I Petr., I, 23 : « ...*ayant été ré-engendrés*, non d'une *semence* (σπορά) corruptible, mais incorruptible... » Dans I Petr., cette semence n'est autre que la Parole de Dieu (cf. Luc., VIII, 12); I Joa., III, 9 ne le dit pas explicitement, mais on peut le conclure de II, 14, où notre victoire sur le Malin (cf. III, 8) — et donc notre impeccabilité (cf. V, 18) — est attribuée à la présence en nous de la Parole de Dieu (voir aussi Joa., I, 12-13). Il existe donc un parallélisme remarquable entre I Petr., I, 23, I Joa., III, 9 et Jac., I, 18, seuls textes du N. T. (avec Joa., I, 12-13) où notre naissance surnaturelle est attribuée à la présence en nous de la Parole. I Joa., III, 10 indique ensuite à quel signe les véritables enfants de Dieu se distinguent des enfants du Diable : ceux-ci n'accomplissent pas la justice, c.-à-d. n'aiment pas leurs frères. L'amour fraternel est donc la caractéristique de celui qui a été engendré de Dieu, et les versets suivants vont insister sur la nécessité de cet amour fraternel. Même lien entre nouvelle naissance et amour fraternel en I Petr., I, 22-23 : aimez-vous les uns les autres, puisque vous voici ré-engendrés par la Parole de Dieu.

En résumé, le parallélisme entre I Petr. et I Joa. peut se schématiser ainsi :

	I Petr.	I Joa.
Nouvelle naissance et manifestation eschatologique :	I, 3-5	II, 19-III, 2
Espérance eschatologique et imitation de Dieu :	I, 13-16	III, 3
Le Christ nous a délivrés du péché :	I, 18-20	III, 5
Nouvelle naissance par la Parole et amour fraternel :	I, 22-25	III, 9-10

3° *I Petr. et Tite.* — *a)* Après une adresse relativement longue (Tit., I, 1-4), l'Épître à Tite, dont l'authenticité paulinienne est contestée, commence par énumérer les devoirs des Anciens placés à la tête de la communauté chrétienne (I, 5-9), puis les devoirs des vieillards, hommes et femmes, des jeunes femmes et des jeunes gens, enfin des esclaves (II, 1-10). Un peu plus loin, il traite de la soumission aux pouvoirs publics (III, 1-3). Ce sont les thèmes traités, on l'a vu, dans la troisième partie de l'Épître de Pierre (V, 1-4; II, 13 - III, 7). On notera spécialement l'insistance, dans l'une et l'autre épître, sur le thème de la « soumission » : des serviteurs à l'égard de leurs maîtres (I Petr., II, 18; Tit., II, 9), des femmes mariées à l'égard de leurs maris (I Petr., III, 1, 5; Tit., II, 5), de tous les fidèles à l'égard des pouvoirs publics (I Petr., II, 13; Tit., III, 1). Par ailleurs, l'intention générale est la même dans les deux épîtres : la bonne conduite des chrétiens doit confondre finalement leurs détracteurs païens (I Petr., II, 12; III, 2; Tit., II, 5, 8, 10).

b) Vers la fin de ses monitions particulières (II, 11-14), l'auteur de l'Épître à Tite invite ses lecteurs, par l'entremise de Tite, à changer de vie. Cette monition est comme un résumé de la seconde partie de I Petr. (I, 13 - II, 10). Les ℣. 12-13 correspondent à I Petr., I, 13-16 : « ayant renié l'impiété et les passions mondaines (cf. I Petr., I, 14), vivons avec prudence, justice et piété en ce monde-ci (cf. I Petr., I, 15), attendant la bienheureuse espérance et la manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ (cf. I Petr., I, 13) ». Dans l'un et l'autre textes, le changement de vie est fondé sur l'espérance des biens eschatologiques. L'auteur de Tite poursuit : « [Le Christ] s'est livré pour nous afin de nous *racheter* de toute iniquité »; la finale est une citation de Ps., CXXX, 8, mais on rejoint le thème de I Petr., I, 18 (qui citait Is., LII, 3) : le Christ nous a *rachetés* de la vaine conduite héritée des pères. Ce rachat eut pour but de « purifier » pour Dieu « un peuple particulier » (λαὸν περιούσιον); cette expression est probablement reprise de Ex., XIX, 5; ici encore, on rejoint I Petr., II, 9, qui cite Ex., XIX, 6 pour montrer que les chrétiens forment le nouveau peuple de Dieu. Ainsi, tous les thèmes de Tit., II, 12-14 sont exprimés en I Petr., I, 13-15, 18; II, 9 : appuyé sur l'espérance eschatologique, le chrétien a changé de vie morale, parce qu'il a été « racheté » et délivré par le Christ afin de former maintenant le nouveau peuple de Dieu.

c) Même parenté de thèmes entre Tit., III, 5-7 et I Petr., I, 3-5. Transcrivons le texte de Tite en soulignant les expressions qui se retrouvent, identiques ou équivalentes, en I Petr. : « ...mais *selon sa miséricorde* (I Petr., I, 3), il nous a *sauvés* (I, 5) par un bain de *régénération* (I, 3) et de renouvellement de l'Esprit-Saint, qu'il a versé abondamment sur nous par *Jésus-Christ* (I, 3) notre sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions *héritiers* (I, 4), *en espérance* (I, 3), de la *vie* (I, 3) éternelle ». Sans doute, Tite est plus abondant, mais les expressions qu'il a en plus et qui parfois forment « doublet » expriment une théologie typiquement paulinienne : opposition entre justification par les œuvres (III, 5*a*) et par la grâce de Dieu (III, 7), thème du « renouvellement » (III, 5) qui s'ajoute à celui de la nouvelle naissance, remplacement de la Parole (cf. I Petr., I, 23) par l'Esprit-Saint comme principe de notre nouvelle naissance, cet Esprit qui fut « répandu » sur nous... Pour tous ces thèmes, cf. Eph., II, 4-10; Col., III, 10; Rom., V, 5 et *passim*. On a l'impression que l'auteur de l'Épître à Tite repense les thèmes de I Petr., I, 3-5 en fonction d'une théologie spéci-

fiquement paulinienne. De même, il remplace le thème de la « manifestation » eschatologique de notre salut, si fortement marqué en I Petr., I, 3-5 et en I Joa., III, 1-2, par celui de « l'apparition » actuelle de la bonté de Dieu pour les hommes (III, 4). Malgré ces transformations, la parenté des thèmes est évidente. Or, l'auteur de l'Épître à Tite se réfère explicitement à une « parole » connue de ses lecteurs (III, 8); ceci confirme qu'il réutilise un texte parallèle à celui de I Petr., I, 3-5.

Le parallélisme entre les deux épîtres peut se schématiser ainsi :

	Tit.	I Petr.
1. Devoirs particuliers :		
a) des Anciens	I, 5-9	V, 1-4
b) des femmes mariées	II, 4-6	III, 1-6
c) des serviteurs	II, 9-10	II, 18-25
d) envers les pouvoirs publics	III, 1-3	II, 13-17
2. Le changement de vie des chrétiens	II, 11-14	I, 13-II,10
3. La nouvelle naissance en vue des biens eschatologiques	III, 4-7	I, 3-5

Presque toute l'Épître à Tite pourrait donc se subdiviser selon les trois grandes divisions que nous avons reconnues dans l'Épître de Pierre; mais, tandis que I Petr. présentait la vie chrétienne en allant du général au particulier, Tite suit un ordre inverse : devoirs particuliers des chrétiens, puis nécessité de la conversion morale, enfin destinée surnaturelle et eschatologique des chrétiens. Cette inversion des thèmes par rapport à I Petr. affecte également l'ordre des monitions particulières : Anciens, femmes mariées, serviteurs, devoirs envers les pouvoirs publics. Tout se passe comme si l'auteur de Tite suivait le même schéma que l'auteur de I Petr., mais l'utilisait en commençant par la fin!

4° *I Petr. et Rom.* — *a)* Au chap. VI de l'Épître aux Romains, Paul traite explicitement du baptême, qui nous unit à la mort et à la résurrection du Christ (VI, 1 sq.). Cette union a pour conséquence un changement de vie radical : le « vieil homme » est crucifié, et donc mort (VI, 6). C'est le thème de I Petr., I, 14-15. Paul va le développer ensuite dans une perspective assez particulière : notre changement de vie est possible parce que nous avons été délivrés de l'esclavage du péché (VI, 18, 22) et que nous pouvons donc maintenant servir Dieu et la justice (VI, 22). L'idée de « délivrance » correspond à celle de « rachat » exprimée en I Petr., I, 18 (cf. Tit., II, 14). Mais la *Ia Petri* ne parle pas d'une « servitude » de l'homme pécheur à l'égard de puissances mauvaises; Paul, en personnifiant le péché qui nous tient esclave et en l'opposant à Dieu, prépare le thème de I Joa., III, 8-10 (parallèle, on l'a vu, à I Petr., I, 13-25), où il s'agit aussi d'une opposition entre deux personnes qui sont au principe de notre agir moral, soit bon soit mauvais : Dieu et le Diable. Comme Paul, I Joa. joue aussi sur l'opposition péché/justice, ce qui accentue la parenté entre les deux textes. Notons encore que le thème du « service » de Dieu (Rom., VI, 22) évoque celui du culte spirituel (I Petr., II, 5). Au chap. VII, Paul montre l'homme se débattant contre l'emprise du péché, qui lui impose sa loi; mais il termine par un cri de victoire (VII, 24), parce que l'Esprit l'a délivré de la loi du péché (VIII, 1-3). Si le chrétien peut vivre selon la loi divine, c'est parce qu'il possède en lui un principe de vie qui le fait participer à la puissance même de Dieu. On rejoint ici encore le thème de I Petr., I, 22-23 et I Joa., III, 9, avec cette différence que Paul parle d'Esprit là où Pierre et Jean parlaient de Parole (cf. la même transposition en Tit., III, 5). On ne peut encore parler ici, évidemment, d'influence littéraire. On doit seulement constater que plusieurs thèmes de I Petr., I, 13 - II, 10 (changement de vie morale, délivrance, présence dans le chrétien d'un principe de vie qui lui permet d'observer la loi divine) se lisent en Rom., VI - VIII, 3 où Paul développe sa théologie du baptême.

b) Les contacts littéraires deviennent plus étroits entre Rom., VIII, 14-25 et I Petr., I, 3-9. L'idée principale du texte de Pierre est que Dieu nous a « ré-engendrés » (I, 3); cette idée forme aussi le centre du développement paulinien, où l'expression « fils de Dieu » se lit en VIII, 14, 19, celle de « enfants de Dieu » en VIII, 16, 17, 21 (cf. I Joa., III, 2, 10), et celle de « filiation » en VIII, 15. Dans I Petr., I, 4, nous sommes ré-engendrés « en vue d'un *héritage* incorruptible »; dans Rom., VIII, 17, « si nous sommes enfants, nous sommes aussi *héritiers*, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ. » Dans I Petr., I, 5, cet héritage, ou ce salut, est encore caché, puisqu'il « *doit être révélé* au dernier *temps* »; de même en Rom., I, 18, les souffrances du « temps » présent ne sont rien en comparaison de la gloire qui « doit être révélée pour nous ». Mais si le bien eschatologique n'est pas encore possédé, il n'est que « espérance » (I Petr., I, 3; Rom., VIII, 24 : dans les deux textes, le mot est pris au sens objectif), tout en nous assurant le « salut » (I Petr., I, 5; Rom., VIII, 24). Enfin, I Petr., I, 6-7 et Rom., VIII, 17c-18 mettent une opposition entre les tristesses du temps présent et la gloire eschatologique qui nous attend. Sans doute, le vocabulaire est ici différent; mais en I, 11, la *Ia Petri* fait appel à l'exemple du Christ, dont l'Esprit avait prophétisé à l'avance les « souffrances » (παθήματα) et les « gloires » (δόξας) qui les suivraient; ce sont les expressions de Rom., VIII, 18 (cf. I Petr., IV, 13). C'est donc le même thème, dans sa réalité complexe, qui est traité, de façon plus concise en I Petr., I, 3-11, de façon plus prolixe en Rom., VIII, 16-24.

c) Les chap. IX-XI des Romains semblent former une longue parenthèse concernant le rejet d'Israël comme peuple de Dieu au profit des païens, avant la section parénétique des chap. XII-XIII, qui constituerait la suite logique des chap. VI-VIII. On serait même tenté de les considérer comme une insertion plus tardive dans l'Épître, au même titre que le chap. XVI, par exemple. Il est à remarquer cependant que la deuxième partie de la *Ia Petri* (I, 13 - II, 10) se termine par un diptyque tissé de réminiscences bibliques : à l'échec des Juifs qui ont refusé de croire (II, 6-8) est opposé l'appel des païens au salut pour former le nouveau peuple de Dieu (II, 9-10). Existe-t-il des contacts littéraires entre ces développements parallèles des deux épîtres? Partons d'un fait précis, qui a déjà fait l'objet d'études minutieuses. I Petr., II, 6-8 est composé de trois citations successives : Is., XXVIII, 16; Ps., CXVIII, 22; Is., VIII, 14, dont la première et la dernière se lisent aussi en Rom., IX, 33. On notera par ailleurs que Os., I, 9 - II, 1, complété par Os., I, 6, est cité en Rom., IX, 25 et utilisé également, de façon assez large, en I Petr., II, 10; dans les deux cas, le texte est appliqué aux païens qui ont été « appelés » par Dieu au salut. Ainsi, dans I Petr. comme dans Rom., l'opposition entre le rejet des Juifs et l'appel des païens est fondée d'une part sur les deux textes d'Isaïe, d'autre part sur celui d'Osée. Or, la forme littéraire des deux citations d'Isaïe est presque identique en I Petr. et en Rom., tandis qu'elle offre d'importantes divergences par rapport au texte de la Septante et ne ressemble à aucun texte connu. Il existe ici certainement un contact littéraire entre les deux épîtres. Certains ont admis comme une vérité a priori que I Petr. dépendait de Paul. D'autres ont pensé à une dépendance com-

mune par rapport à un recueil de *Testimonia* concernant le rejet des Juifs et l'appel des païens. Selwyn admettrait plutôt l'existence d'une hymne liturgique, composée de deux strophes, qui aurait été reprise avec de légères modifications en I Petr., I, 6-10 et que Paul aurait utilisée de façon beaucoup plus large.

Avant de répondre, considérons encore Rom., XI, 28-32 qui se réfère, mais de façon implicite cette fois, au texte d'Osée cité tout à l'heure. « Car les dons et *l'appel* de Dieu sont sans repentance. De même que vous, *jadis, vous avez désobéi* à Dieu, *mais maintenant vous avez obtenu miséricorde*, eux de même, *maintenant*, ont désobéi grâce à la miséricorde exercée envers vous, afin qu'eux aussi *ils obtiennent maintenant miséricorde* ». Nous sommes assez loin du texte d'Osée (cité beaucoup plus fidèlement en Rom., IX, 25), mais très proche au contraire de I Petr., II, 8, 10 : « Eux qui heurtent [la pierre] en *désobéissant* à la parole... Mais vous... [vous êtes] un peuple acquis pour redire les hauts faits de Celui qui vous a *appelés* des ténèbres à son admirable lumière. Vous qui, *jadis*, [n'étiez] pas un peuple, *mais maintenant* [êtes] le peuple de Dieu, qui n'aviez pas obtenu miséricorde, *mais maintenant avez obtenu miséricorde.* » Les contacts littéraires sont évidents; or, ici, ils ne portent pas seulement sur la forme littéraire du texte d'Osée, mais encore et surtout sur les additions au texte d'Osée : le thème de la « désobéissance », l'opposition entre « jadis » et « maintenant » (ποτέ... νῦν δέ). Ceci exclut l'hypothèse d'un recueil de *Testimonia* dont dépendraient les deux auteurs. Par ailleurs, il semble bien improbable que le texte de I Petr., si bien rythmé et si savamment structuré, ait été composé à partir d'emprunts faits, d'une part à Rom., IX, 33, d'autre part à Rom., XI, 28-32. L'hypothèse de Selwyn serait plus vraisemblable, mais en définitive, le problème ne peut être résolu qu'en envisageant la totalité des affinités littéraires entre les deux épîtres.

d) Aussitôt après avoir traité du rejet des Juifs et de l'appel des païens, Paul commence la partie parénétique de sa lettre : « Je vous exhorte, frères,... *à présenter* vos corps en *sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu*, votre culte *spirituel* » (XII, 1). C'est le thème traité en I Petr., II, 5, juste avant le passage où il est question du rejet des Juifs et de l'appel des païens : «... et vous, comme des pierres *vivantes*, édifiez-vous en temple spirituel, en vue d'un sacerdoce *saint, pour offrir* des *sacrifices spirituels, bien acceptés de Dieu.* » Ici encore, le parallélisme des idées est évident, même si le vocabulaire est en partie différent. On notera que, pour qualifier le culte de « spirituel », Paul emploie l'adjectif λογικός; dans toute la Bible, cet adjectif ne se lit qu'ici et en I Petr., II, 2, à propos du lait qui symbolise la parole (λόγος) de Dieu; il correspond alors au λόγος de Jac., I, 21 (cf. *supra*, col. 1419-20).

Paul poursuit ainsi l'introduction à la section parénétique de son Épître : « Et ne *vous modelez pas* sur ce monde-ci, mais transformez-vous par le renouvellement de votre esprit, afin de discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui [est] bon et agréable [à Dieu] et parfait » (XII, 2). C'est le thème du changement de vie qu'implique la condition chrétienne, traité déjà en VI, 4 sq., et qui correspond à I Petr., I, 13-16 (cf. Tit., II, 12-14). Il est remarquable que I Petr., I, 14 et Rom., XII, 2 utilisent le même verbe : « Ne vous modelez pas... » (μὴ συσχηματίζεσθε), verbe très rare et qui ne se lit pas ailleurs dans toute la Bible grecque. De plus, dans I Petr. comme dans Rom., le changement de vie a pour principe une rectification du jugement intellectuel (« ayant ceint les reins de votre intelligence » — « par le renouvellement de votre esprit »). Enfin, en demandant aux chrétiens de « discerner quelle est la volonté de Dieu », Paul admet implicitement que c'est pour lui obéir, thème de l'obéissance qui se lit également en I Petr., I, 14 : « Comme des enfants d'obéissance... » (cf. I Petr., IV, 2).

Ainsi, Rom., XII, 1-2 correspond exactement, d'une part à I Petr., II, 5, d'autre part à I Petr., I, 13-15. Si le vocabulaire est en partie différent, on a noté cependant deux mots communs à I Petr. et à Rom., qui ne se lisent jamais ailleurs dans toute la Bible grecque : l'adjectif λογικός et le verbe συσχηματίζεσθαι. Il existe donc un contact littéraire précis entre les deux textes, comme pour les deux citations d'Isaïe en Rom., IX, 33 et I Petr., II, 6-8.

e) Après l'introduction, Paul développe la section parénétique en parlant d'abord des devoirs de ceux qui ont reçu des charismes pour l'édification de l'Église (XII, 3-8), puis en énumérant les vertus principales des chrétiens, qui doivent favoriser la bonne entente entre tous (XII, 9-21). L'équivalent de ces monitions se retrouve en I Petr., IV, 7-11 et III, 8-9. Paul commence ses monitions en jouant sur le verbe φρονεῖν, « être sensé », et ses composés ὑπερφρονεῖν et σωφρονεῖν, jeu de mots qu'il est presque impossible de rendre en français. Le dernier de ces verbes se lit également en I Petr., IV, 7 : « *Restez sensés* et sobres... » Il signifie proprement : « restez sain d'esprit ». Dans I Petr., les deux verbes se complètent, car le manque de sobriété dans la boisson entraîne inévitablement le manque de contrôle de soi-même. De même, c'est dans I Petr. seulement que l'on peut comprendre l'emploi de ce verbe. Cette monition s'adresse avant tout à ceux qui ont reçu des charismes pour l'édification de l'Église; I Petr. les appelle les « intendants » du charisme multiforme de Dieu (IV, 10). C'est une allusion évidente à la parabole de l'intendant racontée en Luc., XII, 42-46; le Christ y oppose l'intendant fidèle, qui reste sensé (φρόνιμος; XII, 42), et qui s'occupe fidèlement de la distribution des biens de son maître, à l'intendant qui s'enivre et perd le contrôle de soi-même, refusant alors de donner à chacun son dû (XII, 45). De même, en I Petr., IV, 7, 10 : les « intendants » des charismes de Dieu doivent rester « sensés et sobres », afin de distribuer aux autres les biens dont ils ont la charge. Par sa référence plus explicite à Luc., XII, 42-46, I Petr. semble donc ici plus primitif que Rom., XII, 3. Les charismes dont il est question sont au nombre de quatre chez Paul : prophétie, diaconie, enseignement et paraclèse (XII, 6*b*-8*a*), au nombre de deux seulement chez I Petr. : ministère de la parole (qui peut correspondre soit à la prophétie, soit plutôt à l'enseignement) et diaconie. On notera également le couple « charisme/grâce » (χάρισμα/χάρις) en I Petr., IV, 10 comme en Rom., XII, 6*a*.

Après les monitions adressées à ceux qui ont reçu des charismes, Paul recommande la *charité* fraternelle (XII, 9*a*), puis il énumère une série de devoirs (un datif circonstantiel construit sur un adjectif ou un participe) et termine cette énumération par ce dernier conseil : « avides de donner l'*hospitalité* » (XII, 13). Charité et hospitalité, ce sont les deux vertus qui, en I Petr., IV, 8-9, précèdent les monitions concernant ceux qui ont reçu les charismes. La suite du texte de Paul (XII, 14-17) est en étroit parallélisme avec I Petr., III, 8-9 : « *Bénissez* ceux qui vous persécutent... *Ayez les mêmes goûts* (τὸ αὐτό... φρονοῦντες) les uns envers les autres. *Ne goûtez pas* (μὴ... φρονοῦντες) les honneurs, mais soyez attirés par ce qui est humble (τοῖς ταπεινοῖς)... *Ne rendez à personne mal pour mal.* » Et dans I Petr. : « Enfin,

[soyez] tous *de même goût* (ὁμόφρονες), compatissants, fraternels, miséricordieux, *goûtant l'humilité* (ταπεινόφρονες), *ne rendant pas mal pour mal* ou injure pour injure, mais au contraire *bénissant...* » Le contact littéraire est évident.

f) En Rom., XIII, 1-7, Paul demande aux chrétiens la soumission aux pouvoirs publics; ce thème est également traité en I Petr., II, 13-17, qui insiste lui aussi sur l'idée de « soumission » (cf. Tit., III, 1). On notera le même emploi du verbe « avoir autorité » (ὑπερέχω) pour caractériser le pouvoir établi (Rom., XIII, 1; I Petr., II, 13; cf. I Tim., II, 2), et la même fonction reconnue aux magistrats : distribuer la louange (ἔπαινος) à ceux qui font le bien et la punition (ἔκδικος/ἐκδίκησις) à ceux qui font le mal (Rom., XIII, 3-4; I Petr., II, 14). Enfin, dans les deux épîtres, la soumission aux magistrats est fondée sur la crainte de Dieu (Rom., XIII, 2, 4*b*; I Petr., II, 17).

g) En Rom., XIII, 8-14, Paul traite à nouveau de l'amour fraternel, puis il termine son développement parénétique en rappelant que le jour a succédé à la nuit, et qu'il faut donc « déposer » (ἀποθώμεθα) les œuvres de ténèbres pour revêtir les armes de lumière. On rejoint les thèmes de I Petr., I, 13 - II, 10 : le changement de vie des chrétiens (I, 14-15), l'amour fraternel (I, 23), la nécessité de « déposer » tout mal (II, 1), parce que Dieu nous a appelés des ténèbres à la lumière (II, 9).

Si l'on fait abstraction de Rom., VI - VIII, 3, où les rapprochements avec I Petr., I, 13 - II, 10 étaient assez peu caractéristiques, on peut schématiser ainsi le parallélisme entre les deux épîtres :

	Rom.	I Petr.
1. Naissance divine et gloire eschatologique	VIII, 14-24	I, 1-12
2. Conversion et vie nouvelle :		
a) rejet des Juifs et appel des païens	IX-XI	II, 6-10
b) le culte spirituel	XII, 1	II, 5
c) la conversion morale	XII, 2	I, 13-15
3. Devoirs des chrétiens :		
a) fidélité aux charismes	XII, 3-8	IV, 10-11
b) charité et hospitalité	XII, 9, 13	IV, 8-9
c) humilité et oubli du mal	XII, 14-17	III, 8-9
d) devoirs envers les pouvoirs civils	XIII, 1-7	II, 13-17
e) enfants de lumière et conversion	XIII, 8-14	I, 13-II, 9

A première vue, l'ordre et l'enchaînement des diverses sections semble être fort différent dans la *Ia Petri* et dans *Rom.;* il existe cependant une double harmonie assez remarquable. D'une part, les trois grandes parties que nous avons reconnues dans la *Ia Petri*, allant du général au particulier, se retrouvant dans *Rom.*, et selon le même ordre : Naissance divine et gloire eschatologique, Conversion et vie nouvelle, Devoirs particuliers des chrétiens (on a vu que Tite, au contraire, reproduisait ces trois grandes parties en sens inverse). D'autre part, à l'intérieur des deuxième et troisième parties (la première n'étant pas subdivisée), les diverses sections de la *Ia Petri* se retrouvent en ordre inverse dans Rom.! Le désordre n'est donc qu'apparent. Le contact littéraire entre les deux épîtres déborde ainsi le cadre des sections particulières et s'étend à l'ordonnance même de l'une et l'autre épître. Pour rendre compte de cette concordance, il ne suffit pas de faire appel à des recueils de *Testimonia*, ni même à une catéchèse orale commune : il doit exister un document, dont nous aurons à préciser la nature, réutilisé de façon plus ou moins libre, et par l'auteur de la *Ia Petri*, et par Paul dans l'Épître aux Romains.

5° *I Petr. et Col.* — Après avoir mentionné le baptême (Col., II, 11-12), qu'il considère, ainsi qu'en Rom., VI, 3-4, comme une union à la mort et à la résurrection du Christ, Paul tire les conséquences qui en découlent pour la vie chrétienne : « [Dieu] vous a vivifiés... » (II, 13); « Si vous êtes morts avec le Christ... » (II, 20); « Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ... » (III, 1); « Vous êtes morts, en effet... » (III, 3); « Mortifiez donc vos membres... » (III, 5). Dans cette perspective du baptême, les idées vont se succéder selon les trois grandes parties de la *Ia Petri :* la vocation surnaturelle du chrétien, le changement de vie qu'elle implique, les devoirs particuliers des chrétiens.

a) Col., III, 1-4 répond à I Petr., I, 3-5. Il n'y est pas question explicitement, il est vrai, de nouvelle naissance; celle-ci est toutefois impliquée dans la conception paulinienne du baptême : mort avec le Christ, le chrétien a reçu, en ressuscitant avec lui, une vie nouvelle (II, 13; III, 3), ce qui veut dire que Dieu l'a fait renaître, l'a ré-engendré. Or, comme en I Petr., I, 3-5, Paul insiste sur la finalité eschatologique de cette vie nouvelle reçue au baptême : « Vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ, en Dieu; lorsque le Christ sera manifesté, [lui qui est] votre vie, alors vous aussi vous serez manifestés en gloire. » C'est exactement le thème de I Petr., I, 3-5 : « Dieu nous a ré-engendrés... en vue d'un héritage gardé dans les cieux (et donc caché en Dieu, cf. Col., I, 5)... en vue d'un salut prêt à se manifester. » Il faut compléter ces remarques en notant également les affinités de Col., III, 3-4 avec le passage parallèle de I Joa., III, 2. Tandis que I Petr., I, 5 parle de « révélation », Col., III, 4 et I Joa., III, 2 parlent de « manifestation ». D'autre part, I Joa. et Col. établissent un synchronisme entre « manifestation » du Christ et « manifestation » du chrétien : « Maintenant, nous sommes enfants de Dieu, mais il n'a pas encore été manifesté ce que nous serons; nous savons que, lorsqu'Il sera manifesté, nous lui serons semblables... » (I Joa., III, 2) — « Lorsque le Christ sera manifesté... alors vous aussi vous serez manifestés avec lui en gloire » (Col., III, 4). C'est donc bien le même thème, dans sa complexité, qui se développe en Col., III, 1-4, en I Petr., I, 3-5 et en I Joa., III, 1-2.

b) La deuxième partie de la *Ia Petri* (I, 13 - II, 10) insiste sur le changement de vie morale exigé du chrétien; c'est aussi le thème fondamental de Col., III, 5-17. L'aspect négatif de cette conversion y est exprimé en trois vagues successives : « Mortifiez vos membres... » (III, 5); « Mais maintenant, déposez tout... (III, 8); « Ayant dépouillé le vieil homme... » (III, 9). L'aspect positif y est exprimé à deux reprises : « Ayant revêtu l'homme nouveau... » (III, 10); « Revêtez donc... » (III, 12). Le chrétien doit abandonner tous les vices qui sont caractéristiques du monde païen (III, 5), « dans lesquels vous aussi, vous marchiez jadis, lorsque vous viviez en eux » (III, 7). Cette allusion à la vie païenne des chrétiens avant leur entrée dans le christianisme répond à I Petr., I, 14 : « Ne vous modelez pas sur vos passions de jadis, quand [vous viviez] dans l'ignorance [du vrai Dieu] ». De même, les expressions « Mais maintenant, *déposez* vous aussi *toutes* [ces choses] : colère, fureur, *mal*, blasphème... », de Col., III, 8, répondent à celles de I Petr., II, 1 : « Ayant donc *déposé tout mal*... » (cf. Jac., I, 21). On notera aussi l'opposition « jadis... mais maintenant » (ποτέ... νῦν δέ), de Col., III, 7*b*-8, qui se lit en I Petr., II, 10 (cf. Rom., XI, 30). Quant à l'aspect positif de la conversion, il est exprimé en Col., III, 10 sous cette forme : « ayant revêtu [l'homme] nouveau qui se renouvelle... à

l'image de Celui qui l'a créé »; c'est le thème de l'imitation divine, exprimé en I Petr., I, 15 : « A l'exemple du Saint qui vous a appelés... » (cf. I Joa., III, 3, 7). Si les païens se complaisent en toute sorte de vices, les chrétiens, eux, mettent au-dessus de tout l'amour fraternel (Col., III, 14), que I Petr., I, 22-23 donne aussi comme l'obligation qui découle de notre nouvelle naissance. Après cette mention de l'amour fraternel, Paul fait allusion à la présence en nous de la Parole du Christ, qui nous fait chanter à Dieu des hymnes et des cantiques spirituels en nos cœurs (Col., III, 16). Ceci pourrait rappeler les thèmes de I Petr., I, 23 (régénération par la parole de Dieu) et II, 5 (le culte spirituel).

c) Après avoir traité de la conversion en général, Paul va ensuite déterminer d'une façon plus particulière quels sont les devoirs des divers membres de la communauté : soumission des femmes à leurs maris, devoirs des maris envers leurs femmes, devoirs des enfants envers leurs parents et des pères envers leurs enfants, obéissance que les serviteurs doivent à leurs maîtres et devoirs des maîtres envers leurs serviteurs (Col., III, 18 - IV, 1). Ce sont les thèmes traités dans la troisième partie de la *Ia Petri* (II, 18 - III, 7).

Nous obtenons donc ce parallélisme entre Col. et I Petr. :

	Col.	I Petr.
1. Vie nouvelle et eschatologie	III, 1-4	I, 3-5
2. Conversion : renoncement à la vie païenne et imitation de Dieu	III, 5-17	I, 13-16
3. Devoirs particuliers des chrétiens	III, 18-IV, 1	II, 18-III, 7

En étudiant les rapports entre l'Épître aux Romains et la *Ia Petri*, nous avons vu que le parallélisme entre les deux épîtres était surtout sensible dans la section de Rom. qui va de VIII, 14 à XIII, 14, mais que déjà en Rom., VI-VIII, 3 Paul faisait écho à des thèmes parallèles. Il semble qu'il en soit de même dans l'Épître aux Colossiens. Beaucoup d'auteurs estiment qu'en Col., I, 15-20, Paul cite une hymne christologique. Remarquons alors les versets qui encadrent cette citation. Col., I, 12-13 est à rapprocher de I Petr., II, 9, avec le thème des chrétiens que Dieu a fait passer des ténèbres à la lumière. Col., I, 21-22*a* est à rapprocher de I Petr., II, 10, avec l'opposition entre la situation des chrétiens *avant* (ποτέ) et *après* (νῦν δέ) leur conversion; avant, les Colossiens étaient « étrangers » (par rapport à Dieu), ce qui répond au thème de I Petr., II, 10 : « ...qui, jadis, n'étiez pas peuple [de Dieu]. » Enfin Col., I, 22*b* répond à I Petr., II, 5, avec l'idée cultuelle impliquée par les expressions : « ...vous *offrir* (παραστῆσαι) saints... devant Dieu » (cf. Rom., XII, 1, pour le verbe et l'ordre des idées). Paul aurait donc inséré une hymne christologique (Col., I, 15-20) dans un développement parallèle à celui de I Petr., II, 5-10 (Col., I, 12-13; I, 21-22).

Résumons les conclusions de ces pages. En comparant la *Ia Petri* à d'autres lettres du N. T. : Jac., I Joa., Tit., Rom., Col., nous avons retrouvé dans tous ces écrits, de façon plus ou moins complète, les mêmes thèmes se succédant dans le même ordre. D'une façon plus précise, les contacts existants entre I Petr. et Rom. sont si étroits qu'un simple recours à la tradition orale serait incapable d'en rendre compte. Il faut donc admettre l'existence d'un schéma général, qui a pu revêtir des formes variées selon les lieux, donnant les grandes lignes de la morale chrétienne : la vocation du chrétien à la vie eschatologique, le changement de vie que cette vocation implique pour lui, les détails de cette vie nouvelle selon les divers états dans lesquels il se trouve. L'existence d'un tel schéma est-elle concevable?

III. Influence d'une liturgie baptismale. — Quelle est l'origine et la nature de ce schéma commun que l'on retrouve sous-jacent aux développements de I Petr., de Rom., Col., Tit., I Joa. et Jac.? On songe spontanément à des textes d'origine liturgique, et plus spécialement à une liturgie baptismale. N'était-ce pas au moment du baptême qu'il convenait de mettre devant les yeux des néophytes les fondements même de la vie chrétienne? D'ailleurs, Rom., VIII-XIII tire les conséquences de la théologie du baptême exposée en VI, 1 sq.; de même, Col., III, 1 - IV, 1 se greffe sur le thème du baptême de Col., II, 12; Tit., III, 5 mentionne également le baptême sous l'expression : « bain de régénération et de renouvellement de l'Esprit-Saint »; enfin, le thème de notre régénération par Dieu, clairement lié au baptême en Tit., III, 5; Joa., III, 5 et dans toute la tradition chrétienne primitive, forme le centre des développements de I Petr., I, 3-5; I, 13 - II, 10; I Joa., III, 1-10 et Jac., I, 17-21. Il faut donc examiner de façon plus précise dans quelle mesure les textes parallèles analysés dans la section précédente, et spécialement celui de la *Ia Petri*, reflètent, soit une catéchèse baptismale, soit même une liturgie baptismale. Pour cette étude, il sera commode de prendre un point de comparaison précis; nous utiliserons la liturgie baptismale telle qu'elle apparaît dans les cinq *Catéchèses mystagogiques* de Cyrille de Jérusalem (*P. G.*, XXXIII) et surtout dans la *Tradition Apostolique* de S. Hippolyte (éd. Dom Bernard Botte, Münster, 1963).

1° *I Petr., I, 13 - II, 10. — a) Le baptême, nouvel Exode.* — Dans sa première *Catéchèse mystagogique* (§ 2-3), Cyrille de Jérusalem développe une typologie de l'Exode en référence au baptême chrétien; cette typologie était déjà connue de S. Paul (cf. I Cor., V, 7 et surtout X, 1-5) et fut universellement adoptée aux premiers siècles de l'Église (cf. J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, 152-76). Elle apparaît durant tout le développement de la *Ia Petri* concernant le changement de vie du chrétien (I, 13 - II, 10). Toute cette section est dominée par une opposition, un « avant » et un « après » : avant l'appel de Dieu, les chrétiens vivaient dans l'ignorance du vrai Dieu et suivaient leurs passions; maintenant, ils vivent comme des saints (I, 14-16). Rachetés de la vaine conduite héritée de leurs pères (I, 18), ils ont purifié leur âme et se sont voués à l'amour fraternel (I, 22). Ils ont abandonné tout mal et leur vie est maintenant un sacrifice spirituel agréable à Dieu (II, 1-5). En les appelant, Dieu les a fait passer des ténèbres à la lumière (II, 9); jadis, ils n'étaient pas le peuple de Dieu; ils le sont maintenant (II, 10). C'est donc l'appel de Dieu (I, 15 et II, 9, par mode d'inclusion) qui les a fait passer d'un monde mauvais, adonné au mal (le monde païen), dans un monde soumis à la Loi divine et voué à la sainteté. De nombreux indices permettent de penser que l'auteur de la *Ia Petri* conçoit ce passage d'un monde à un autre comme un nouvel Exode.

α. Les chrétiens ont pu passer d'un monde à un autre parce qu'ils ont été « rachetés », non avec de l'argent, mais par le sang d'un Agneau sans tare et sans tache, le Christ (I, 18-19). Le thème du « rachat » provient d'Is., LII, 3, mais la figure de l'Agneau « sans tare » est reprise de Ex., XII, 5 : de même que les Hébreux avaient pu quitter jadis l'Égypte grâce au sang de l'Agneau pascal, ainsi les chrétiens ont pu quitter le monde du paganisme

grâce au sang du Christ, le nouvel Agneau pascal (cf. I Cor., v, 7). C'est à ce thème de l'Agneau que se rattache aussi très probablement la monition de I Petr., I, 13 : « Ayant ceint les reins de votre intelligence, restant sobres... » Cet appel à se tenir prêt et à rester sobres fait évidemment écho aux deux paraboles du Christ racontées en Luc., XII, 35-38 et XII, 42-46. Mais partout ailleurs dans le N. T. l'allusion à ces deux paraboles se fait au moyen de la double monition : « veillez, soyez sobres ». Pourquoi l'auteur de la *Ia Petri* préfère-t-il l'image de « ceindre ses reins », sinon parce qu'il pense aussi à Ex., XII, 11, où il est prescrit de manger l'Agneau pascal « les reins ceints »?

β. Ayant échappé aux ténèbres, les chrétiens forment maintenant « un sacerdoce royal, une nation sainte » (II, 9); ces expressions proviennent de Ex., XIX, 6, où Dieu promet la conclusion de l'Alliance ancienne et la constitution d'Israël en peuple de Dieu. Ils forment « une race élue... un peuple acquis pour raconter les hauts faits de Celui qui les a appelés... » (II, 9); c'est une citation de Is., XLIII, 20-21, derniers versets d'une section qui retrace l'épopée de l'Exode. L'intention de ces deux citations est claire : les chrétiens forment le nouveau peuple de Dieu, lié à Dieu par une Alliance nouvelle analogue à celle que Dieu avait conclue lors de l'Exode, au Sinaï.

γ. D'après Ex., XIX, 5, 8; XXIV, 3, 7, la clause essentielle de la conclusion de l'Alliance est que Dieu manifeste sa volonté par le don de la Loi, tandis que le peuple promet obéissance à cette Loi. Ces deux éléments forment aussi l'ossature des rapports entre Dieu et son peuple dans la *Ia Petri*. L'aspect positif de la conversion y est présenté comme une imitation de Dieu (I, 15), selon le principe exprimé en Lev., XIX, 2, au début de la Loi de sainteté : « Vous serez saints parce que je suis saint » (cf. Lev., XI, 44). Même le commandement de l'amour fraternel, rappelé en I Petr., I, 22, était déjà donné dans la Loi de sainteté (Lev., XIX, 18). La « sainteté » exigée du chrétien est donc en relation directe avec l'observance de la Loi mosaïque, selon l'expression qu'elle a trouvée en Lev., XIX, 2 sq. Par ailleurs, les chrétiens sont appelés à la sainteté en tant que « enfants d'obéissance » (I, 14). Cette expression recouvre un sémitisme, que l'on pourrait traduire : « gens voués à l'obéissance ». L'obéissance est donc la caractéristique essentielle du chrétien. Il s'agit ici évidemment de l'obéissance à la Loi divine (cf. I, 22). On a vu qu'en I, 2 le thème de l'obéissance, joint à celui de l'aspersion du sang de Jésus-Christ, dérivait directement de Ex., XXIV, 7; tout permet de penser qu'il en va de même en I, 14, 22 : le peuple de Dieu est un peuple voué à l'obéissance, ici, obéissance à la Loi de sainteté (I, 14-16) qui trouve son expression parfaite dans le commandement de l'amour fraternel (I, 22).

δ. Dans le Lévitique, la Loi de sainteté est précédée de cette monition de Dieu : « Je suis Yahweh votre Dieu. Vous n'agirez pas comme on fait au pays d'Égypte où vous avez habité; vous n'agirez pas comme on fait au pays de Canaan où moi je vous mène. Vous ne suivrez pas leurs lois, ce sont mes coutumes que vous appliquerez et mes lois que vous garderez » (Lev., XVIII, 2-4). La sainteté implique « séparation » d'avec les autres. On rapprochera de cette monition le texte de I Petr., I, 14 qui précède précisément la Loi de sainteté : « Ne vous modelez pas sur vos passions de jadis, au temps de votre ignorance ». L'Égypte était le symbole du monde païen; de même que les Hébreux, après leur Exode, ont dû abandonner le genre de vie morale qu'ils y menaient en accord avec les coutumes des Égyptiens, de même le chrétien après son baptême doit abandonner le genre de vie qu'il menait, alors qu'il suivait les coutumes du paganisme.

ε. D'après Ex., IV, 22-23 (cf. VII, 16), Moïse va trouver Pharaon et lui dit de la part de Dieu : « Mon fils premier-né, c'est Israël; ... laisse aller mon fils afin qu'il me rende un culte. » Israël, le premier-né de Dieu, doit se rendre au désert pour rendre un culte à Yahweh. On rapprochera de ce thème I Petr., I, 22 - II, 5 : les chrétiens ont été ré-engendrés par Dieu, ils sont donc « fils de Dieu », et c'est après le baptême (symbolisé par le passage de la mer Rouge, cf. I Cor., X, 3) qu'ils peuvent offrir à Dieu un culte spirituel (II, 5).

ζ. Toute cette section, on l'a noté, est encadrée par le thème de « l'appel » divin (I, 15; II, 9); c'est grâce à cet appel que les chrétiens ont pu passer « des ténèbres à la lumière », du monde opposé à Dieu au monde soumis à la loi divine. C'est également en vertu de l'appel divin que les Hébreux ont pu quitter l'Égypte et entrer dans la Terre promise : « D'Égypte, j'ai appelé mon fils... » (Os., XI, 1); qu'ils ont été « rachetés » par Dieu (Is., XLIII, 1).

η. Étant donné une typologie de l'Exode aussi élaborée, deux autres détails du texte de I Petr. font probablement allusion à l'Exode. Nous lisons en II, 2 : « Comme des petits enfants nouvellement nés, désirez le lait... » On sait que, dans la Bible, la Terre promise est la terre « où coulent le lait et le miel »; ce lait, que l'on doit désirer après le baptême (préfiguré par le passage de la mer Rouge), ne serait-il pas celui de la Terre promise? De même, en II, 4, le Christ est appelé « pierre vivante »; l'auteur de la *Ia Petri* ne ferait-il pas allusion au rocher frappé par Moïse et qui laissa couler des fleuves d'eau? (Ex., XVII, 6; Num., XX, 7-11). On rejoindrait alors la typologie de l'Exode donnée par Paul en I Cor., X, 1-4, où il est dit aussi que « la pierre, c'était le Christ ».

θ. Lorsqu'il développe la typologie de l'Exode en référence au baptême chrétien, Cyrille de Jérusalem, en accord avec la tradition commune de l'Église, voit dans le Pharaon d'Égypte la figure du Démon : de même que le Pharaon tenait captif les Hébreux en Égypte et leur imposait des « travaux », ainsi le Démon tenait les hommes en servitude avant qu'ils ne reçoivent le baptême, et les entraînait au péché. Ce point de la typologie de l'Exode n'apparaît pas dans I Petr., I, 13 - II, 10; en revanche, il y est fait allusion dans le passage parallèle de I Joa., III, 8, 10 : « Celui qui commet le péché est du Diable, parce que le Diable pèche dès l'origine; le Christ est apparu pour détruire les œuvres du Diable... A ceci on peut reconnaître les enfants de Dieu et les enfants du Diable. » Les « œuvres du Diable », ce sont les péchés commis par les hommes sous l'influence du Diable. Le monde entier (au sens péjoratif) gît au pouvoir du Diable (I Joa., V, 19), qui impose ainsi aux hommes de pécher. Mais le Christ les a délivrés de cette emprise, si bien qu'ils ont maintenant une force en eux qui leur permet d'éviter le péché (III, 9; cf. II, 14). En ce sens, le Christ a bien « détruit les œuvres du Diable » (III, 8). On notera aussi Rom., VI, 15-23 (influencé, on l'a vu, par ces mêmes thèmes); d'après ce passage, les hommes avant leur baptême étaient captifs du Péché; ce Péché personnifié, qui impose sa loi aux hommes et leur fait commettre les manquements à la Loi divine, ne serait-il pas le remplaçant du Diable dans la théologie paulinienne du baptême? Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il est curieux de constater que I Petr., I, 13 - II, 10 développe le

thème de notre « rachat » grâce au sang de l'Agneau, mais ne parle pas du Diable qui, selon la typologie de l'Exode, tenait les hommes captifs; à l'inverse, I Joa., III, 8-10 montre les hommes captifs du Diable avant leur délivrance par leur régénération divine, mais évite toute allusion au sang de l'Agneau (alors que l'Agneau est explicitement mentionné en Joa., I, 29, 31, parallèle à I Joa., III, 5). La raison n'en serait-elle pas que, dans la tradition chrétienne, on aurait très tôt refusé de considérer le sang du Christ comme un « prix » versé par Dieu au Diable, en rançon de la délivrance des hommes? L'Apocalypse johanique seule aurait gardé fidèlement le thème primitif. Apoc., V, 9-10 exprime les mêmes idées que I Petr., I, 18; II, 9 : les hommes ont été rachetés par le sang de l'Agneau pour former le nouveau peuple de Dieu dont il est parlé en Ex., XIX, 6. Par ailleurs, Apoc., XIII, 1-18 montre les hommes au pouvoir du Dragon et de la Bête, c.-à-d. de Satan, tandis que les fidèles de l'Agneau ont été « rachetés » de cette domination (XIV, 1-5).

b) La nouvelle naissance par le baptême. — Les chrétiens ont été « ré-engendrés » par la Parole du Dieu vivant et éternel (I, 23); ils sont maintenant comme de petits enfants (II, 2). Dans le Judaïsme contemporain du Christ, on comparait déjà les païens qui devenaient juifs en recevant le baptême des prosélytes à de petits enfants, pour signifier que leur vie antérieure, avec toutes ses fautes, ne comptait plus aux yeux de Dieu; ils avaient effectué comme un nouveau départ dans la vie. Dans le N. T., le thème de la nouvelle naissance est à deux reprises lié à celui de l'eau, cette eau signifiant évidemment le baptême chrétien (Joa., III 5; Tit., III, 5). On ne saurait douter que, en I Petr., I, 3 et I, 23, l'idée de nouvelle naissance n'implique celle du baptême : c'est au moment du baptême que le chrétien est ré-engendré par Dieu, devient « enfant de Dieu ». Mais il faut noter spécialement les expressions de II, 2 : « Comme de petits enfants nouvellement nés » (ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη). Par lui-même, le substantif βρέφος désigne un petit enfant qui ne sait pas encore marcher (Luc., XVIII, 15), qui vient juste de naître (Luc., II, 12, 16), voire un fœtus dans le sein de sa mère (Luc., I, 41, 44). S'il voulait simplement poursuivre le développement du thème de la nouvelle naissance, il suffisait à l'auteur de la *Ia Petri* de dire : « Comme des petits enfants, désirez le lait... » S'il a ajouté l'adjectif verbal ἀρτιγέννητος, c'est qu'il voulait exprimer une idée précise. L'adverbe ἄρτι marque une juxtaposition dans le temps : « qui vient tout juste de... » I Petr. veut donc préciser que les petits enfants dont il parle viennent tout juste de naître. Or cette précision n'ajoutait rien à l'idée générale qu'il exprimait : un petit enfant ne désire pas le lait avec plus d'intensité aussitôt après sa naissance que quelques mois plus tard! Ce que l'auteur veut dire, c'est que les petits enfants dont il parle, à qui il s'adresse, viennent tout juste de naître. Il se trouve donc devant une assemblée de gens nouvellement baptisés, qui viennent tout juste de recevoir le baptême.

c) La « depositio ». — Après avoir mentionné la nouvelle naissance du chrétien, l'auteur de la *Ia Petri* poursuit : « Ayant donc déposé (ἀποθέμενοι) tout mal. » Le même verbe, avec ce sens moral, se lit en Jac., I, 21; Rom., XIII, 12; Col., III, 8; Eph., IV, 22, 25; il appartient donc au langage technique du schéma commun à toutes ces épîtres. Ceci nous est confirmé par I Petr., III, 21 (cf. *infra*, col. 1440), où la *depositio* (ἀπόθεσις) apparaît comme partie intégrante du baptême chrétien. Le verbe « déposer » était couramment employé dans le langage profane pour indiquer l'action d'enlever ses vêtements (cf. Act., VII, 58); il était donc possible d'établir un parallélisme entre l'action de « déposer » tout mal et celle de « déposer » ses vêtements, ce que fait S. Paul lorsqu'il complète l'image ainsi : après avoir « déposé » les œuvres de ténèbres, il faut « revêtir » les armes de lumière, c.-à-d. « revêtir » le Christ (Rom., XIII, 12-14); « déposer » tout mal, c'est se dévêtir du vieil homme afin de pouvoir revêtir l'homme nouveau (Col., III, 8-10; Eph., IV, 22-24). Or, le baptême étant administré par immersion, il était nécessaire d'enlever ses vêtements avant de descendre dans la cuve baptismale. Ce rite est explicitement mentionné dans la *Tradition Apostolique* (chap. XXI : « Qu'ils déposent leurs vêtements... ») et par Cyrille de Jérusalem (*Cat. Myst.*, II, 2 : « Aussitôt après être entrés, vous avez dépouillé la tunique... ») qui commente ce rite en faisant appel aux textes de Eph., IV, 22-24 et Col., III, 10. La *Tradition Apostolique* mentionne aussi le moment où le nouveau baptisé doit se rhabiller (chap. XXI); Cyrille précise explicitement qu'il faut revêtir à ce moment-là un nouvel habit (*Procatéchèse*, 4), pour symboliser l'innocence chrétienne recouvrée au baptême. Ce symbolisme du changement d'habit est très ancien, puisqu'on le trouve déjà explicitement utilisé en Zach., III, 4-5 : Dieu ordonne que l'on enlève à Josué ses habits sales et qu'on le revête de vêtements éclatants, pour signifier que ses péchés lui sont enlevés (cf. Apoc., VII, 14; XIX, 8; XXII, 14). Il était donc normal que le christianisme primitif vît, dans la « déposition » des vêtements qui précédait nécessairement l'administration du baptême, un symbole de la « déposition » de toute la vie de péché héritée du paganisme. C'est à ce symbolisme que font allusion I Petr., II, 1 et les textes parallèles.

d) La renonciation à Satan. — Avant l'immersion baptismale, « le prêtre, prenant chacun de ceux qui reçoivent le baptême, lui ordonnera de renoncer en disant : « Je renonce à toi, Satan, et à tout ton culte et à toutes tes œuvres » (*Trad. Apost.*, XXI). Cyrille apporte une précision importante : le néophyte devait prononcer la formule de renonciation « tourné vers l'Occident » (*Cat. Myst.*, I, 2); un peu plus loin, nous apprenons la raison de ce rite : l'Occident est la région de l'ombre, des ténèbres, et donc de l'empire de Satan qui règne sur les ténèbres (I, 4). C'est pourquoi le néophyte se tourne vers l'Occident, la région des ténèbres où règne Satan, pour prononcer la formule : « Je renonce à toi, Satan... » En revanche, lorsqu'il faudra se lier à Dieu en prononçant le *credo*, le néophyte devra se tourner vers l'Orient, « qui est la région de la lumière » (I, 9). Des ténèbres, qui symbolisent l'empire de Satan, le néophyte se tourne vers la lumière, qui symbolise l'empire de Dieu. On a vu plus haut, à propos de la typologie de l'Exode, que I Petr. avait supprimé de I, 13 - II, 10 toute référence explicite à Satan, afin d'éviter l'idée que Dieu nous aurait « racheté » en donnant le sang du Christ comme « rançon » à Satan. Il ne contient donc pas ici de référence à la renonciation à Satan, mais il a gardé le thème de la conversion des ténèbres à la lumière : «... afin de redire les hauts faits de Celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière ». La *Ia Iohannis* au contraire, qui avait développé le thème du passage des ténèbres à la lumière en I, 5 - II, 11, mentionnant aussitôt après notre victoire sur le Malin grâce à la parole de Dieu en nous (II, 14), parle explicitement de notre délivrance du Diable, en III, 8. On notera l'expression très précise qu'il emploie ici : « Le Fils de Dieu est apparu afin de détruire les œuvres du Diable ». Par « œuvres du Diable », il faut comprendre évidemment

le péché, et plus spécialement le péché contre l'amour fraternel. C'est déjà la formule de la renonciation à Satan : « Je renonce à toi, Satan, et à toutes tes œuvres. » Nous rejoignons aussi la typologie de l'Exode, car les « œuvres de Satan » avaient été symbolisées par les « œuvres » que Pharaon imposait jadis aux Hébreux (Ex., v, 4-5). Ici encore, la *Ia Iohannis* complète heureusement la *Ia Petri* pour nous permettre de rejoindre le rite baptismal primitif. Les autres épîtres ont presque toutes gardé l'un ou l'autre aspect de ce thème. En Rom., xiii, 12, nous devons « déposer les œuvres de ténèbres et revêtir les armes de lumière »; on notera le changement d'expression : les « œuvres » répondant à I Joa., iii, 8 : les « armes » font allusion au combat contre Satan et les puissances de ténèbres (cf. Eph., vi, 10 sq.). Col., iii, 1 - iv, 1 n'a rien qui fasse allusion à ce thème, mais on se reportera à Col., i, 13 : « [Dieu] qui nous a arrachés à l'empire des ténèbres pour nous transporter dans le royaume de son Fils bien-aimé » (i. e. « dans la lumière », d'après i, 12). Eph., iv, 27 suppose que notre mauvaise conduite vient du Diable; les chrétiens sont « enfants de lumière » et ne doivent pas participer « aux œuvres de ténèbres » (v, 8-11); le chrétien mène un combat contre le Diable et ses satellites (vi, 10 sq.). On se reportera aussi à Jac., iv, 7-8 : « Résistez au Diable (cf. Eph., vi, 13) et il fuira loin de vous; approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous », thème que l'on retrouve en I Petr., v, 7-9.

e) L'eucharistie et la communion. — Aussitôt après la cérémonie du baptême, les nouveaux baptisés étaient conduits à l'intérieur de l'église où avait lieu la célébration solennelle de l'eucharistie. I Petr., ii, 2-5, 9 fait-il allusion à cette cérémonie liturgique? H. Windisch l'a nié catégoriquement, tandis que E. Lohmeyer voit dans ce passage une des plus anciennes attestations du rite eucharistique (dans *Theologische Rundschau*, ix [1937], p. 296). Que peut-on tirer des textes eux-mêmes? Le caractère cultuel de I Petr., ii, 5, 9 est évident. Les chrétiens s'édifient en « temple spirituel »; ils forment maintenant un « sacerdoce saint » (ii, 5), un « sacerdoce royal » (ii, 9), pour « offrir des sacrifices spirituels bien reçus de Dieu, par Jésus-Christ » (ii, 5). Dans l'antiquité chrétienne, le terme de « sacrifice » (θυσία) était couramment appliqué à l'eucharistie, soit par référence au sacrifice du Christ qu'elle représentait (cf. I Cor., x, 18), soit comme accomplissement de ce « sacrifice de louange » dont parle le Ps., l (*v*. 14, 23) et qui, selon Mal., i, 11, devait être offert parmi toutes les nations (*Didachè*, xiv; Justin, *Dial.*, cxvii, 1). Par ailleurs, le verbe « offrir » (ἀναφέρειν) de I Petr., ii, 5, est un terme technique pour désigner l'action de « faire monter » vers Dieu le sacrifice qui lui est offert. Étant donné les références relevées plus haut, non seulement au thème théologique mais encore à quelques rites particuliers du baptême, on peut penser a priori que l'auteur de la *Ia Petri* parle maintenant du « sacrifice spirituel » parce qu'il pense à la célébration eucharistique qui suivait l'administration du baptême. Le vrai problème qui se pose alors est celui-ci : l'auteur de la *Ia Petri* fait-il allusion à des rites particuliers de la célébration eucharistique, ou s'est-il contenté d'une référence théologique générale au thème de l'eucharistie?

α. I Petr., ii, 3 cite explicitement le Ps., xxxiv, 9 : « Si vous avez goûté que le Seigneur est bon. » D'après Cyrille de Jérusalem (*Cat. Myst.*, v, 20), ce verset du Psaume xxxiv était chanté par les fidèles au moment de la communion, coutume attestée également par les *Constitutions Apostoliques* (VIII, xiii, 16), dans la liturgie de S. Jacques (rite syrien) et par S. Jérôme qui mentionne aussi le Ps., xlv (cf. Selwyn, *op. infra cit.*, 157). Même sans référence explicite au rite liturgique, il était courant, chez les Pères anciens, d'interpréter Ps., xxxiv, 9 de la communion eucharistique, probablement sous l'influence de l'usage liturgique qui aurait donc été assez répandu (cf. dom P.M. Vila-Abadal, *El Salmo xxxiii como canto de Comunión*, dans « xxxv Congreso Eucaristico Internacional. Sesiones de Estudio », i, 1952, Barcelone, p. 725-31). L'auteur de la *Ia Petri* aurait-il cité le Ps., xxxiv, 9 en référence à cet usage liturgique? Plusieurs auteurs l'ont pensé (cf. Selwyn, *op. infra. cit.*, 157, qui donne cela comme possible; Cross, *op. infra cit.*, 33, beaucoup plus affirmatif; Llopart, *op. infra cit.*, 107). Un détail du texte de l'épître serait en faveur d'une réponse affirmative; après avoir cité le Ps., xxxiv, 9, l'auteur continue : « ...vous approchant de lui, la pierre vivante... » Pourquoi l'idée de « s'approcher » du Christ suit-elle immédiatement la citation du psaume? N'est-ce pas précisément parce que ce psaume évoquait l'image des fidèles s'approchant de la table eucharistique pour y recevoir le corps et le sang du Christ? Cyrille de Jérusalem, après avoir commenté le chant du Ps., xxxiv, 9, invite les chrétiens à se rendre à l'autel en disant : « Avançant donc, *ne t'approche pas* les paumes des mains étendues... » Mais peut-être n'avons-nous là qu'une simple coïncidence.

β. D'après la *Tradition Apostolique* de S. Hippolyte de Rome, après la cérémonie baptismale, au moment de la communion, on présentait aux nouveaux baptisés successivement : une coupe d'eau, une coupe de lait mêlé de miel, la coupe de vin eucharistié (chap. xxi). Cet usage de faire boire aux nouveaux baptisés du lait mêlé de miel est explicitement attesté encore par Jérôme, qui le dit couramment reçu en Occident (*In Is.*, lv, 1). Il est connu de Tertullien en Afrique (*De Corona*, 3; *Ad Marc.*, i, 14) mais sera supprimé par le concile de Carthage de 397 (iii, 24). A Alexandrie, il semble attesté vers 135 par l'épître de Barnabé (cf. N.-A. Dahl, *La terre où coulent le lait et le miel selon Barnabé, vi, 8-19*, dans les *Mélanges offerts à M. Maurice Goguel*, 1950, p. 62-70, qui réagit, p. 70, note 1, contre l'opinion contraire exprimée par H. Usener, *Milch und Honig*, dans *Kleine Schriften*, vol. iv [1913], p. 398-417); Clément d'Alexandrie atteste une coutume semblable (*Pédag.*, I, vi, 45, 51). L'auteur de la *Ia Petri* fait-il allusion à ce rite lorsqu'il mentionne le lait en ii, 2, aussitôt après avoir fait allusion au baptême (ii, 1)? Plusieurs auteurs ont répondu par l'affirmative (cf. Cross, *op. infra cit.*, 32 sq.; Llopart, *op. infra cit.*, 106; à la suite de R. Perdelwitz, Beare verrait plutôt une référence aux religions à mystère). Examinons de plus près le texte de l'épître. « Comme des petits enfants nouvellement nés, désirez le lait sans fraude de la parole (λογικόν), afin de grandir par lui en vue du salut, si vous avez goûté que le Seigneur est bon. » Les nouveaux baptisés ont été ré-engendrés par la parole de Dieu (i, 23); il leur est rappelé que cette parole, symbolisée par le lait, doit continuer à les nourrir afin de les faire grandir jusqu'au salut. Cette image aurait pu être suggérée à l'auteur de l'épître par le thème des « petits enfants » : puisqu'il compare les nouveaux baptisés à de petits enfants qui viennent de naître, il était assez naturel de poursuivre l'image en comparant également la parole de Dieu au lait, la nourriture des petits enfants. Mais la façon dont I Petr., ii, 3 cite le Ps., xxxiv est très instructive; au lieu du texte du Psaume : « Goûtez et voyez que le Seigneur est bon », I Petr., ii, 3 écrit : « Si vous avez goûté que le Seigneur est bon. » Il y a là deux modi-

fications par rapport au psaume. Tout d'abord, le changement de l'impératif « goûtez » en un indicatif aoriste précédé de « si » (εἰ); comme le reconnaissent la majorité des commentateurs, le « si » n'indique pas une éventualité, mais une condition réalisée (cf. I, 17; Col., II, 20; III, 1) : « Étant donné que vous avez goûté... » Voulant exhorter les nouveaux baptisés à se nourrir de la parole de Dieu, l'auteur de l'épître leur rappelle un fait précis : ils ont déjà goûté combien le Seigneur est bon, c.-à-d. combien la parole de Dieu est bonne (cf. Hebr., VI, 4-5). A quel fait précis fait-il allusion? Quand les nouveaux baptisés ont-ils pu faire cette expérience? Le second changement par rapport au texte de la Septante du Ps., XXXIV, doit nous mettre sur la voie : au lieu de « goûtez *et voyez* », la citation a simplement « si vous avez goûté ». La suppression du verbe « voir » montre que la pensée de l'auteur de l'épître se porte sur l'idée de « goûter ». Comme l'adjectif « bon » (χρηστός) se disait, non seulement des personnes, mais aussi des choses, et spécialement des aliments agréables au goût (cf. le vin, en Luc., V, 39; Théophraste, *Caract.*, II), on pourrait paraphraser la citation en ce sens : « étant donné que vous savez par expérience que le Seigneur [= la parole de Dieu] est agréable au goût. » Tout se comprendrait parfaitement si les nouveaux baptisés venaient de goûter au lait mêlé de miel. Dans l'antiquité, le miel était l'équivalent de notre sucre (cf. Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, XV, 375), et il symbolisait la douceur, la suavité. Le lait, sucré avec du miel, était un aliment agréable au goût, dont la « suavité » était bien connue. Puisque le lait (sucré de miel) est le symbole de la parole de Dieu (I Petr., II, 2), l'auteur de l'épître peut en appeler à l'expérience des nouveaux baptisés : ils viennent eux-mêmes de constater combien la parole de Dieu est « suave » à boire!

Une telle interprétation de I Petr., II, 2-3 est en partie confirmée par « l'Action de grâces » que l'évêque prononce sur le lait et le miel, d'après la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte : « Il rendra grâces, sur le pain... sur le calice de vin mélangé... sur le lait et le miel mélangés, pour [indiquer] l'accomplissement de la promesse faite à [nos] pères, dans laquelle il a parlé de la terre où coulent *le lait* et le miel, dans laquelle aussi le Christ a donné sa chair, dont, *comme de petits enfants*, se nourrissent les croyants, lui qui, par la *douceur* de sa *parole*, rend douce l'amertume du cœur. » Les rapprochements avec le texte de Pierre sont nombreux : typologie de l'Exode, mention des petits enfants, lien entre le lait et la parole, enfin le thème de la « douceur » *(suavitas)*, ce terme de la traduction latine correspondant au χρηστός du Ps., XXXIV, 9. D'après le passage parallèle d'une autre œuvre de S. Hippolyte, les *Bénédictions de Moïse* (*Texte und Untersuchungen*, XXVI [1904], p. 67), l'idée de « douceur » se rattache plus spécialement au miel que l'on mêlait au lait : « ...il désigne le miel, la douceur de la parole, par laquelle l'amertume de notre âme devient douceur. » Il est probable qu'Hippolyte se réfère directement à I Petr., II, 2-3; or, pour lui, la citation du Ps., XXXIV, avec le thème de la « douceur », se rapporte bien au miel contenu dans la coupe de lait que l'on offrait aux nouveaux baptisés (cf. Tertullien, *De Resurrect.*, XXVI).

γ. Il existe encore une référence possible au culte eucharistique, qui n'a pas été relevée par les commentateurs. Pour la bien comprendre, il faut se garder d'une équivoque. Selon notre liturgie occidentale moderne, le point culminant de l'action liturgique que nous appelons aujourd'hui la « Messe » se situe au moment où le prêtre redit les paroles de l'institution eucharistique : « Ceci est mon corps... Ceci est mon sang... » Jadis, il n'en était pas ainsi : la Messe s'appelait « Eucharistie » parce que le point culminant en était constitué par l'Action de grâces rendue à Dieu par le célébrant à propos du pain et du vin (action de grâces réduite aujourd'hui à ce que nous appelons la « Préface »). Pour s'en convaincre, il suffit d'interroger les témoignages les plus anciens. Lorsqu'il commente l'action liturgique qui suit le baptême (*Cat. Myst.*, V), Cyrille de Jérusalem mentionne l'Action de grâces (§ 5-6), puis l'épiclèse (§ 7), mais il ne dit pas un mot des paroles de l'institution. D'après le chap. XXI de la *Tradition Apostolique*, après la cérémonie du baptême, les nouveaux convertis se joignent au peuple pour réciter des prières, puis on se donne le baiser de paix; « alors l'oblation sera présentée par les diacres à l'évêque et il *rendra grâces*, sur le pain pour [qu'il soit] le symbole du corps du Christ, sur le calice de vin mélangé, pour [qu'il soit] l'image du sang qui a été répandu pour tous ceux qui croient en lui, sur le lait et le miel mélangés, etc. ». Enfin a lieu la communion. Au chap. IV, nous voyons que c'est au cours de la prière d'Action de grâces que l'évêque mentionne les paroles de l'institution : elles sont une partie de l'Action de grâces. Cinquante ans plus tôt, S. Justin atteste une liturgie semblable (*I Apol.*, LXV; cf. LXVII) : après le baptême, les nouveaux baptisés se joignent au peuple pour réciter ensemble des prières; puis tous se donnent le baiser de paix; on apporte ensuite à celui qui préside du pain et un calice d'eau et de vin mêlés, et il prononce sur eux l'Action de grâces; après quoi, les diacres distribuent à chacun : le pain eucharistié, le vin et l'eau. Si Justin mentionne les paroles de l'institution (chap. LXVI), c'est après avoir terminé la description de la cérémonie liturgique et en se référant aux « Mémoires des apôtres », non aux textes liturgiques. Dans la *Didachè* enfin, après les instructions concernant le baptême (chap. VII), nous trouvons le texte de l'Action de grâces qu'il faut prononcer sur le pain et sur le vin (chap. IX-X), mais nulle mention des paroles de l'institution. De tous ces témoignages, nous devons conclure que l'action liturgique qui suivait le baptême (comme celle de chaque dimanche), était essentiellement une « Action de grâces », une Eucharistie, prononcée sur le pain et sur le vin, suivie d'une communion aux espèces eucharistiées. D'après S. Justin (*Dial.*, XLI, 1), la prière d'Action de grâces avait pour but de remercier Dieu, pour son œuvre créatrice d'abord, pour son œuvre rédemptrice ensuite; mais dans la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte (chap. IV), l'Action de grâces porte presque exclusivement sur l'incarnation et l'œuvre rédemptrice, l'œuvre créatrice n'étant mentionnée qu'en passant, à propos de la parole de Dieu. On rend grâces à Dieu pour l'œuvre de salut qu'il a effectuée au profit des hommes, œuvre de salut rendue « présente » par le corps et le sang du Christ.

On peut dès lors se demander si l'auteur de la *Ia Petri* ne ferait pas allusion à une telle « Action de grâces » lorsqu'il écrit : « Mais vous, [vous êtes] une race élue, un sacerdoce royal... afin de proclamer les hauts faits de Celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière. Vous qui, jadis, [n'étiez] pas un peuple, mais maintenant [êtes] le peuple de Dieu... » (II, 9-10). L'intention liturgique est rappelée par l'expression « sacerdoce royal », qui relie ces versets au ℣. 5. La « liturgie » consiste à « proclamer les hauts faits » de Dieu; cette expression est reprise de Is., XLIII, 21, où il s'agit précisément de l'Exode : le passage de la Mer Rouge et le don de

l'eau dans le désert, qui préfiguraient le baptême chrétien et le breuvage spirituel dont se désaltèrent les fidèles (cf. I Cor., x, 1-4). Les « hauts faits » de Dieu que l'on va proclamer, c'est donc toute l'œuvre de notre salut, notre délivrance du monde des ténèbres et notre entrée dans l'admirable lumière de Dieu. C'est le thème même de « l'Action de grâces » liturgique. Nous n'avons pas ici, il est vrai, le terme technique de « Action de grâces », mais il se lit dans le passage parallèle de Col., I, 12-13; I, 21 : « ... *rendant grâces* (εὐχαριστοῦντες) au Père qui vous a rendus dignes de participer à l'héritage des saints, dans la lumière; lui qui vous a arrachés à la puissance des ténèbres pour vous faire passer dans le royaume de son Fils bien-aimé... Et vous, alors que jadis vous étiez étrangers et ennemis par les œuvres mauvaises, maintenant vous avez été réconciliés... » L'auteur de la *Ia Petri* aurait remplacé le terme technique de « rendre grâces » par l'expression « proclamer les hauts faits » afin de prolonger la citation de Is., XLIII, 20-21. Une comparaison, enfin, de ces deux textes (I Petr. et Col.) avec l'Action de grâces donnée au chap. IV de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte est des plus significatives : « C'est lui [le *Logos*-incarné] qui, accomplissant ta volonté et *t'acquérant un peuple saint*, a étendu les mains tandis qu'il souffrait pour délivrer de la souffrance ceux qui ont confiance en toi. Tandis qu'il se livrait à la souffrance volontaire, pour détruire la mort et *rompre les chaînes du Diable*, fouler aux pieds l'enfer, *amener les justes à la lumière*, fixer la règle (de foi?), et manifester la résurrection, prenant du pain, il te rendit grâces, etc. » Acquisition d'un peuple saint, victoire sur les Puissances de ténèbres, entrée dans la lumière, ce sont précisément les thèmes de I Petr., II, 9-10 et Col., I, 12-13.

En résumé, il semble difficile de ne pas reconnaître en I Petr., II, 2-5 et II, 9-10 des allusions à la célébration eucharistique qui suivait la cérémonie baptismale. Sans doute, pris individuellement, les indices que nous avons relevés ne sont-ils pas absolument probants; leur convergence pourrait toutefois difficilement être attribuée au hasard. Les rapprochements avec les textes de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte sont particulièrement significatifs, soit en ce qui concerne l'Action de grâces sur le lait mêlé de miel (chap. XXI), soit en ce qui concerne l'Action de grâces sur le pain et le vin (chap. IV). Il est possible qu'Hippolyte se soit inspiré pour les rédiger de la *Ia Petri*, mais même dans ce cas, cela prouverait que la tradition leur reconnaissait une valeur liturgique.

2° *I Petr., III, 18-22.* — Le baptême est explicitement mentionné en I Petr., III, 20-21; il y est présenté comme « l'antitype » de l'arche de Noé, comme la réalité qui avait été préfigurée par elle. Le point de comparaison est le thème du salut : de même que Noé et les membres de sa famille furent sauvés des eaux destructrices grâce à l'arche, ainsi les chrétiens sont sauvés de la mort grâce au baptême. On serait tenté de voir une analogie également entre les eaux du déluge et l'eau du baptême, mais il semble plutôt qu'elles soient en opposition dans la pensée de l'auteur de l'Épître. Les eaux du déluge en effet sont destructrices, et Noé échappa à leur étreinte mortelle grâce à l'arche : « ils furent sauvés à travers l'eau », i.e., ils purent passer à travers les eaux sans être engloutis par elles; en revanche, pour I Petr., l'eau baptismale n'est pas le symbole des puissances de mort, comme dans I Cor., x, 1-2 ou Rom., VI, 1-11, mais elle a valeur purificatrice : de même que l'eau naturelle lave les souillures du corps, ainsi l'eau baptismale purifie la conscience. L'analogie joue donc simplement entre le baptême et l'arche de Noé, considérés l'un et l'autre comme moyen de salut pour les hommes.

Étudions de plus près la définition qui nous est donnée du baptême : il n'est pas la « déposition d'une souillure de la chair, mais l'engagement envers Dieu d'une bonne conscience, par la résurrection de Jésus-Christ... » (III, 21).

a) L'aspect négatif. — Il faut bien préciser sur quoi porte la négation. Dans le texte grec, cette négation est placée juste avant le mot « chair », littéralement : « pas de la chair une déposition de la souillure ». Cette place est sans doute intentionnelle : le baptême est bien « déposition d'une souillure » (cf. Jac., I, 21; I Petr., II, 1); toutefois, il ne s'agit pas d'une souillure de la chair, mais d'une souillure de l'âme, ou plus précisément de la « conscience », dont il est précisé ensuite qu'elle est « bonne » et peut s'engager envers Dieu. Cette interprétation est confirmée par le passage parallèle de Hebr., x, 22 : « Approchons-nous [de Dieu]... ayant purifié nos cœurs de toute conscience mauvaise et baigné nos corps d'une eau pure. » Il s'agit évidemment du baptême; l'auteur de l'Épître aux Hébreux voit en lui une double purification : du corps et de la conscience. A l'inverse, l'auteur de la *Ia Petri* voudrait souligner que l'action de l'eau sur le corps n'a aucune importance dans le baptême, mais que seule compte la purification de la conscience, symbolisée par l'action de l'eau sur le corps. Le baptême est donc bien essentiellement, dans I Petr. comme dans Hebr., la « déposition » d'une souillure de la conscience, qui, de « mauvaise » qu'elle était (Hebr.), devient « bonne » (I Petr.). Nous avons vu à propos de I Petr., II, 1 que le thème de la *depositio*, attesté également en Jac., I, 21; Rom., XIII, 12; Col., III, 8; Eph., IV, 22, 24, était lié au rite baptismal de la « déposition » des vêtements avant de descendre dans la cuve baptismale : la « déposition » des vêtements était le symbole de la « déposition » de tout mal, de toute souillure. Inutile de revenir sur ce point.

b) L'aspect positif. — Le baptême est décrit comme « l'engagement (ἐπερώτημα) envers Dieu d'une bonne conscience ». Certains préfèrent traduire : « La demande [faite] à Dieu [pour l'obtention] d'une bonne conscience ». Mais, outre que le substantif ἐπερώτημα signifie « interrogation » plutôt que « demande », aucun texte ancien ne fait allusion à une telle demande lors du baptême. On sait au contraire que, au moment où il était plongé dans la cuve baptismale, le néophyte était interrogé par l'officiant sur sa foi, et répondait aux trois interrogations en disant « je crois ». Le mot ἐπερώτημα signifierait ici « engagement » *(stipulatio)*, incluant dans sa signification à la fois l'interrogation qui était faite au néophyte et la réponse qu'il donnait en s'engageant envers Dieu (cf. G. C. Richards, *I Petr. III, 21*, dans *Journal of Theological Studies*, XXXII [1931], p. 77; suivi entre autres par Selwyn, Cross, Llopart). Cette interprétation semble confirmée d'ailleurs par le texte parallèle de Hebr., x, 22-23, que nous avons cité tout à l'heure; en effet, après avoir mentionné la purification de la conscience mauvaise, l'auteur de l'Épître continue : « Tenons donc fermement la *confession* (ὁμολογία) indéfectible de l'espérance... » Il y aurait équivalence de sens entre l'ὁμολογία de Hebr., x, 23 et l'ἐπερώτημα de I Petr., III, 21.

c) Le contexte. — Il faut analyser maintenant le contexte de la *Ia Petri* dans lequel s'insère la référence au baptême (III, 18 - IV, 6). Depuis longtemps, il a retenu l'attention des exégètes. H. Windisch,

dans son commentaire, proposait de considérer l'ensemble des ℣. 18 à 22 comme une hymne baptismale composée de quatre strophes. Cette position était difficile à défendre, et, en rééditant ce commentaire, H. Preisker précisa que l'hymne citée correspondait seulement aux ℣. 18, 19 et 22. C'est à peu près la position qu'avait tenue J. Kroll (*Gott und Hölle*, 1932, p. 151), suivi par P. Lundberg (*op. cit.*, p. 101-03), qui exclut toutefois de l'hymne la mention de la descente aux enfers (℣. 19). R. Bultmann (p. 1-14) pense lui aussi à un texte liturgique, mais qui aurait été remanié par l'auteur de l'épître; il hésite à se prononcer sur la nature exacte de ce texte : hymne au Christ ou confession de foi? O. Cullmann (*Les premières confessions de foi chrétiennes*, 1943, p. 15) et F. L. Cross (*op. infra cit.*, 31) se prononcent résolument pour une confession de foi, mais le second en exclut la mention de la descente aux enfers. Quant à F. W. Beare (p. 143), il ne retient comme texte liturgique que la formule antithétique du ℣. 18. Les auteurs, on le voit, sont partagés quant à la nature du document repris par I Petr. : *credo* baptismal pour les uns, hymne christologique pour les autres. Les uns et les autres n'auraient-ils pas raison, en ce sens que l'auteur de la *Ia Petri* aurait repris ici, non pas un, mais deux documents : un *credo* baptismal et une hymne christologique? C'est un fait en effet que les principaux mystères de la vie du Christ sont exprimés dans ces versets sous une double forme : *a)* « Le Christ a souffert pour nos péchés » (III, 18*a*); « mis à mort selon la chair » (III, 18*c*); — *b)* « Vivifié selon l'esprit » (III, 18*d*); « par la résurrection de Jésus-Christ » (III, 21*c*); — *c)* « Qui est à la droite de Dieu » (III, 22*a*); « monté au ciel » (III, 22*b*). Voici donc comment il serait possible de reconstituer les deux documents primitifs (cf. M.-É. Boismard, *op. infra cit.*, 57-66 et 103-09).

α. *Le credo baptismal.* Nous n'en avons ici que les éléments christologiques et proprement sotériologiques, qu'il faut rapprocher des formules de *credo* données par Paul en Rom., VIII, 34 et I Cor., XV, 3-4. Le thème de la descente aux enfers n'en faisait pas partie, car il se rattache, on le verra, à l'hymne christologique; en revanche, il faut y joindre le thème du jugement des vivants et des morts, exprimé en IV, 5. En prenant comme formule type celle de la session à la droite de Dieu, pratiquement identique en I Petr., III, 22 et Rom., VIII, 34, on obtient ce texte :

[Crois-tu dans] le Christ...
qui est mort [pour nos péchés]
qui est ressuscité
qui est à la droite de Dieu
qui doit juger les vivants et les morts?

β. *L'hymne christologique.* La formulation littéraire en est donnée dans les deux membres antithétiques de III, 18*b*, repris presque sans changement : « mis à mort selon la chair, vivifié selon l'esprit », que l'on rapprochera des formules semblables de l'hymne christologique citée en I Tim., III, 16. L'antithèse suivante est constituée par le thème de la descente aux enfers (utilisé en III, 19, mais de façon assez large; repris selon son sens primitif en IV, 6) et celui de la montée au ciel (III, 22), qui se complétait par le thème de la soumission des Puissances célestes. En I, 20, nous lisons une antithèse de même formulation littéraire que celle de III, 18, et qui, se référant à l'incarnation, compléterait parfaitement la christologie de l'hymne. Déjà H. Windisch (*op. infra cit.*, 27) avait reconnu en elle un fragment d'hymne christologique, et F. W. Beare (*op. infra cit.*, 80) un fragment liturgique; R. Bultmann (*op. infra cit.*, 10-11) a eu raison de voir là le début de l'hymne qui se poursuit en III, 18 sq. Voici dès lors comment pouvait se présenter l'hymne primitive :

[le Christ]
pré-connu avant la création du monde,
manifesté à la fin des temps,
mis à mort selon la chair,
vivifié selon l'esprit,
évangélisé aux morts,
parti au ciel,
lui étant soumis : Anges, et Dominations, et Puissances.

En résumé, outre les références générales à la typologie baptismale de l'Exode (I Petr., I, 13 - II, 10) et au baptême conçu comme une nouvelle naissance (I, 23), la *Ia Petri*, complétée par les documents parallèles, contiendrait un certain nombre d'allusions à des rites précis de la cérémonie baptismale : la « déposition » des vêtements, qui symbolisait l'abandon de tout mal (II, 1; III, 21); l'action de se tourner vers l'Occident, la région des ténèbres (II, 9), afin de prononcer la renonciation à Satan et à ses œuvres (I Joa., III, 8); l'action de se tourner ensuite vers l'Orient, la région de la lumière (II, 9), afin de s'engager envers Dieu (III, 21) en prononçant le *Credo* (III, 18, 21; IV, 5); l'Eucharistie, ou Action de grâces, qui suivait le baptême (II, 9-10; cf. Col., I, 12-13); la communion aux espèces eucharistiées, notamment au lait mêlé de miel (II, 2) qui symbolisait la Terre promise, pendant que l'on chantait le Ps., XXXIV, 9 (II, 3).

IV. Le problème de l'unité littéraire. — A la suite de R. Perdelwitz, nous l'avons vu, beaucoup de commentateurs ont mis en doute l'unité littéraire de la *Ia Petri* : la section I, 3 - IV, 11 serait une homélie prononcée à l'occasion d'une liturgie baptismale, tandis que IV, 12 - V, 14 (et I, 1-2) serait une lettre d'exhortation envoyée aux fidèles d'Asie Mineure qui se trouvaient en butte à des persécutions. L'hypothèse était séduisante, et c'est ce qui explique le succès qu'elle a connu. Il faut reconnaître cependant que les arguments invoqués en sa faveur sont loin d'être probants. La doxologie de IV, 11 ne marque pas forcément la finale d'un document (cf. Rom., IX, 5; I Tim., I, 17). De même, le ton irénique avec lequel l'auteur de l'Épître recommande la soumission aux pouvoirs publics (II, 13-17) peut fort bien se concilier avec la situation tragique que suppose IV, 12; n'est-ce pas en effet l'enseignement de l'Épître qu'il faut se soumettre même à ceux qui agissent injustement envers vous (cf. II, 18-25; III, 13-18)? Mais surtout, l'hypothèse de Perdelwitz est trop simple pour pouvoir rendre compte de toutes les particularités littéraires de la *Ia Petri;* le problème est plus complexe. La solution proposée par E. Lohse (*op. infra cit.*, 85-89) est plus réaliste : il maintient l'unité de l'Épître tout en reconnaissant que l'auteur aurait repris des éléments de la parénèse commune, et les aurait remaniés et entrecoupés de développements particuliers, en fonction de la situation concrète à laquelle il devait faire face. En gardant, comme principe de solution, la distinction qui s'impose entre matériaux repris d'une liturgie ou d'une catéchèse baptismale et exhortations concernant la constance dans les persécutions, essayons de préciser comment ces divers éléments sont distribués et unis dans l'Épître.

1° *La section finale* (IV, 12 - V, 11). — Elle est presque entièrement consacrée au thème des persécutions et constituerait le corps de la lettre supposée par Perdelwitz. Elle contient cependant, en V, 1-5, des monitions adressées aux Anciens et aux jeunes gens. Remarquons tout d'abord que ces monitions n'offrent aucun lien réel avec le contexte; même entre les ℣. 5 et 6, la liaison est plus artificielle que réelle,

car le thème de l'humilité n'a pas la même portée dans les deux versets; on se trouve plutôt en présence d'une liaison par « mots-crochets ». La question se pose alors : du point de vue littéraire, ces monitions se rattachent-elles aux matériaux de la catéchèse baptismale ou aux exhortations concernant les persécutions? Il existe des arguments en faveur des deux hypothèses. D'une part, le style de ces monitions ne peut en aucune façon être distingué du style des monitions adressées aux membres de la communauté, en II, 13 - III, 9 : thème de la soumission (II, 13, 18; III, 1, 5; V, 5), liaison de deux monitions successives par l'adverbe « de même » (ὁμοίως; III, 1, 7; V, 5), généralisation des monitions, qui finalement s'adressent *à tous* en recommandant l'humilité (III, 8; V, 5*b*). On a vu d'ailleurs que dans Tit., I, 5 - II, 10, les monitions aux Anciens et aux jeunes gens étaient intimement mêlées aux monitions adressées aux jeunes femmes mariées et aux serviteurs, malgré la parenthèse de I, 10-16 sur les faux docteurs, qui se justifie puisque le devoir des Anciens et surtout de l'Épiscope est de maintenir la vraie doctrine. On est donc en droit de penser que les monitions aux Anciens et aux jeunes gens, de V, 1-5, appartiennent au même contexte littéraire que les monitions adressées aux serviteurs, aux femmes mariées et aux maris, en II, 18 - III, 7. Mais d'autre part, l'opposition entre les « souffrances » présentes et la « gloire » eschatologique, exprimée au verset 1, se rattache certainement au contexte des exhortations en temps de persécution; d'une façon plus précise, la formulation littéraire de V, 1 et de IV, 13 est si proche qu'il est impossible d'attribuer les deux versets à deux contextes rédactionnels différents. Quelle solution proposer? Un indice littéraire va nous mettre sur la voie. Les monitions aux divers membres de la communauté commencent d'ordinaire par un vocatif (précédé ou non de l'article), suivi d'un participe qui tient lieu d'impératif (II, 18; III, 1; III, 7; V, 5); seule, la monition concernant les Anciens (V, 1) a une forme littéraire différente : « J'exhorte les Anciens [qui sont] parmi vous... » Ne serait-ce pas l'indice que cette monition aux Anciens a été remaniée pour être incorporée à la *Ia Petri?* Le texte primitif devait porter, comme pour les autres monitions : « Anciens, faites paître le troupeau de Dieu... » Tout le ℣. 1, sauf le premier mot, et probablement aussi le ℣. 4, seraient des additions au thème primitif. En conclusion, les monitions adressées aux Anciens et aux jeunes gens appartiendraient bien au même contexte littéraire que les monitions de II, 18 à III, 7, mais elles auraient été modifiées par le rédacteur de la *Ia Petri* pour être adaptées au thème des persécutions que suppose le contexte antérieur, spécialement IV, 13. On rejoint le principe général de solution du problème littéraire de l'Épître proposé par E. Lohse.

2° *La section II, 11 à IV, 11.* — Dans cette section, les éléments repris de la catéchèse commune et les monitions concernant les persécutions sont également étroitement mêlés. Prenons comme point de départ de nos analyses le parallélisme étroit que nous avons reconnu entre cette section de la *Ia Petri* et Rom., XII-XIII. Les éléments repris de la catéchèse commune sont : devoirs des chrétiens envers les pouvoirs publics (II, 13-17; cf. Rom., XIII, 1-7); devoirs des serviteurs, des femmes mariées, des maris (II, 18 - III, 7; cf. Col. et Tit.); vertus générales (III, 8-9; cf. Rom., XII, 14-17); charité et hospitalité (IV, 8-9; cf. Rom., XII, 9, 13); devoirs de ceux qui ont reçu des charismes (IV, 10-11*a*; cf. Rom., XII, 3-8). En revanche, toute la section qui va de III, 13 à IV, 6, constituée surtout de monitions concernant les persécutions et qui n'offrent pas de parallèle en Rom., XII-XIII, est une addition faite par l'auteur de l'Épître aux matériaux repris de la catéchèse commune. Mais cette distinction fondamentale doit être soigneusement nuancée.

a) Lorsqu'il traite de la constance dans les persécutions, l'auteur de l'Épître envisage un cas très précis : c'est en tant que chrétiens, en tant qu'ils veulent vivre intégralement selon les principes de la morale chrétienne, en tant qu'ils agissent « bien », que les chrétiens sont persécutés (III, 13-17). C'est cette situation anormale qui scandalise les chrétiens et pourrait les amener à abandonner la foi chrétienne. Pour les exhorter à rester fidèles, le mieux n'était-il pas de leur rappeler l'exemple du Christ, « qui a souffert pour nos péchés, juste pour des injustes » (III, 18). Mais ici, l'auteur de l'Épître n'improvise pas, il reprend des éléments de la liturgie : un *credo* baptismal et une hymne christologique (cf. *supra*, col. 1441) dont les éléments sont réutilisés, moyennant certaines adaptations, en III, 18; III, 21*c*-22; IV, 5-6. Par mode de parenthèse, il veut montrer combien les exigences de la morale chrétienne sont liées au baptême, moyen de salut donné par Dieu aux hommes (III, 19-21), et il se réfère alors à deux rites précis et complémentaires du baptême : la *depositio* des vêtements et « l'engagement » envers Dieu (III, 21). Il est probable également qu'en IV, 1, il se réfère à la théologie du baptême telle qu'elle est exposée en Rom., VI, 2 sq. On voit combien sont étroitement unis les monitions concernant les persécutions et les éléments repris de la liturgie baptismale : puisque les chrétiens sont persécutés *parce qu'ils vivent en chrétiens*, l'auteur de l'Épître leur rappelle les éléments essentiels de leur baptême, moyen unique de salut, mais qui implique une « conversion », un changement radical dans leur manière de vivre. S'ils veulent être sauvés, ils doivent rester fidèles à leur engagement baptismal.

b) Même lorsqu'il reprend les matériaux de la catéchèse commune, parallèles à ceux des autres épîtres, l'auteur de la *Ia Petri* les adapte à son dessein particulier. Prenons le cas des monitions adressées aux serviteurs (II, 18-25). Dans les autres Épîtres (Col., III, 22-25; Eph., VI, 5-8; Tit., II, 9-10; I Tim., VI, 1-2), il est seulement demandé aux esclaves d'être soumis à leurs maîtres, de les servir consciencieusement. Dans I Petr., II, 18, il est précisé que l'obéissance est requise, non seulement envers les maîtres qui agissent bien, mais même envers ceux qui se montrent injustes. La phraséologie rejoint celle des exhortations concernant les persécutions (cf. II, 19-20 et III, 16-17). Et de même qu'en III, 18 sq. l'auteur de l'Épître en appelait à l'exemple du Christ, citant les éléments d'un *credo* baptismal et d'une hymne christologique, de même en II, 21-25 il reprend probablement une autre hymne christologique modelée sur Is., LIII (cf. Bultmann, *art. infra cit.*, 1-14; E. Lohse, *art. infra cit.*, 87-88; Boismard, *op. infra cit.*, 111-32). Il est intéressant également de comparer la monition concernant l'obéissance aux pouvoirs civils telle qu'elle est formulée dans la *Ia Petri* et dans l'Épître aux Romains. I Petr., II, 13-14 répond assez fidèlement à Rom., XIII, 1-6, avec une forme plus concise et qui semble plus primitive; I Petr., II, 17 répond à Rom., XIII, 7. En revanche, I Petr., II, 15-16 n'a pas de véritable parallèle en Rom., XIII, 1-7 (ni en Tit., III, 1-2) et l'on y retrouve le thème des non-chrétiens qui critiquent la bonne conduite des chrétiens, comme en III, 13 sq., et le rappel de la volonté de Dieu, comme en III, 17; IV, 2, 19. Ces deux versets ont donc été ajoutés au thème primitif afin de l'adapter au contexte de persécutions dont se préoccupe l'auteur de l'Épître.

c) Quant aux versets qui forment la charnière entre la deuxième et la troisième partie de l'Épître (II, 11-12), ils semblent eux aussi de rédaction composite. Le ℣. 11 est probablement repris de la catéchèse baptismale (cf. I, 14; Tit., II, 12). Au contraire, le ℣. 12 se rattache aux exhortations concernant les persécutions; il annonce déjà III, 16, presque dans les mêmes termes. Ici encore, l'auteur de l'Épître complète les matériaux repris de la catéchèse baptismale pour les adapter à son propre dessein.

3° *La deuxième partie de l'Épître, I, 13 - II, 10.* — Cette partie est beaucoup plus homogène puisque nous n'y trouvons aucune allusion au thème des persécutions. A la suite de R. Bultmann, nous avons reconnu cependant que l'antithèse de I, 20 formait le début de l'hymne citée en III, 18 sq. Si l'on admet cette hypothèse, on tiendra le ℣. 21 pour une addition du rédacteur de la lettre, car il est trop étroitement uni au ℣. 20 pour pouvoir en être disjoint, et on ne voit pas comment il pourrait se rattacher au ℣. 19.

4° *La première partie de l'Épître, I, 3-12.* — Nous y retrouvons l'alternance entre sections reprises des matériaux de la liturgie baptismale (I, 3-5) et exhortations concernant les persécutions (I, 6-12). Sommes-nous ici encore en présence de contextes rédactionnels différents?

a) En I, 5, nous lisons la phrase : « ... pour vous qui êtes gardés par la puissance de Dieu grâce à la foi... » Le verbe « garder » (φρουρεῖν) est un terme d'origine militaire; il évoque l'idée d'une garnison protégeant une ville contre les assauts de l'ennemi. Par ailleurs, la « foi » dont il s'agit ici n'est pas simple adhésion intellectuelle, mais aussi confiance en Dieu, comme en V, 9 : si nous lui faisons confiance, Dieu nous garde par sa puissance contre les assauts de l'ennemi. Le contexte est le même qu'en V, 6-9 : c'est le Diable, notre ennemi, qui suscite des persécutions pour contraindre les chrétiens à abandonner leur vie de fidélité à la Loi divine. Nous aurions ici une première allusion au thème des persécutions, destinée à préparer les développements de I, 6-12. Mais le problème se pose du caractère primitif ou secondaire de cette phrase. Nous avons vu que I Petr., I, 3-5 reproduisait un texte d'origine baptismale, cité également moyennant quelques transformations en Tit., III, 5-7, et dont on trouve des échos en Rom., VIII, 14-24; Col., III, 1-4; I Joa., II, 29 - III, 2. La structure littéraire de ce texte se laisse aisément percevoir dans la *Ia Petri*. L'idée principale est exprimée dès le début : « Béni soit Dieu... qui nous a régénérés... »; puis trois substantifs, construits avec la même préposition, marquent le but de notre régénération : « pour une espérance... pour un héritage... pour un salut... » Or, la phrase en question vient rompre la structure littéraire du texte liturgique puisque le troisième substantif, « pour un salut », doit maintenant se rapporter logiquement, non pas au verbe « qui nous a régénérés », comme les deux premiers, mais au verbe « qui êtes gardés ». Par ailleurs, il existe un changement de personne difficilement justifiable entre le début du texte liturgique, à la première personne du pluriel, et la phrase du ℣. 5, à la deuxième personne du pluriel; ce changement de personne indique un remaniement littéraire. Notons encore que le thème exprimé dans cette phrase ne trouve aucun écho, ni en Tit., III, 5-7, où l'on aurait attendu que soit reprise la mention de la foi, en opposition aux œuvres (III, 5, 7), ni dans les autres textes parallèles. Enfin, la structure de la phrase litigieuse est très semblable à celle du début de I, 21, qui est très probablement de la main du rédacteur (cf. ci-dessus : « pour vous qui, par la puissance de Dieu, êtes gardés... » — « Pour vous qui, par lui, croyez en Dieu... » On se trouve donc en présence d'une addition. Ici déjà, le rédacteur de la lettre reprend un texte liturgique mais le modifie légèrement afin de l'adapter à son dessein qui est de prémunir les fidèles contre le danger des persécutions.

b) Le thème des persécutions est explicitement traité en I, 6-12 : notre foi, éprouvée par les persécutions, se changera en gloire eschatologique (I, 6-9), ce qui avait été annoncé à l'avance par les prophètes (I, 10-12). Du point de vue littéraire, cette section se rattache certainement aux exhortations concernant les persécutions. On comparera spécialement I, 6-8 à IV, 12-13, qui développent le même thème au moyen des mêmes expressions; I, 11*b* à IV, 13, avec la même opposition entre les « souffrances » et la « gloire » eschatologique. L'exemple des souffrances du Christ est mis devant les yeux des chrétiens persécutés en I, 11 comme en II, 21 et III, 18. On notera également l'expression « en qui » (ἐν ᾧ), typique du style du rédacteur (I, 6; II, 12; III, 16, 19; IV, 4), et le « un peu de temps » (ὀλίγον), rapporté aux souffrances présentes en I, 6 comme en V, 10. D'ailleurs, comme l'ont fait remarquer plusieurs commentateurs, la section I, 6-12 rompt la suite logique des idées entre I, 3-5 et I, 13 sq. Le ℣. 13 énonce une conséquence : « *C'est pourquoi* (διό), ayant ceint les reins de votre intelligence... » La vraie raison pour laquelle nous devons ceindre les reins de notre intelligence, c'est que nous avons été ré-engendrés par Dieu en vue du salut eschatologique (I, 3-5). Nous trouvons le même lien consécutif entre II, 1 (« déposant donc... ») et I, 23 (« ayant été ré-engendrés... »), ou encore entre Jac., I, 21 et I, 18; Col., III, 5, 8 et III, 4; I Joa., III, 3 et III, 1-2. Tous ces indices littéraires permettent de penser que la section I, 6-12, concernant les persécutions, a été ajoutée par le rédacteur de l'Épître au texte baptismal de I, 3-5.

V. CONCLUSION : BUT DE L'ÉPITRE. — Les analyses précédentes vont permettre de proposer quelques conclusions qui tiendront le milieu entre l'hypothèse de Perdelwitz (perfectionnée par les recherches ultérieures de Preisker, Cross, Llopart), et la position de Lohse et de Selwyn.

1° Il faut distinguer, dans la *Ia Petri*, deux contextes littéraires différents : l'un, d'origine catéchétique ou liturgique, l'autre se rattachant à la « paraclèse » en usage dans l'Église primitive; presque tous les auteurs en conviennent aujourd'hui. Mais Perdelwitz et ceux qui l'ont suivi ont eu le tort de simplifier le problème en séparant ces deux contextes littéraires d'une façon beaucoup trop rigide : matériaux d'origine liturgique (homélie baptismale, ou liturgie baptismale) constituant toute la section qui va de I, 3 à IV, 11; lettre d'exhortation ou de « paraclèse » constituant toute la section qui va de IV, 12 à V, 14 (avec I, 1-2). En fait, il n'y eut jamais une lettre distincte des matériaux d'origine liturgique. Avec Lohse et Selwyn, il vaut mieux voir dans la *Ia Petri* une lettre qui se présente comme un document à la fois un et complexe; c'est un même auteur qui l'a rédigé en une seule fois, d'un bout à l'autre; mais il a réutilisé des matériaux d'origine catéchétique ou liturgique, en les remaniant plus ou moins afin de les adapter au but qu'il poursuivait, et en les complétant au moyen d'exhortations touchant la constance dans les épreuves qu'il a réparties tout au long de sa lettre.

2° L'intuition de Perdelwitz comportait toutefois une part de vérité. Il ne suffit pas, en effet, avec Lohse, de dire que les matériaux réutilisés par l'auteur de la *Ia Petri* proviennent de la catéchèse

courante. Ils sont étroitement liés à la cérémonie du baptême. Mais il devient très difficile de préciser leur nature exacte. Homélie baptismale? Liturgie baptismale? Ici encore, la solution proposée ne peut être que nuancée. On pourra distinguer les matériaux suivants :

a) Les éléments correspondants au schéma commun qui se retrouve dans la *Ia Petri* et dans Jac., I Joa, Tit., Rom. et Col. Ils se succédaient dans cet ordre : affirmation de la vocation eschatologique du chrétien (I, 3-5); changement de vie exigé par cette vocation : abandon des vices du paganisme et soumission à la loi divine, dans la sainteté (I, 13 - II, 10); devoirs particuliers des chrétiens : introduction (II, 11); devoirs envers les pouvoirs publics (II, 13-14; 17); devoirs des serviteurs (II, 18*a*), des femmes mariées (III, 1-6), des maris (III, 7), des Anciens (V, 2-3) et des jeunes gens (V, 5*a*), devoirs généraux des chrétiens les uns envers les autres (III, 8-9; IV, 7-9), devoirs de ceux qui ont reçu des charismes pour le bien de l'Église (IV, 10-11). Il s'agit d'une homélie prononcée à l'occasion d'une cérémonie baptismale, qui commençait par une formule de bénédiction adressée à Dieu (I, 3) et se terminait par une doxologie (IV, 11*b*). Les deux premières parties (I, 3-5 et I, 13 - II, 10) s'adressaient spécialement aux nouveaux baptisés et, de II, 1 à II, 10, faisaient allusion à des rites précis de la cérémonie baptismale et de la célébration eucharistique qui la suivait. La troisième partie s'adressait non seulement aux nouveaux baptisés, mais également à toute la communauté chrétienne qui s'était rassemblée à cette occasion, probablement durant la nuit pascale. Plutôt que d'une homélie baptismale, il vaudrait mieux parler d'un canevas-type d'homélie baptismale; assez universellement répandu dans l'Église, ce canevas rappelait les données essentielles de la vie chrétienne et celui qui présidait la cérémonie baptismale pouvait le développer à son gré; ceci expliquerait l'unité de schéma que l'on retrouve dans les diverses Épîtres que nous avons analysées.

b) Les éléments d'un *credo* baptismal, répartis en III, 18, 21*c*, 22; IV, 5.

c) Une hymne christologique, dont les éléments sont répartis en I, 20; III, 18*b*, 22; IV, 6.

d) Une hymne au Christ souffrant, calquée sur Is., LIII et quelque peu remaniée, en II, 21-25.

e) Une hymne adaptée au thème de la renonciation à Satan et de l'engagement envers Dieu, utilisée en I Petr., V, 6-9, mais dont la forme littéraire est mieux conservée en Jac., IV, 6-10 (cf. M.-É. Boismard, *op. infra cit.*, 133-35).

3° Il est maintenant possible de se faire une idée de la manière dont l'auteur de la *Ia Petri* a composé sa lettre. Son but immédiat est d'exhorter (παρακαλεῖν, V, 12) les chrétientés d'Asie Mineure (I, 1) en butte à des persécutions. Ces persécutions avaient ceci de particulier qu'elles prenaient prétexte de la bonne conduite des chrétiens, de leur idéal de sainteté qui tranchait sur la vie dissolue des païens. Loin de leur valoir la considération et le respect des « étrangers », leur bonne conduite ne faisait qu'exciter la haine de ceux qui ne vivaient pas comme eux (II, 12; III, 13-17; IV, 4; IV, 14-16). Pour les exhorter à demeurer fidèles à leur idéal, l'auteur de l'Épître ne pouvait mieux faire que de remettre devant leurs yeux les exigences fondamentales de leur engagement baptismal, en utilisant pour cela un schéma d'homélie baptismale universellement répandu dans l'Église ainsi que diverses hymnes christologiques, et en leur adjoignant des exhortations plus personnelles touchant les persécutions. En réalisant ce dessein, l'auteur de l'Épître a légué à l'Église de tous les temps un inestimable témoignage, non seulement sur les fondements mêmes de la morale chrétienne, mais encore sur certains aspects de la vie liturgique et sacramentaire.

III. Auteur, date et lieu de composition. — Étant donné l'abondance des matériaux liturgiques réutilisés dans la *Ia Petri*, qui constituent environ les trois cinquièmes de la lettre, les problèmes d'auteur, date et lieu de composition doivent être considérés à un double point de vue : celui de la rédaction de la lettre, celui de la formation des éléments liturgiques.

1° *La rédaction de la lettre. — a) Données explicites de l'Épître.* — La *Ia Petri* commence par ces mots : « Pierre, apôtre de Jésus-Christ... » Ce Pierre a été « témoin des souffrances du Christ » (V, 1). A côté de lui se trouve un certain Marc, qu'il nomme « mon fils »; l'expression doit être prise au sens spirituel. Or Papias, écrivant vers 135, nous apprend que Marc, l'auteur du second Évangile, fut « l'interprète de Pierre » et le suivit durant ses courses apostoliques (d'après Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, III, XXXIX, 15); nous savons par ailleurs, au témoignage des Actes, que Pierre fréquentait la maison d'une certaine Marie, « mère de Jean surnommé Marc » (Act., XII, 12), lequel accompagnera Paul durant un certain temps (Act., XII, 25) mais se séparera finalement de lui (Act., XIII, 13). On peut penser qu'il s'attacha alors à la personne de Pierre. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il est certain que la *Ia Petri* se présente comme un message de l'apôtre Pierre aux chrétientés d'Asie Mineure. Il faut tenir compte cependant d'une précision importante : Pierre écrivit « par le moyen de Sylvain... » (V, 12). On sait que, dans l'antiquité, l'utilisation d'un secrétaire était chose courante et que Paul lui-même y recourut à plusieurs reprises. Que faut-il entendre par là? Pierre aurait-il dicté la lettre à Sylvain, qui se serait contenté de la mettre par écrit? Aurait-il laissé à Sylvain le soin de rédiger la lettre, lui indiquant seulement les grandes lignes de ce qu'il voulait dire? Il est impossible de le préciser d'après les expressions employées en I Petr., V, 12. Nous aurons à revenir plus loin sur ce problème. La *Ia Petri* nous donne une dernière indication : elle aurait été écrite « à Babylone » (V, 13). L'expression doit être prise au sens métaphorique, comme celle de « Diaspora » en I, 1, et désigne certainement la ville de Rome, selon une façon de parler assez courante dans les écrits apocalyptiques des Ier et IIe s. de notre ère.

b) Données de la tradition. — L'Épître aux Corinthiens de Clément de Rome offre des affinités certaines avec la *Ia Petri;* il est toutefois difficile de déterminer si Clément a connu et utilisé cette lettre, ou si les affinités entre les deux écrits proviennent de ce qu'ils émanent d'un même milieu (en ce sens, cf. E. Lhose, *art. cit.*, 84). Dans la première moitié du IIe s., la *Ia Petri* n'est citée, ni par Ignace d'Antioche, ni dans l'Épître de Barnabé, ni dans la seconde lettre (apocryphe) de Clément de Rome, ni par Justin. En revanche, au témoignage d'Eusèbe de Césarée (*Hist. Eccl.*, III, XXXIX, 17), « Papias se sert de témoignages [tirés] de la première Épître de Jean et de la première Épître de Pierre » (vers 135). A la même date, Polycarpe de Smyrne la cite abondamment. Hermas semble la connaître aussi : la scène de la Vision IV où Hermas peut échapper au monstre, qui symbolise la grande épreuve à venir, parce qu'il « s'est déchargé sur Dieu de ses soucis » et a pu échapper au danger grâce à sa foi [= sa confiance en Dieu] (*Vis.*, IV, II, 4-5), dépend presque certainement de I Petr., V, 7-9. Un peu plus loin (*Vis.*, IV, III, 4), dans l'explication des couleurs qui

se trouvent sur la tête du monstre, le thème de l'or éprouvé par le feu — qui symbolise les chrétiens éprouvés par la persécution — pourrait dépendre de I Petr., I, 7. Ainsi, jusqu'au milieu du IIe s., la *Ia Petri* ne semble être utilisée qu'à Rome (Clément?; Hermas) et en Asie Mineure (Papias, Polycarpe); ceci confirmerait que les données de l'Épître (écrite à Rome et destinée aux chrétientés d'Asie Mineure) ne sont pas une fiction, mais montrerait aussi que sa diffusion fut relativement tardive en dehors des régions où et pour lesquelles elle avait été écrite.

Irénée, à la fin du IIe s., est le premier à attribuer explicitement la *Ia Petri* à l'apôtre Pierre (*Haer.*, IV, IX, 2), suivi par Tertullien (*Scorp.*, 12) et Clément d'Alexandrie (*Strom.*, IV, VII, 47) qui en rédigea un commentaire suivi. Le témoignage d'Hippolyte de Rome, au début du IIIe s., est douteux; dans le « Canon » dit de Muratori qu'il composa, il ne mentionne parmi les Épîtres catholiques que « une de Jude » et « deux de Jean ». Comme il avait déjà fait allusion aux Épîtres de Jean à propos du IVe évangile, on a conjecturé qu'il fallait lire « de Pierre » au lieu de « de Jean », ce qui rendrait mieux compte du chiffre « deux » (cf. Lagrange, *Histoire ancienne du canon du N. T.*, p. 74, note 2); cette conjecture ne manque pas de vraisemblance, sans toutefois s'imposer avec certitude. A partir du IIIe s., la *Ia Petri* est couramment reçue dans les Églises et attribuée à l'apôtre Pierre, à l'exception toutefois des Églises de langue syriaque : Aphraate ne la cite pas, Addaï ne la mentionne pas parmi les livres qu'il faut lire à l'église, elle est absente du catalogue syriaque (daté des environs de l'an 400) trouvé au monastère du Mont Sinaï; elle partage ici le sort de toutes les Épîtres catholiques. Encore au début du Ve s., Théodore de Mopsueste, originaire d'Antioche, ne la reçoit pas dans le canon des Écritures. Pourquoi ce refus des Épîtres catholiques dans les Églises de langue syriaque? Est-ce parce que l'on doutait de leur origine apostolique? Est-ce pour une autre raison qui nous échappe? Il est difficile de se prononcer.

c) Données de la critique. — Divers arguments ont été invoqués contre l'authenticité pétrinienne de la *Ia Petri*. On a fait valoir, par exemple, la dépendance de cette Épître par rapport aux Épîtres de Paul, et spécialement par rapport à l'Épître aux Éphésiens; un certain nombre de critiques tiennent cette dernière pour deutéro-paulinienne et de date relativement tardive. Cela supposerait alors une date tardive aussi pour la *Ia Petri*, notablement après la date supposée de la mort de Pierre (vers 64). Mais, nous l'avons vu, les recherches les plus récentes ont montré que les affinités littéraires entre la *Ia Petri* et les Épîtres pauliniennes ou deutéro-pauliniennes doivent s'expliquer, non par une dépendance de Pierre par rapport à Paul, mais par dépendance commune à l'égard de formes plus ou moins stéréotypées de la catéchèse ou de la liturgie. Deux autres arguments nous retiendront davantage : le premier, fondé sur le genre de persécutions dont parle l'Épître; le second, sur la qualité littéraire de l'Épître.

α. *Les persécutions.* — Les persécutions auxquelles fait allusion la *Ia Petri* peuvent-elles se situer dès l'époque de Néron? Beaucoup d'auteurs ont répondu par la négative (cf. spécialement : W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*, 1907, p. 279-295). En IV, 12, il est question d'une épreuve qui vient de s'abattre sur les Églises d'Asie Mineure, comme un incendie. D'après V, 9, cette épreuve ne serait pas limitée à l'Asie Mineure, indication qui reste valable même si l'on prend l'expression « dans le monde » au sens métaphorique. Il ne s'agirait pas seulement de vexations provenant de particuliers, comme au temps de Paul par exemple, mais de condamnations portées contre les chrétiens par les magistrats, par les représentants du pouvoir public. Ceci pourrait se déduire de textes comme IV, 16, où la situation tragique des chrétiens est mise en parallèle avec celle des meurtriers, des voleurs, des malfaiteurs, gens qui ont à « souffrir » de la part des tribunaux et non de la vindicte publique. Dans le même sens, III, 15 serait spécialement intéressant; il y est recommandé aux chrétiens d'être « toujours prêts à la défense (ἀπολογία) devant quiconque leur demande raison (λόγος) de leur espérance ». Il s'agirait bien d'une comparution devant un tribunal : le juge interroge sur la foi du prévenu, et celui-ci se défend. On notera d'ailleurs le contexte : III, 13 - IV, 6 forme un tout et, par mode d'inclusion, l'auteur de l'Épître oppose deux situations : maintenant, ce sont les hommes qui « demandent raison » aux chrétiens de leur espérance, mais un jour viendra où la situation se renversera : ces mêmes hommes devront « rendre raison » au Juge eschatologique (IV, 5). Cette opposition de situations n'implique-t-elle pas que ce sont précisément les juges mandatés par le pouvoir public qui demandent compte aux hommes de leur foi, mais qui devront à leur tour rendre compte à Dieu de leur conduite? Une telle opposition n'est-elle pas implicite également en II, 23, où il est dit que le Christ « s'en remettait à Celui qui juge avec justice », sous-entendu : alors qu'il était livré à celui qui le jugeait sans justice, Pilate? Bref, il s'agirait bien d'une persécution officielle, entraînant la mise à mort des chrétiens à cause de leur foi, s'étendant jusqu'aux provinces les plus reculées de l'Empire. Une telle persécution est impensable dès le temps de Néron; elle nous reporterait plutôt vers l'époque de Domitien et supposerait une situation analogue à celle qui est décrite dans l'Apocalypse de Jean.

A vrai dire, l'existence d'une telle persécution sous Domitien n'est pas prouvée. En revanche, elle est fort bien attestée sous le règne de Trajan (98-117) et la *Ia Petri* offre des points de contacts assez remarquables avec la situation des chrétiens telle qu'elle est décrite dans la fameuse lettre que Pline le Jeune écrivit à Trajan, vers 111-112 (éd. Marcel Durry, éd. « Les Belles Lettres », 73-75; cf. J. Holtzmann, dans le *Bibel-Lexicon* de Schenkel, IV, 296; F. W. Beare, *op. cit.*, 13-16). Pline le Jeune fut gouverneur des provinces du Pont et de la Bithynie en 111-112, deux provinces qui sont mentionnées justement dans l'adresse de la *Ia Petri* (I, 1). D'après sa lettre, c'est le fait même d'être chrétien qui est passible de mort, quelle que soit par ailleurs la conduite du prévenu : « Je me demande non sans perplexité... si l'on punit *le seul nom* de chrétien *en l'absence de crimes* ou les crimes qu'implique *le nom*. En attendant, voici la règle que j'ai suivie envers ceux qui m'étaient déférés *comme chrétiens (tanquam Christiani)*. Je leur ai demandé à eux-mêmes s'ils étaient *chrétiens...* » (96, 26). On comparera avec I Petr., IV, 15-16 : « Que personne d'entre vous n'ait à souffrir *comme meurtrier*, ou voleur, ou malfaiteur, ou se mêlant des affaires des autres; mais si c'est *comme chrétien* (ὡς χριστιανός), qu'il ne rougisse pas mais qu'il glorifie Dieu *par ce nom* (i.e. de chrétien). » La situation est assez semblable : les fidèles sont condamnés en tant que chrétiens, du fait même qu'ils portent le nom de chrétiens, « en l'absence de crimes », c.-à-d. malgré leur « bonne conduite ». Toute la *Ia Petri* semble répondre précisément à cette situation paradoxale : être condamné par les pouvoirs publics, sans rien faire de mal, pour le seul motif que l'on porte le nom de chrétien. On notera aussi l'indication donnée par Pline, que

les chrétiens affirment « s'engager par serment non à perpétrer quelque crime mais à ne commettre ni vol, ni brigandage, ni adultère, à ne pas manquer à la parole donnée, à ne pas nier un dépôt réclamé en justice... » (96, 7). Cet engagement par serment ne fait-il pas allusion à l'engagement du baptême? Et n'expliquerait-il pas alors la digression sur le baptême de I Petr., III, 21, qui est présenté précisément comme « l'engagement à Dieu d'une bonne conscience », c.-à-d. la promesse faite à Dieu de vivre selon sa Loi, laquelle proscrivait précisément tout ce qui pouvait nuire au prochain?

Contre la thèse d'une persécution officielle (soit sous Domitien, soit sous Trajan), on a objecté que la *Ia Petri* ne dit nulle part que les chrétiens sont mis à mort. Mais c'est jouer sur les mots. Le verbe « souffrir » en effet, qui revient constamment à leur sujet, peut fort bien impliquer la mise à mort, puisque c'est celui qui est employé à propos du Christ (II, 21; probablement aussi III, 18). Plus sérieuse est l'objection selon laquelle il n'est pas question de tribunaux ni de magistrats. Quand il traite de la constance dans les persécutions, l'auteur de l'Épître se réfère constamment aux paroles du Christ (II, 12, cf. Matth., V, 16; III, 14, cf. Matth., V, 10; IV, 13-14, cf. Matth., V, 11-12); pourquoi alors ne pas faire allusion à des textes comme Matth., X, 18-19, qui aurait si bien eu sa place en I Petr., III, 15, s'il s'agissait vraiment de comparution devant les magistrats? L'expression « toujours prêts à la défense devant *quiconque* vous demande raison de votre espérance » (III, 15) supposerait plutôt qu'il s'agit ici des païens en général, qui se scandalisent de ce que les chrétiens ne vivent pas comme eux (IV, 4), qui les calomnient en déclarant « mauvaise » une vie consacrée au bien (II, 12). L'épreuve dont il est parlé en IV, 12, ne serait-elle alors que l'effet d'une explosion de haine des milieux païens, milieux que la « bonne conduite » des chrétiens pouvait léser dans leurs intérêts matériels (cf. Act., XIX, 23-31, et déjà I Thess., II, 14)? Dans ce cas, l'Épître pourrait être antérieure à une persécution officielle généralisée.

β. *Le style de l'Épître.* — Contre l'authenticité pétrinienne de la *Ia Petri*, on a objecté aussi le style de l'Épître. Elle est écrite dans un grec assez bon, voire recherché (cf. L. Radermacher, *Der I. Petrusbrief und Silvanus*, dans *Zeits. für die Neutest. Wissens.*, XXV [1926], p. 287-99). Elle cite l'A. T. d'après la traduction grecque des Septante, et non d'après l'hébreu ou l'araméen des Targum. Est-ce vraisemblable de la part de Pierre, le pêcheur galiléen, l'illettré dont parle Act., IV, 13? Le rédacteur de la lettre semble également avoir subi l'influence des lettres pauliniennes. Le problème est ici complexe. Nous avons vu que bien des rapprochements littéraires entre la *Ia Petri* et les lettres de Paul devaient s'expliquer par emprunt à un même schéma d'homélie baptismale. Mais qu'en est-il des sections de la lettre qui sont du rédacteur, et non reprises de ce schéma? Comparons par exemple I Petr., I, 5 (homélie) et I Petr., V, 1 (rédacteur) avec Rom., VIII, 18 et Gal., III, 23; il est évident que, l'idée fondamentale étant la même, la formulation littéraire rapproche I Petr., V, 1 de Rom., VIII, 18 beaucoup plus que de I Petr., I, 5 : même participe « étant sur le point de » (μέλλουσα) au lieu de l'adjectif « prêt à » (ἑτοίμη), et placé immédiatement après l'article, et non après le substantif; même thème de la « gloire », si paulinien, et qui — mise à part la doxologie de IV, 11 — ne revient que dans les sections de la *Ia Petri* que nous avons attribuées au rédacteur (I, 7, 11, 21; IV, 13, 14; V, 1, 4, 10); même opposition entre les « souffrances » terrestres et la « gloire » céleste (I Petr., V, 1; Rom., VIII, 18; cf. I Petr., I, 11; IV, 13). On a bien l'impression que I Petr., I, 5 est « parallèle » à Rom., VIII, 18, tandis que I Petr., V, 1 en dépend. On pourra comparer également I Petr., IV, 13 (si proche de V, 1) à II Cor., I, 5-7, ainsi qu'à Phil., III, 10-11 et Col., I, 24. De même, I Petr., I, 21, que nous avons attribué au rédacteur de la lettre, est proche de Rom., IV, 24. L'adresse contenue dans I Petr., I, 1-2 est à rapprocher de II Thess., II, 13 : même intention trinitaire, avec même expression « dans la sanctification de l'Esprit », le mot « sanctification » (ἁγιασμός) ne se lisant ailleurs que dans les Épîtres pauliniennes (spécialement 4 fois en I et II Thess.); par ailleurs, le thème de l'appel par Dieu des chrétiens à la gloire eschatologique se lit en I Petr., V, 10 comme en II Thess., II, 14. Serait-il concevable que l'apôtre Pierre ait eu une telle familiarité avec les Épîtres pauliniennes?

Il faut alors se reporter à la mention de I Petr., V, 12 : « Je vous ai écrit par l'intermédiaire de Sylvain... » Ce Sylvain, appelé également Silas, fut le compagnon de Paul durant ses courses apostoliques (Act., XV-XVIII; II Cor., I, 19); il était aux côtés de Paul lorsque celui-ci rédigeait ses lettres aux Thessaloniciens (I Thess., I, 1; II Thess., I, 1). D'origine juive, il était probablement citoyen romain comme Paul (cf. Act., XVI, 37) et de formation grecque. Tout ceci pourrait expliquer et le style élégant de la lettre, et l'utilisation des Septante pour les citations bibliques, et la familiarité avec les Épîtres pauliniennes. Sylvain ne serait pas un simple secrétaire ayant mis par écrit ce que Pierre lui dictait, il serait le véritable rédacteur de la *Ia Petri*.

Quel est alors le lien réel entre la *Ia Petri* et l'apôtre Pierre? Tout dépend de la date que l'on assigne à l'Épître. Si l'on admet que les persécutions dont il est parlé tout au long de l'Épître, et spécialement en IV, 12 sq., ne sont pas des persécutions officielles mais plutôt le résultat d'une explosion de haine populaire, rien n'empêche, à ce point de vue, de dater l'Épître du vivant même de Pierre, et donc un peu avant 64, date présumée de la mort de l'apôtre. En ce cas, Sylvain aurait écrit sur la demande de Pierre et sous son autorité. Mais, selon les données de la tradition, Paul vivait encore à ce moment-là. Est-il concevable que ce soit Pierre, et non Paul, qui ait pris l'initiative d'écrire à des communautés formées en majorité de pagano-chrétiens (lui qui s'était consacré à l'évangélisation des Juifs, cf. Gal., II, 8-9), et dont plusieurs, celles des provinces d'Asie (avec Éphèse!) et de Galatie, avaient été fondées par Paul? Cela semble peu probable. On se rappellera également que la *Ia Petri* ne semble utilisée avant le milieu du second siècle que par des auteurs vivant à Rome ou en Asie Mineure, lieux d'origine et de destination de l'Épître. Si elle avait été envoyée par Pierre, et dès l'année 63 ou 64, sa diffusion n'aurait-elle pas été plus rapide et plus universelle? — Faut-il admettre alors, en soulignant la parenté de situation qui existe entre I Petr., IV, 15-16 et la lettre de Pline à Trajan, que l'Épître n'aurait été écrite qu'après 112? Dans ce cas, non seulement le nom de Pierre (I Petr., I, 1) n'aurait plus aucune signification réelle, mais même les personnages de Sylvain et de Marc seraient fictifs (V, 12), ou n'auraient rien à voir avec le Sylvain et le Marc associés à l'apostolat de Paul. On l'admettra difficilement. — Reste la solution intermédiaire : l'Épître aurait été écrite vers les années 80-95. A cette date, Sylvain, le compagnon de Paul, pouvait être encore vivant, et l'on comprendrait qu'il ait pris l'initiative d'écrire à des communautés qu'il avait, en partie, personnellement connues.

Mais pourquoi aurait-il envoyé sa lettre sous le nom de Pierre? Une hypothèse se présente ici : ne serait-ce pas parce que la tradition rattachait à l'autorité de Pierre le schéma d'homélie baptismale et les éléments de la liturgie baptismale dont il allait faire si grand usage?

2° *Le schéma d'homélie baptismale.* — En définitive, ce sont ces éléments qui donnent sa véritable valeur à la *Ia Petri*. Nous y avons reconnu un schéma d'homélie baptismale contenant des allusions précises à certains rites baptismaux; un *credo* baptismal; des hymnes christologiques. Or ce schéma fut également largement utilisé par Paul dans l'Épître aux Romains, sinon sous une forme identique, du moins sous une forme assez proche; il devait donc exister déjà vers les années 50-55, l'Épître aux Romains étant datée des années 57-58. Est-il possible d'en préciser le lieu d'origine? Des deux écrits du N. T. qui l'ont utilisé le plus largement, l'un fut adressé aux fidèles de Rome, l'autre fut composé à Rome. Ne serait-ce pas l'indice d'une origine romaine? Ceci prouve à coup sûr qu'il était connu à Rome lorsque Paul y envoyait sa lettre; ne connaissant pas personnellement les fidèles de Rome, Paul leur écrit en utilisant et amplifiant un document liturgique qui devait leur être familier, de façon à se trouver en communion d'idées avec eux, comme il le fera également pour les fidèles de Colosses qu'il ne connaissait pas non plus. Mais ceci ne prouve pas l'origine romaine du document. Sa diffusion en effet est telle que Paul en a connaissance *avant* de venir à Rome, qu'il sera connu aussi des fidèles de Colosses, que l'auteur de la *Ia Johannis* l'utilise (dans la région d'Éphèse?), ainsi que l'auteur de l'Épître de Jacques (milieux judéo-chrétiens). Par ailleurs, Lohse a montré à la fois ses attaches palestiniennes et son adaptation aux chrétientés pagano-chrétiennes (*art. cit.*, 73-80). Dans ces conditions, ne serions-nous pas en présence de documents liturgiques qui auraient trouvé leur forme définitive dans l'Église d'Antioche, mais en dépendance des traditions liturgiques de l'Église de Jérusalem? Leur origine apostolique ne pourrait alors être mise en doute. Dans ce cas, on comprendrait que la tradition les ait rattachés à l'autorité de Pierre et que Sylvain, puisqu'il les utilisait abondamment, ait pu donner Pierre comme l'auteur de la lettre qu'il écrivait aux chrétientés d'Asie Mineure.

M.-É. Boismard.

Bibliographie. — 1° *Commentaires* (par ordre chronologique). — H. von Soden, *Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus, Judas* (Hand-Commentar, III-2), Fribourg-en-Br., 3e éd., 1890. — F. J. A. Hort, *The First Epistle of St. Peter I, 1 - II, 17*, Londres, 1898. — Th. Calmes, *Les Épîtres catholiques; L'Apocalypse*, Paris, 3e éd., 1907. — A. Camerlynck, *Commentarius in Epistolas catholicas*, Bruges, 5e éd., 1909. — R. Knopf, *Die Briefe Petri und Judä* (Historisch-kritischer Kommentar, XIII), Gœttingue, 7e éd., 1912. — H. Gunkel, *Der I. Brief des Petrus* (Die Schriften des N. T.), III, Gœttingue, 1917. — Ch. Bigg, *The Epistles of St. Peter and St. Jude* (International Critical Commentary), Édimbourg, 1922. — G. Wohlenberg, *Der I. und II. Petrusbrief und der Judasbrief* (Kommentar zum N. T., XV), Leipzig-Erlangen, 3e éd., 1923. — O. Holtzmann, *Petrusbriefe und Judasbrief* (Das N. Test., II), Giessen, 1926. — J. Th. Beelen et A. Van der Heeren, *De Katholieke Brieven*, Bruges, 1932. — W. Vrede, *Judas-, Petrus- und Johannesbriefe* (Bonner N. T., IX), Bonn, 4e éd., 1932. — J. W. C. Wand, *The general Epistles of St. Peter and St. Jude* (Westminster Commentaries), Londres, 1934. — V. Holzmeister, *Epistola Ia S. Petri* (Cursus Scripturae Sacrae), Paris, 1937. — A. Schlatter, *Petrus und Paulus nach dem I. Petrusbrief*, Stuttgart, 1937. — H. Lilje, *Die Petrusbriefe und der Judasbrief* (Bibelhilfe, Ntl. Reihe, XIV), Leipzig, 1938. — G. Staffelbach, *Die Briefe der Apostel Jacobus, Judas, Petrus und Johannes*, Lucerne, 1941. — J. Keulers, *De Katholiche Brieven en het Bock der Openbaring* (De Bocken van het N. T., VII), Ruremonde, 1946. — J. Moffatt, *The general Epistle James, Peter and Judas*, Londres, 1947. — E. Schweizer, *Der I. Petrusbrief*, Zurich, 1949. — P. de Ambroggi, *Le Epistole cattoliche* (La Sacra Bibbia, XIV-1), Turin-Rome, 2e éd., 1949. — L. Brun, *Forste Peters-Brev*, Oslo, 1949. — C. E. B. Cranfield, *The First Epistle of Peter*, Londres, 1950. — P. Ketter, *Hebräerbrief, Jakobusbrief, Petrusbrief, Judasbrief* (Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, XVI-1), Fribourg-en-B., 1950. — A. Charue, *Les Épîtres catholiques* (La Sainte Bible, XII), p. 373-579, Paris, 3e éd., 1951. — H. Rendtorff, *Getrostes Wandern* [= Ia Petri] (Die urchristliche Botschaft, XX), Hambourg, 7e éd., 1951. — H. Windisch et H. Preisker, *Die Katholischen Briefe* (Handbuch zum N. T., XV), Tubingue, 3e éd., 1951. — J. Reuss, *Die Katholischen Briefe* (Echter-Bibel, III), Wurtzbourg, 1952. — R. Leconte, *Les Épîtres catholiques* (La Ste Bible de Jérusalem), Paris, 1953. — J. Michl, *Die Katholischen Briefe* (Regensburger N. T., VIII), Ratisbonne, 1953. — A. Stöger, *Bauleute Gottes. Der I. Petrusbrief als Grundlegung des Laienapostolats* (Lebendiges Wort, III), Munich, 1954. — R. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, Londres, 2e éd., 1955. — P. N. Trempela, *Hebräerbrief und Katholische Briefe* (Hypomnema, III), p. 214-563, Athènes, 2e éd., 1956 (en grec moderne). — Fr. Hauck, *Die Briefe des Jacobus, Judas und Johannes* (N. T. Deutsch, X), Gœttingue, 8e éd., 1957. — F. W. Beare, *The First Epistle of St. Peter*, Oxford, 2e éd., 1958. — A. Vaccari, *La lettere cattoliche* (La Sacra Bibbia, IX), Rome, 1958. — A. M. Stibbs, *The First general Epistle of Peter* (Tyndale N. T.), Londres, 1959. — K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief* (Herders Theol. Komm. zum N. T.), Fribourg-Bâle-Vienne, 1961.

2° *Études spéciales* (par ordre alphabétique). — L. Andrianopoli, *Il mistero di Gesù nelle lettere di S. Pietro*, Turin, 1935. — T. Arvedson, *Syneideseos agathes eperotema (I Petr. III, 21)*, dans *Svensk Exegetisk Arsbok*, XV, 1950, p. 55-61. — F. W. Beare, *The teaching of First Peter*, dans *Anglican Theological Review*, XXVI, 1944-45, p. 284-96. — W. Bieder, *Die Vorstellungen der Höllenfahrt Jesu Christi* (Abhandlungen zur Theologie des A. und N. T., XIX), Zurich, 1949; *Grund und Kraft der Mission nach dem I. Petrusbrief*, dans *Theologische Studien*, XXIX, Zollikon, 1950; *Der Descensus Jesu Christi und die Mission der Christen*, dans *Kirchenblatt für die reformieste Schweiz*, CXIX, 1963, p. 306-09. — J. Blinzler, *Hierateuma. Zur Exegese von I. Petr., II, 5 und 9*, dans *Episcopus. Festschrift M. von Faulhaber*, p. 49-65, Ratisbonne, 1949. — M.-É. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la Ire Épître de S. Pierre*, Paris, 1961; *Une liturgie baptismale dans la Ia Petri*, dans *R. B.*, LXIII, 1956, p. 182-208; LXIV, 1957, p. 161-83; *La typologie baptismale dans la Ire Épître de S. Pierre*, dans *La Vie spirituelle*, XCIV, 1956, p. 339 bis-352. — W. Bornemann, *Der I. Petrusbrief, eine Taufrede des Silvanus?*, dans *Zeitschrift für die Neutest. Wiss.*, XIX, 1919-20, p. 143-65. — W. Brandt, *Wandel als Zeugnis nach I. Petrusbrief*, dans *Verbum Dei... Festschrift O. Schmitz*, 10-25, Witten, 1953. — R. Bultmann, *Bekenntnis- und Liedfragmente im I. Petrusbrief* (Coniectanea Neotestamentica, XI), p. 1-14, Lund, 1947. — C.E.B. Cranfield, *The Interpretation of I. Peter III, 19 and IV, 6*, dans *The Expository Times*, LXII, 1958, p. 269-372. — F. L. Cross, *I. Peter, A Paschal Liturgy*, Londres, 1954. — O. Cullmann, *Petrus, Jünger - Apostel - Märtyrer*, Zurich, 2e éd., 1960; éd. française : *S. Pierre, Disciple - Apôtre - Martyr*, Neuchâtel-Paris, 1952. — W. J. Dalton, *Proclamatio Christi spiritibus facta, Inquisitio in textum ex Ia Epistola S. Petri III, 18 - IV, 6*, dans *Verbum Domini*, 1962, p. 225-40; *Christ's Proclamation to the Spirits (I. Peter III, 19)*, dans *Australian Catholic Record*, XLI, 1964, p. 322-27. — J. Fransen, *Une homélie chrétienne : la Ire Épître de Pierre*, dans *Bible et Vie chrétienne*, 1960, p. 28-38. — A. Friedrichsen, *I. Peter III, 7*, dans *Svensk Exegetisk Arsbok*, XII, 1947, p. 143-47. — Karl Gschwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, dans *Neutest. Abhandlungen*, II, 3-5, Munster-en-W., 1911. — A. R. Jonsen, *The moral teaching of the First Epistle of St. Peter*, dans *Sciences ecclésiastiques*, XVI, 1964, p. 93-105. — L. Kline, *Ethic for the End Time; an Exegesis of I. Peter IV, 7-11*, dans *Restoration Quarterly*, VII, 1963, p. 113-23. — A. R. C. Leaney, *I. Peter and the Passover : An Interpretation*, dans *New Testament Studies*, X, 1964, p. 238-51. — J. P. Love,

The First Epistle of Peter, dans *Interpretation*, VIII, 1954, p. 63-87. — P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, dans *A. S. N. U.*, X, Dissertation, Uppsala, 1942. — E. Massaux, *Le texte de la Ia Petri du papyrus Bodmar VIII (P72)*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, XXXIX, 1963, p. 616-71. — D. G. Miller, *Deliverance and Destiny. Salvation in First Peter*, dans *Interpretation*, IX, 1955, p. 413-25. — L. Mitton, *The relationship between I. Peter and Ephesians*, dans *Journal of Theological Studies*, n. s., 1950, p. 67-73. — C. F. D. Moule, *The nature and purpose of I. Peter*, dans *New Testament Studies*, III, 1956-57, p. 1-11. — R. Perdelwitz, *Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes*, dans *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, XI, 3, Giessen, 1911. — L. Rademacher, *Der I. Petrusbrief und Silvanus*, dans *Zeitsch. für die Neutest. Wiss.*, XXV, 1926, p. 287-99. — B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Bapstim*, Copenhague, 1946. — B. Schwank, *Wir Freie - aber als Sklaven Gottes (I. Peter II, 16)*, dans *Erbe und Auftrag*, XXXVI, 1960, p. 5-12. — E. Schweizer, *I. Petrus IV, 6*, dans *Theologische Zeitschrift*, VIII, 1952, p. 152-54. — E. G. Selwyn, *Eschatologie in I. Peter*, dans *The Background of the N. T. and its Eschatology, Festschrift Ch. H. Dodd*, p. 394-401, Cambridge, 1956. — J. B. Soucek, *Das Gegenüber von Gemeinde und Welt nach dem I. Petrusbrief*, dans *Communio Viatorum*, III, 1960, p. 5-13. — A. Strobel, *Macht Leiden von Sünde frei? Zur Problematik von I. Petr. IV, 1 sq.*, dans *Theologische Zeitschrift*, XIX, 1963, p. 412-25. — G. Thils, *L'enseignement de S. Pierre* (Études Bibliques), Paris, 2e éd., 1943. — W. C. Unnik, *The teaching of God Works in I. Peter*, dans *New Testament Studies*, I, 1954-55, p. 92-110; *A classical Parallel to I. Peter II, 14 and 20*, *ibid.*, II, 1955-56, p. 198-202; *Christianity according to I. Peter*, dans *Expository Times*, LVIII, 1956-57, p. 79-83. — A. Vitti, *Eschatologica in Petri epistula Ia*, dans *Verbum Domini*, XI, 1931, p. 298-306. — J. W. C. Wand, *The lessons of First Peter*, dans *Interpretation*, IX, 1959, p. 387-99.

PIERRE (SECONDE ÉPITRE DE). — A la *Ia Petri* fait suite, au canon du Nouveau Testament, un écrit relativement important qui, malgré nombre de particularités, se présente — *expressis verbis* — comme l'œuvre de « Syméon Pierre » (I, 1; voir aussi les ℣. 16 à 18 = Mc., IX, 2-10 par.), adressée aux mêmes destinataires que la première lettre (III, 1) pour en parfaire les effets spirituels. A quel propos répondent ces déclarations singulièrement appuyées? La *IIa Petri* se laisse-t-elle insérer parmi les quelques textes qui témoignent par ailleurs, et d'une manière somme toute indirecte, de l'enseignement et de l'œuvre de Pierre? Et d'abord, quel en est, aux points de vue littéraire et doctrinal, le proche contexte apostolique ou néo-testamentaire? Sur ce double aspect du problème qui domine l'explication de l'épître, la critique tend à fournir pour l'heure les précisions que voici.

1° *Caractères de l'écrit.* — La lettre, d'une composition simple et harmonieuse, comprend quatre sections à peu près égales. I, 3-21, est un appel pressant au « zèle » de la « vertu » et de la « connaissance », gage de la participation future à « la nature divine » garantie dès à présent par le témoignage de l'apôtre comme par la parole des prophètes. Le dernier thème amène la partie centrale de l'épître, II, 1-22, contre l'hérésie. Des « faux docteurs », en effet, ne tarderont point à surgir parmi les lecteurs. « Débauchés », « cupides », « trompeurs », ils « trafiqueront » des âmes, « introduiront des sectes pernicieuses », blasphémeront « la voie de la vérité ». Leur « perdition » est, pourtant, inéluctable. A l'exemple des Anges, du « monde » pré-noachique, de Sodome et de Gomorrhe, ils seront infailliblement « châtiés » par le Seigneur qui, « au jour du Jugement », en délivrera « les hommes pieux ». Les ℣. 10*b* à 22 motivent cette assurance par un tableau pour le moins vigoureux du « libertinage » impénitent par où se perdent les impies; ils sont précisés, au reste, par la section, III, 1-10, sommet de l'écrit. L'hérésie n'est pas que morale; elle est foncièrement dogmatique. Pour justifier l'injustice, les « railleurs » allèguent le « retard » de la Parousie, qui prouve à leurs yeux la vanité de l'attente eschatologique. Pas d' « Avènement », pas de Jugement. L'auteur réagit directement contre pareil postulat. Sa réponse est le principal aspect doctrinal de l'épître. Elle n'énumère que trois thèmes : la portée typique du Déluge, la longanimité de Dieu et le caractère subit de la Parousie. Elle est assez concluante néanmoins pour que l'exposé s'achève sur un nouvel appel, confiant, à la sainteté et à la prière, III, 11-18.

L'analyse de la lettre en indique d'emblée les principaux traits caractéristiques.

a) Et d'abord, l'écrit reproduit à n'en pas douter une *parénèse*. En fait, il n'offre que deux passages au style formellement épistolaire : l'adresse (I, 1-2) et le « raccord » (III, 1 à 2) sur les « deux lettres » de l' « apôtre » aux destinataires. Mis à part ces éléments dont la condition littéraire est à définir, le texte pourrait avoir servi à l'exhortation orale de la communauté. La doxologie finale (III, 18*b*) et le défaut d'une ultime salutation (cf. Jud., 24 sq.) sont un autre indice à l'appui de ce sentiment.

b) En dépit de l'impression laissée par l'inclusion I, 3-11 et III, 11-18*a* sur le « zèle » de la « sainteté », l'épître est d'une *cohésion* littéraire et doctrinale imparfaite. — 1. Les deux descriptions de l'hérésie accusent des divergences certaines de forme et de fond. Le tableau II, 1 à 22 se signale par l'objet moral, l'exposé large et les contacts nombreux — nous le verrons — avec Jud., 5-11. En III, 3 à 6, au contraire, la notation est doctrinale, rapide et sans rapport spécial avec les parallèles des autres épîtres catholiques et pauliniennes (rapprocher III, 3 et I Tim., IV, 1; II Tim., III, 1; I Joa., II, 18; Jud., 18; *Didachè*, XVI, 3, etc.). Il y a plus. Le fragment du ch. III mentionne en passant la voie des « convoitises » propre aux négateurs de la Parousie (℣. 3); bien que l'expression ἐπιθυμία (elle est un élément habituel du vocabulaire anti-hérétique du N. T. : II Tim., III, 6; IV, 3; II Petr., II, 10, 18; Jud., 16, 18; cf. Col., III, 5; Eph., II, 3; IV, 22; I Joa., II, 16, 17) se lise dès I, 4, il ne renvoie guère cependant à l'ample description de l'impiété eschatologique au ch. II. Inversement, le premier tableau relève à l'occasion que les adversaires « renient le Maître qui les a rachetés » (II, 1); mais, et quelle que soit au juste la portée de cette locution d'un sens avant tout moral, il n'annonce point le deuxième volet du diptyque sur l'erreur théologique. Ajoutons, enfin, que le vocabulaire de fond varie d'un texte à l'autre. Pour en mesurer la disparité, il suffit de comparer, par exemple, les termes qui désignent des deux côtés les fauteurs d'hérésie (« faux prophètes », « faux docteurs », « animaux sans raison », « hommes souillés et flétris », « fontaines sans eau », « nuages poussés par un tourbillon », « esclaves de la corruption » en II, 1-22; dans III, 3-6, en revanche, « railleurs ») et leurs enseignements (en III, 3-6 : « railleries »; « paroles trompeuses », au contraire, « blasphème », « voie de Balaam, fils de Bosor », « discours gonflés de vide » au chapitre II, versets 1 à 22). — 2. Le morceau III, 1 et 2, est au niveau du chapitre II par la densité de ses concordances avec la lettre de Jude. Inséré entre les deux tableaux de l'erreur aux temps messianiques, il en souligne néanmoins la discontinuité idéelle et littéraire. Le ℣. 2 en particulier est la « reprise » des consignes I, 12 à 18 et 19 à 21 qui précèdent — et préparent — l'exposé sur la corruption morale : à l'instar de ces dernières, il vise à introduire, de son côté, la description de

l'hérésie doctrinale par le rappel de la « parole des prophètes » et du « commandement » apostolique.

Les commentateurs apprécient diversement ces faits, dont l'intérêt n'est pas que littéraire. Le ch. II — avec le raccord III, 1 à 2 — est-il seulement la relecture d'un texte initial aux tons sans doute moins riches et moins aigus (comparer II, 1-3 et 10*b*-22); ou serait-il, en revanche, un développement ajouté à la « rédaction première » ne comprenant que les sections I, 1-21 et III, 3-18? Et d'abord, est-il l'œuvre de l'auteur; ou ne viendrait-il pas, au contraire, d'une main ecclésiastique, plus récente? Sensible à l'unité générale qu'offrent d'ailleurs la pensée et la langue de l'épître, la critique écarte, à présent, ces conjectures excessives. Que pour des raisons vraisemblablement pastorales l'auteur ait élargi le tableau de l' « injustice » morale (cf. II, 10*b*-22; comparer ℣. 1-10*a* et III, 3-7) ou même que d'emblée il s'y soit arrêté au point de perdre momentanément de vue l'hérésie eschatologique, c'est, au fait, l'explication adéquate et suffisante des données établies par l'analyse des textes.

c) L'*expression* égale de la lettre corrobore directement pareille manière de voir. Résumant les conclusions naguère proposées par la recherche philologique à ce sujet, J. Chaine (*Les Épîtres catholiques*, Paris, 1939[3], p. 15 sq.) note avec justesse : « Le rédacteur de l'épître possédait un vocabulaire savant et l'usage qu'il en fait n'est pas exempt d'une certaine recherche » (voir en outre C. Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, Édimbourg, 1910[2], p. 225).

Le lexique, en effet, relève de la langue hellénistique et plus exactement de la *koinè* littéraire. La *II[a] Petri* présente cinquante-six *hapax legomena* (c'est la proportion la plus forte dans le N. T.; cf. Bigg, *op. cit.*, p. 224, et Chaine, *op. cit.*, p. 14 sq.); or, trente-trois de ces termes ne se relisent pas dans les textes apostoliques, d'autres sont d'un emploi rare même dans la littérature profane, quelques-uns enfin se trouvent attestés pour la première fois précisément dans l'épître. Au reste, l'auteur connaît remarquablement le vocabulaire moral et religieux du monde hellénistique. H. Windisch (*Die Katholischen Briefe*, p. 84-105 et 163) en signale les éléments variés avec leurs parallèles grecs (textes littéraires, inscriptions, etc.) et judaïques (Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe, etc.). Pour indication nous citons dans les seuls ℣. 3 à 11 du ch. I : ἡ θεία δύναμις (℣. 3), τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν (*ibid.*; cf. ℣. 6 et 7), δόξα καὶ ἀρετή (*ibid.*; cf. ℣. 5), θείας κοινωνοὶ φύσεως (℣. 4), ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς (*ibid.*), σπουδὴν παρεισφέρειν (℣. 5), ἡ ἐγκράτεια (℣. 6), ἡ φιλαδελφία (℣. 7), μυωπάζειν (℣. 9), πλουσίως ἐπιχορηγεῖσθαι (℣. 11) etc. (rapprocher par exemple W. Dittenberger, *Or. Gr. Inscr. Sel.*, n° 438, et, d'une façon plus spéciale, le Décret de Stratonicée de Carie en l'honneur de Zeus Panhémérios et d'Hécatè dans *C. I. G.*, II, n° 2715, avec le commentaire d'A. Deissmann, *Bibelstudien*, 1895, p. 277 sq., et *Licht vom Osten*, 1923[4], p. 270).

Quant aux autres aspects de la langue, l'examen en autorise des conclusions similaires. La forme grammaticale est correcte : ses divergences d'avec la règle classique (cf. Chaine, *op. cit.*, p. 16 sq.) répondent, pour le nombre et l'importance, à l'usage hellénistique. Le style seul offre des traits plutôt complexes. Simple en somme et aisé, il est pourtant laborieux à l'occasion et confus (voir II, 12-14 et III, 5-7). Il tend par endroits à la recherche du rythme (allitérations, cf. I, 8-9; III, 10, 12; vers iambiques, cf. II, 1, 3, 4) et de l'artifice (chiasme, cf. I, 12-21 et III, 2; *concatenatio verborum*, cf. I, 5-7); en revanche, il ne laisse pas d'être déparé dans toute la lettre par l'emploi réitéré de vocables (voir Bigg, *op. cit.*, p. 225 sq.), de tournures et de particules (ἀπό, γάρ, διά, etc.), que ne commandent ni le propos pastoral ni d'ailleurs la pensée théologique.

Le rédacteur, pour imprégné qu'il soit de culture hellénistique, ne peut celer, en effet, les limites de ses moyens littéraires. Il n'a guère le réflexe de la composition irréprochable. Malgré sa langue par divers côtés originale, il use d'un vocabulaire réduit, cause apparemment majeure de l'expression en partie uniforme. Enfin — et ce fait est à lui seul décisif — l'épître accuse des sémitismes, et plus spécialement des hébraïsmes, nombreux. Emploi de πᾶσα... οὐ pour οὐδεμία (I, 20) et de la préposition ἐν au lieu du datif instrumental (I, 1; II, 16; III, 11, etc.), omission de l'article devant un substantif suivi d'un autre nom au génitif (I, 1; II, 10; III, 18, etc.), inclusion verbale (l'exemple le plus important en est la clause ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν proposée dès I, 2 et répétée en II, 20 et dans III, 18) et rappel de mots (III, 9; I, 12, 13 et 15 ; II, 10 et 20, etc.), usage métaphorique en particulier de ὁδός (II, 2, 15, 21) et de πορεύεσθαι (II, 10; III, 3), de σάρξ (II, 10, 18) et de δικαιοσύνη (I, 1; II, 5, 21; III, 13) : tels sont les indices univoques d'un héritage juif foncièrement réfractaire à l'attraction cependant permanente de la pensée et de la langue gréco-romaines. Rapprochés des données complémentaires du dossier, ils autorisent une première conclusion générale sur l'origine de la lettre. L'auteur est sans conteste un judéo-chrétien largement hellénisé. Venu de la Dispersion et conscient de son appartenance au « peuple » (II, 1), c'est à la manière des Hellénistes qu'il réagit à l'endroit du milieu où il est fixé. Il en apprécie la langue, mais il n'a que pitié pour « les gens qui passent leur vie dans l'égarement » (III, 18). Au juste, c'est pour les confirmer dans la « connaissance » du Christ (III, 20) et d'abord sans doute pour les « amener à fuir les souillures du monde » *(ibid.)* qu'il s'est formé non sans goût à la culture grecque.

d) Quelle est, dès lors, sa *pensée religieuse et doctrinale?* Au jugement de l'exégèse, elle s'exprime dans les termes clés πίστις (I, 1, 5), ἀρετή (I, 3, 5) et εὐσέβεια (I, 3, 6, 7; II, 9; III, 11), ἐπίγνωσις (I, 2, 3, 8; II, 20, 21 [*bis*]), ἐντολή (II, 21; III, 2) et κρίσις (II, 4, 9, 11; III, 7), qui en soulignent à la fois les tonalités spéciales et les motifs parénétiques centraux.

Le contenu, d'abord, est fondamentalement chrétien : « Dieu » (I, 1) ou, d'après deux désignations d'un caractère plus judaïque, le « Ciel » (I, 18) et la « Gloire pleine de majesté » (I, 17) est le principe de la « nature » (I, 4) et de la « force » (I, 3) divines; de ce fait, il est le « Père » du Christ, à qui il a donné naguère « gloire » et « honneur » (I, 17) ou « majesté » (I, 16).

« Jésus » ou, selon l'appellation plus fréquente, « Jésus-Christ » (I, 1, 8, 11, 14, 16; II, 20; III, 18) est « le Fils » (I, 17), « le Seigneur » (I, 2, 8, 11, 14, 16; II, 9, 11, 20; III, 2, 8, 9, 10, 15, 18) et « le Sauveur » (I, 1, 11; II, 20; III, 2, 15, 18). Encore les deux derniers de ces titres messianiques sont-ils seuls représentatifs de la foi et de la piété christologiques affirmées par l'auteur. A la différence de l'enseignement apostolique, que domine le thème de l'élévation pascale de Jésus, le Christ possède la seigneurie dès le ministère évangélique (la résurrection n'est pas mentionnée dans l'épître). De condition divine (cf. I, 3-4), il est « par sa propre gloire et vertu » *(ibid.)* la source des « promesses » messianiques (I, 4), l'auteur de l' « appel » (I, 3; cf. I, 10) et de l' « élection » (cf. I, 10), le garant du « salut » (cf. III, 15) consommé dans la

Parousie (III, 3-10). La dénomination de σωτήρ, en dépit de sa résonance gréco-romaine, offre une acception strictement eschatologique, qui est à n'en pas douter l'une des singularités doctrinales de la lettre.

La doctrine de la vie chrétienne en est une autre particularité, plus marquante. Fondée sur la « foi », mentionnée d'une manière sporadique en I, 1 et 5, et sur le baptême, à peine visé dans I, 4, 9; II, 1 et 20, l'existence du chrétien est dominée par principe, et en toute occurrence, par la loi du « zèle » de la « vertu » (I, 3, 5, 10, 15; III, 14). Le témoignage des prophètes (cf. I, 19-21; III, 2), le « commandement » du Christ et des apôtres (III, 2; II, 21) et — *last not least* — le « jugement » des impies (cf. II, 4-10*a*; III, 5-7, 9-10) sont les raisons de cet impératif en première ligne moral, dont la touche volontariste n'est pas atténuée par la référence au Christ et à l'Esprit, source et type de la condition foncièrement eschatologique du fidèle en état de probation. Le rédacteur de la *IIa Petri*, il est vrai, ne manque pas de rappeler le prix de l'effort spirituel. « Vertu » et « piété » ont pour effets : la « connaissance du Seigneur et Sauveur Jésus » (I, 2, 3, 5, 6, 8; II, 20; III, 18; cf. II, 21 [*bis*]), l'élimination du péché (cf. I, 10*b*) et l' « entrée » apparemment future « dans le Royaume du Christ » (I, 11), dont l' « éternité » semble bien être comprise d'après Dan., VII, 14, 27, etc. Pareilles ouvertures sont trop sporadiques et trop imprécises, toutefois, pour donner de plus amples dimensions théologiques à la parénèse dispensée aux lecteurs.

L'épître, en d'autres termes, n'a ni la richesse doctrinale ni la spiritualité vigoureuse de la plupart des écrits similaires du N. T. Son originalité est plutôt réduite. Mis à part certains exposés directement commandés par la situation communautaire, elle ne tient qu'à la coloration variée du contenu et à la manière spéciale dont plusieurs des matériaux sont accentués.

L'auteur, en effet, puise à des *sources* diverses. Nous en avons noté les nombreux emprunts hellénistiques. Il est temps de signaler du moins les principaux éléments du fonds apostolique et d'abord de l'héritage judaïque.

Le chapitre III, dans ses versets 7 et 10, souligne que le « monde », après avoir « péri » jadis « par les eaux », périra une nouvelle fois, et « par le feu » : « en ce jour, les cieux se dissiperont avec fracas, les éléments embrasés se dissoudront, la terre avec ses œuvres sera consumée ». Bien qu'apparenté à l'idée iranienne du « fleuve de feu », purificateur de l'univers, et bien que parallèle d'ailleurs à la doctrine stoïcienne de l'ἐκπύρωσις, terme des cycles cosmiques, le thème des deux jugements de la création, par l' « eau » et par le « feu », est caractéristique en fait de l'eschatologie apocalyptique. Attesté dans *Hénoch éthiopien*, I, 6, dans la *Vie latine d'Adam et d'Ève*, 49 sq., dans les *Livres sibyllins*, III, 54, 60, 72, 77-91; IV, 172-182; V, 155-161, 206-213, 274, 512-531, et dans *1QH*, III, 29-34; V, 18 sq.; VIII, 30-35; XVII, 13; *1QM*, XI, 10 sq.; XIV, 1; *1QpHab.*, X, 5, 13 (rapprocher Fl. Josèphe, *Ant. jud.*, I, § 70 sq.; P. Billerbeck, III, p. 773), il a laissé des traces jusque dans la littérature néo-testamentaire (cf. Luc., III, 16-17 par.), subapostolique (cf. Hermas, *Vis.*, IV, 3, 3) et apocryphe (cf. *Apocalypse de Pierre*, 5).

Le fragment I, 19-21 sur la « parole des prophètes » (cf. III, 2) est, en revanche, judéo-hellénistique de forme et de contenu. La preuve en est fournie par ses parallèles immédiats avec les vestiges littéraires du judaïsme alexandrin et certains textes du second siècle chrétien. L'expression ὁ προφητικὸς λόγος du ℣. 19, par exemple, ne se rencontre que chez Philon, *De plant.*, 117, etc., dans *II Clem.*, XI, 2, et chez Justin, *Dial.*, LVI, 6. De même, le principe que l'Esprit-Saint est immanent au voyant et qu'il le « porte » à la prophétie (℣. 21) distingue la théologie helléniste (cf. Philon, *De mut. nom.*, 203; *Quis rer. div. her.*, 259, 264 sq.; *Quaest. in Gen.*, III, 10, etc.; Justin, *Apol.*, I, 33, 36-38) de la pensée palestinienne, selon laquelle la *ruāḥ* « repose » sur l'instrument de Yahweh (cf. P. Billerbeck, IV, p. 435-50). Enfin — et cette nouvelle concordance souligne la justesse des rapprochements cités — l'emploi des métaphores de la « lampe », du « jour » et de l' « astre du matin » pour indiquer les rapports de la prophétie et de l'événement (℣. 19) est attesté dans un contexte identique dès Philon, *Quis rer. div. her.*, 89, etc. (cf. *IV Esdras*, XII, 42, etc.).

A l'héritage juif, dont il serait aisé d'énumérer bien d'autres exemples, s'ajoute le donné proprement chrétien ou, suivant l'expression du rédacteur, l'enseignement du Christ et des apôtres (I, 12-18; III, 2) et sur un plan moins fondamental les lettres de S. Paul (III, 15-16); il est d'une portée décisive pour le comportement spirituel du fidèle et la vigilance à l'endroit de l'hérésie. Et certes, il fournit au paréniste, en plus de la référence secondaire à la « parole » de Dieu sur la « sainte Montagne » lors de la transfiguration du Christ (I, 16-18 = Marc., IX, 2-8 par.), l'essentiel des arguments reproduits dans les exposés sur la Parousie (III, 8 = Ps., LXXXIX, 4 et Pseudo-Barnabé, *Ep.*, XV, 4, etc.; III, 9 et 15 = Rom., II, 4; IX, 22-24; XI, 32; I Tim., I, 16, etc.; III, 10 = Luc., XII, 39 par.; I Thess., V, 2, etc.), le Jugement (II, 5 et III, 6 = I Pet., III, 20; I Clem., VII, 6; IX, 4; II, 6-8 = Luc., X, 12 par.; Matth., XI, 24; II, 9 = II Thess., I, 5-10; Rom., II, 6; Heb., XI, 6; Matth., XXV, 1-46) et les faux-docteurs (II, 1 et III, 3 = II Thess., II, 3-12 par.; Marc., XIII, 21-23 par.; I Tim., IV, 1, etc.). Il reste pourtant que l'apport apostolique, dans ses aspects les plus nets et les plus spécifiques, tend singulièrement à se traduire par les concordances de l'épître avec la Lettre de Jude (voir Bigg, *op. cit.*, p. 215-24; Chaine, *op. cit.*, p. 18-24). Plusieurs de ces parallèles sont avant tout idéels et peuvent ne s'expliquer que par la mise en œuvre de traditions et de thèmes kérygmatiques communs : II, 1-3 = Jud., 4; II, 6 = Jud., 7; II, 11 = Jud., 9; II, 13 = Jud. 12; II, 15 = Jud., 11; III, 14 = Jud., 24; III, 18 = Jud., 25. D'autres, en revanche, sont littéraires et montrent que l'auteur de la *IIa Petri*, pour parfaire son œuvre, l'a enrichie de formules et de traits empruntés au modèle de Jude, non sans trahir parfois ce dernier et surcharger à l'occasion sa propre rédaction : II, 4 = Jud., 6; II, 9 = Jud., 6; II, 10 = Jud., 7 et 8; II, 12 = Jud., 10; II, 17 = Jud., 12 et 13; III, 2 = Jud., 17; III, 3 = Jud., 18.

2° *Origine.* — Les sources à la fois chrétiennes et judaïques de la parénèse, l'allure par certains côtés laborieuse de l'exposé, la coloration grecque de l'objet principalement moral, le défaut enfin de dimensions théologiques : tous ces faits, dont nous avons noté les aspects et les preuves, confirment la conclusion indiquée par l'expression hellénistique et littéraire de l'épître. En dépit des allégations contenues dans l'adresse (I, 1) et dans le morceau apparemment autobiographique du ch. I, ℣. 16 à 18, l'*auteur* est un judéo-chrétien venu de la Dispersion gréco-romaine. Conscient de son autorité et de son infériorité cependant à l'égard des apôtres, qui déjà ont disparu (III, 2 : οἱ ἀπόστολοι ὑμῶν), il suggère lui-même au reste son appartenance à la génération des personnages garants de la continuité entre l'Église des disciples et la chrétienté subapos-

tolique. Il trahit par là son propos éminemment traditionnel et la place néanmoins spéciale de sa lettre dans le Nouveau Testament. Les ultimes notations que voici précisent la portée de cette double indication.

Au fait, l'écrit n'est pas de la même main que *la première Épître de Pierre*, quel que soit en définitive le sens de la clause III, 1 touchant les deux lettres de l'auteur aux destinataires. Non seulement les rédactions n'accusent aucune trace de dépendance réciproque : elles présentent des divergences irréductibles. La *Ia Petri* se signale par la langue simple, le ton hiératique, le contexte cultuel et baptismal. Imprégnée de références paléo-testamentaires et de pensée paulinienne, elle développe une spiritualité centrée sur les thèmes du peuple eschatologique, race sacerdotale (cf. II, 5, 9), du Christ type et principe de la vie chrétienne, de la « manifestation » (I, 7, 13; IV, 13; V, 1) prochaine du Seigneur qu'annonce déjà la persécution imminente. Or, rien de semblable, nous l'avons dit, dans la *IIa Petri*. Le paréniste ne tient guère l'exhortation pour un acte de liturgie. Il connaît les lettres de S. Paul et en souligne l'interprétation par endroits difficile (cf. III, 15-16); mais il n'est pas marqué par la christologie de l'Apôtre. Mieux, il enseigne la doctrine de l'inspiration prophétique (cf. I, 20-21); et pourtant, il ne paraît guère nourri de l'Ancien Testament, qu'il ne cite que d'une manière sporadique (cf. II, 1, 12, 15, 22; III, 8). A tous ces points de vue, les deux épîtres trahissent à n'en pas douter leur provenance pour le moins diverse.

Ajoutons que le témoignage de la *IIa Petri* sur la *situation de l'Église* contemporaine ne se laisse pas appliquer au temps de S. Pierre. Quatre faits sont à relever sous ce rapport.

1. L'auteur compare la génération des disciples à la génération exodiale des « Pères », et non sans spécifier qu'elle est « morte » et qu'elle apparaît déjà l'objet de la piété nostalgique commune (III, 4).

2. Au regard de la chrétienté, la disparition des apôtres accuse le « retard » de la Parousie, dont certains tirent argument pour nier l' « avènement » du Seigneur et jusqu'au bien-fondé des croyances eschatologiques (III, 3-10; cf. I, 4, 11, 16). La crise rappelle, dans son principe, l'épisode noté dans Joa., XXI, 23*a*, l'élément le plus récent de l'appendice au quatrième évangile (voir en particulier M.-É. Boismard, *Le chapitre XXI de S. Jean. Essai de critique littéraire*, dans *R. B.*, LIV, 1947, p. 473-501). Par son acuité cependant et par ses suites, elle n'a pas d'exemple à l'âge apostolique (comparer, entre autres, Hebr., X, 35-39 et *I Clem.*, XXIII, 3-4; voir aussi E. Graesser, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin, 1957; A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem*, Leyde, 1961).

3. Le fragment du ch. III, *v.* 15-16 atteste qu'à l'époque de la rédaction de l'épître, les lettres de S. Paul étaient largement reçues comme textes régulateurs, au même titre que « les autres Écritures » : groupées en un recueil, elles donnaient déjà lieu à des exégèses partiellement discordantes. Au jugement de la critique, l'événement, d'une portée fondamentale pour l'histoire du canon néo-testamentaire, ne peut qu'être postérieur d'un certain temps à la mort de l'Apôtre.

4. Enfin, l'épître a été composée pour réagir contre une hérésie qui relève selon toute vraisemblance de la gnose ancienne. En effet : les faux docteurs enseignent une « connaissance » supérieure (cf. I, 2, 3, 5, 8; II, 29; III, 18) qu'ils opposent aux « fables sophistiquées » (I, 16) de la tradition chrétienne. Ils nient la condition seigneuriale (I, 16) et la parousie (III, 4) du Christ et en contestent par leur comportement du moins l'œuvre rédemptrice (II, 2) et la loi. Pour donner quelque apparence de fondement à leurs doctrines, ils développent une interprétation « personnelle » ou arbitraire de S. Paul et des prophètes, qui n'a de principe que d'être sans rapport avec l'intelligence ecclésiale des Écritures (I, 20-21). La dépravation morale est l'effet direct de l'erreur religieuse. « Arrogants » et « audacieux » (II, 10*b*), les « railleurs » (III, 3) refusent « force et puissance » (II, 11) aux « Gloires » (II, 10*b*) ou, conformément au vocabulaire de l'adamologie judaïque, aux anges déchus et tentateurs. Alléguant la « liberté » des convertis (II, 19), ils s'adonnent à la « débauche » (II, 2, 7, 18) sous les aspects les plus variés : cupidité (II, 3, 14), gourmandise (II, 13), volupté *(ibid.)*, adultère (II, 14), etc. Les circonstances, d'ailleurs, servent amplement leur action corruptrice. Bien qu'ils aient quitté la « voie de la justice » (II, 21), ils vivent néanmoins dans la communauté (II, 1), trompant les fidèles par leur participation à la fraternité chrétienne (II, 13). La plupart de ces traits, rappelons-le, ont leurs sources et parallèles dans la *Lettre de Jude*, rédigée après l'an 70 (voir notamment K.-H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief*, Fribourg-en-Br., 1961, p. 230-34). L'hérésie visée par la *IIa Petri* ne peut être que de la même époque.

Mais revenons à l'auteur : il n'est pas le secrétaire ou le collaborateur de S. Pierre, il en est le disciple éloigné.

Chef d'Église, témoin d'une chrétienté qui, au sortir de l'ère apostolique, hésite à s'affirmer et est menacée pourtant de perdre sa condition et son unité, il est par devoir *la voix de la tradition*. Rappeler que la tradition tire son origine de Dieu et des prophètes, du Christ et des disciples, de Pierre et de Paul, souligner que, par-delà la mort des apôtres, elle reste la norme unique de l'Église, en préciser enfin l'autorité exclusive dans les domaines de la foi, de la vie morale, voire de l'exégèse scriptuaire : tel est, au juste, le propos simple, mais décisif du rédacteur.

Pour réaliser ce dessein, pour assurer à pareil témoignage le maximum de résonance, l'auteur, suivant les habitudes littéraires du temps, use des deux *formes d'exposé* les plus impératives que présente la littérature religieuse du judaïsme hellénistique en particulier : le genre du « pseudépigraphe » (cf. I, 1, 16-18; voir J.-A. Sint, *Pseudonymität im Altertum*, Innsbruck, 1961) et, en outre, le genre du « testament » (cf. I, 13-15).

La *IIa Petri* est la première affirmation ecclésiale du principe de la canonicité, que d'emblée elle fonde sur l'enseignement apostolique. Par ce fait s'explique, en définitive, sa réception parmi les écrits du Nouveau Testament (en Alexandrie, dès la fin du IIe siècle : *P 72*, les versions *bohaïrique* et *sahidique*, Clément d'après Eusèbe de Césarée, *H. E.*, VI, XIV, 1, Origène, Athanase; à Rome, dans le *Decretum Gelasii* de 382), malgré les hésitations tenaces des Églises d'Antioche par exemple et de Syrie.

BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Commentaires.* — Voir, en plus des travaux cités dans la bibliographie de l'article sur la première Épître de Pierre, les ouvrages de J. C. K. von Hofmann, *Der zweite Brief Petri und der Brief Judä*, Nördlingen, 1875. — L. J. Hundhausen, *Das zweite Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus*, Mayence, 1878. — S. Spitta, *Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas*, Halle, 1885. — J. B. Mayor, *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter*, Londres, 1907. — G. Hollmann. W. Bousset, *Der Brief des Judas und der*

zweite Brief des Petrus, Gœttingue, 1917³. — J. Chaine, *La seconde Épître de S. Pierre, les Épîtres de S. Jean, l'Épître de S. Jude*, Paris, 1939. — W. Brugger, *Des Petrus letzte Mahnung. Erwägungen zum zweiten Petrusbrief*, Spire, 1950.

2° *Monographies.* — K. Henkel, *Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus geprüft auf seine Echtheit*, Fribourg-en-Br., 1904. — P. Ladeuze, *Transposition accidentelle dans la IIª Petri*, dans *R. B.*, XIV, 1905, p. 543-52. — J. Dillenseger, *L'authenticité de la IIª Petri*, dans *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, II, 1907, p. 173-212. — J. Sickenberger, *Engels- oder Teufelslästerer im Judasbriefe 8-10 und im II. Petrusbriefe, II, 10-11?*, dans *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau*, Breslau, 1911, p. 621-39. — F. Spitta, *Die Petrusapokalypse und der zweite Petrusbrief*, dans *Zeitsch. für die Neutest. Wiss.*, XII, 1911, p. 237-42. — H. Werdermann, *Die Irrlehrer des Judasbriefs und des II. Petrusbriefs*, Gütersloh, 1913. — H. Grosch, *Die Echtheit des II. Briefes Petri*, Berlin, 1914. — E. J. Robson, *Studies in the Second Epistle of St. Peter*, Londres, 1915. — J. Chaine, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la IIª Petri*, dans *R. B.*, XLVI, 1937, p. 207-16. — J. T. Curran, *The teaching of II Peter, I, 20*, dans *Theological Studies*, IV, 1943, p. 347-68. — U. Holzmeister, *Vocabularium secundae Epistu ae S. Petri erroresque quidam de eo divulgati*, dans *Biblica*, XXX, 1949, p. 339-55. — E. Käsemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, XLIX, 1952, p. 272-96. — L. W. Barnard, *The Judgement in II Peter III*, dans *Expository Times*, LXVIII, 1956, c. 302. — D. Hemmerdinger-Iliadou, *II Pierre, II, 18 d'après l'Éphrem grec*, dans *R. B.*, LXIV, 1957, p. 399-401. — G. H. Boobyer, *The Indebtedness of II Peter to I. Peter*, dans *N. T. Essays, In Memory of Th. W. Manson*, Manchester, 1959, p. 34-53. — M. Testuz, *Papyrus Bodmer VII-IX*, Cologny-Genève, 1959. — M. Mc. Namara, *The Unity of Second Peter. A Reconsideration*, dans *Scripture*, XII, 1960, p. 13-19. — P.-W. Skehan, *A Note on II Pet., II, 13*, dans *Biblica*, XLI, 1960, p. 69-71. — F. W. Danker, *II Petr., III, 10 and Psalm of Solomon XVII, 10*, dans *Zeitsch. für die Neutest. Wiss.*, LIII, 1962, p. 82-86. — E. M. B. Green, *II. Peter reconsidered*, Londres, 1961. — H. Lenhard, *Ein Beitrag zur Übersetzung von II Pet., III, 10d.*, dans *Zeitsch. für die Neutest. Wiss.*, LII, 1961, p. 128-29. — E. Ernst, *The Date of II. Peter and the Deposit of Faith*, dans *Clergy Review*, XLVII, 1962, p. 686-89. — K. H. Schelkle, *Spätapostolische Briefe als frühkatholisches Zeugnis*, dans *Festschrift J. Schmid*, Ratisbonne, 1963, p. 225-32. — E. Testa, *La distruzione del mondo per il fuoco nella II Epistola di S. Pietro*, dans *Riv. Bib. It.*, X, 1962, p. 252-81. — J. Louw, *Wat wordt in II Pet., I, 20 gesteld?*, dans *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, XIX, 1964-65, p. 202-12.

J. SCHMITT.

PIROT (Louis-Marie-Joseph-Philomène). — Le chanoine Louis Pirot fut l'un des exégètes français qui, dans les circonstances laborieuses des cinquante dernières années, maintinrent la progression des études bibliques par un ensemble d'œuvres judicieuses et efficaces.

Louis Pirot naquit à Châteauroux (Indre) le 10 juillet 1881, d'une famille profondément chrétienne, qui donna à l'Église trois prêtres et une religieuse. Il fit ses études théologiques au grand séminaire de Bourges, puis à Paris, à Saint-Sulpice. Ordonné prêtre le 17 décembre 1904, il poursuivit ses études bibliques supérieures à l'Institut catholique de Paris et subit avec succès l'examen pour la licence en Écriture sainte, en juin 1907, devant la Commission biblique. En mai 1911, il fut reçu docteur devant la même Commission, avec une remarquable dissertation sur l'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste. A cette occasion, il eut comme interrogateur (et sur une matière qui était alors présentée pour la première fois à la Commission, la langue cunéiforme assyro-babylonienne) Eugène Tisserant, alors professeur d'assyriologie au séminaire de l'Apollinaire, aujourd'hui cardinal-doyen du Sacré-Collège et président de la Commission biblique.

Entre-temps (en octobre 1908), il avait été nommé professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de Bourges. C'est là que la guerre 1914-1918 vint l'appeler pour remplir la mission d'aumônier militaire, du 2 août 1914 au 4 avril 1919. Il en supporta les charges avec un courage et un optimisme entraînants, qui lui valurent la Croix de guerre, avec quatre citations, deux palmes, deux étoiles. Dès 1915, il avait été remarqué par son ascendant, qui lui mérita la Légion d'honneur. De cette période laborieuse de sa vie, il garda toujours le sens de l'effort, dont il rappelait souvent dans ses cours la nécessité et l'efficacité.

Au retour de cette épreuve, en 1919, Louis Pirot reprit son enseignement au séminaire de Bourges, mais pour une année seulement. Le 11 septembre 1920 en effet, il était appelé à la Faculté de théologie de Lille, pour l'enseignement du Nouveau Testament, chaire qu'il occupa jusqu'à sa mort, survenue le 5 décembre 1939.

C'est dans ce cadre de la Faculté qu'il déploiera désormais ses activités multiples de professeur, de chercheur, de prêtre. Celles-ci lui valurent tout d'abord, dès 1924, la nomination de chanoine honoraire de Bourges. Sa participation à la vie et à l'organisation de la Faculté fut particulièrement active et efficace durant son décanat, de 1931 à 1937, où il eut à adapter les programmes d'enseignement à la nouvelle Constitution pontificale *Deus scientiarum Dominus*. Les services qu'il sut rendre en ces circontances lui valurent, en 1937, de la part de Son Ém. le cardinal Liénart, évêque de Lille, la nomination de chanoine honoraire.

Son intense activité intellectuelle pendant cette même période, en particulier plusieurs articles dans le présent dictionnaire, n'échappa pas à l'attention de Rome : le 8 avril 1935, le pape Pie XI le nommait consulteur de la Commission biblique.

Avec le recul des années, il est aujourd'hui plus facile d'apprécier l'activité de Louis Pirot, de mesurer l'influence de son œuvre sur le cours ultérieur du mouvement biblique.

Son premier travail important — une reprise de sa thèse de doctorat — fut une étude sur Théodore de Mopsueste, celui que les Nestoriens appellent « l'interprète » par excellence. Elle révélait les diverses tendances qui, en ces périodes anciennes, se développèrent dans l'exégèse chrétienne. La thèse fut publiée en 1913, dans les « Scripta Pontificii Instituti biblici », sous le titre : *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, 350-420 après J.-C.* (XX-334 p.). C'est dans la même ligne que se situe une étude sur Junilius Africanus publiée en 1925 dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (t. VIII, col. 1971-76). Toutes études patristiques que l'encyclique *Divino afflante* devait particulièrement recommander.

Dès 1911, Louis Pirot donna une collaboration régulière à *L'Ami du clergé :* d'abord différences réponses (16 nov. 1911, p. 1018; 7 décembre, p. 1094; 1er février 1912, p. 97, etc.), puis plus régulièrement, à partir du 16 janvier 1913, un « Bulletin biblique » trimestriel, remarquable par l'érudition, le jugement religieux et catholique, comme par la clarté de l'exposition. Lors de la publication, le 12 juin 1913, du décret de la Commission biblique sur les Actes des Apôtres, Louis Pirot le commenta longuement dans les numéros de janvier à mars 1914. Un volume regroupant ces articles, refondus et augmentés, était prêt pour l'impression dès le mois d'août 1914. Il ne put paraître qu'après la guerre, en 1919, sous le titre : *Les Actes des Apôtres et la Commission biblique.* Le même sort échut à une vie de saint Jean l'Évangéliste écrite pour la collection « Les Saints ». Le livre ne fut terminé et publié qu'en 1923 (*Saint Jean*, Paris, Gabalda, 1923, 212 p.).

Toujours soucieux de pastorale, Louis Pirot avait

envisagé, dès ses premières relations avec les Éditions Letouzey et Ané, le projet d'une revue spécialement consacrée à l'Écriture sainte. Il aurait voulu mettre à la portée des prêtres et des laïcs cultivés les découvertes scientifiques touchant l'Orient ancien et, par là, leur permettre de suivre les progrès de l'exégèse biblique. Ce projet ne put aboutir : il supposait préalablement établie une certaine harmonie entre recherches scientifiques et exigences traditionnelles de l'exégèse biblique : deux disciplines complémentaires, dont les voies et les méthodes sont différentes.

C'est en 1922 que Louis Pirot, à la demande des Éditions Letouzey et Ané, accepta la lourde charge de publier un *Supplément* au *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux. L'initiative était riche d'avenir et d'efficacité. A l'époque, deux volumes paraissaient suffisants ! L'entreprise, là aussi, était délicate. Les découvertes scientifiques, qui jetaient une lumière nouvelle sur toutes les données temporelles de la Bible, semblaient remettre en cause ses valeurs religieuses spécifiques. Comment respecter ce double aspect des choses, en définir judicieusement la portée et en tirer de féconds résultats?

Louis Pirot concentra toute son attention sur ces problèmes, afin d'imprimer à l'œuvre une orientation sûre mais féconde. Il assura la direction des trois premiers volumes (jusqu'à l'article *Herméneutique*, en 1938) et les trente-huit articles qu'il y a signés témoignent assez de sa participation directe à l'entreprise : Abraham; Actes des Apôtres; Adam et la Bible; Agneau pascal; Ahikar; Amélineau; Ascension (Église de l'); Assomption; Azot; Baalbeck; Barthélemy; Béatitudes évangéliques; Belser; Benedictus; Cellini; Cheyne; Clermont-Ganneau; Commission biblique; Conybeare; Cornill; David; Delitsch; Dieulafoy; Driver; Duhm; Éleuthéropolis; Emmaüs; Esdras (V^e^ et VI^e^ livres d'); Évangile et Commission biblique; Gabaon; Gasquet; Genèse (Décret de la Commission biblique sur le caractère historique des trois premiers chapitres; en collaboration avec Cruveilhier); Gerza (Papyrus ptolémaïques); Gregory; Grenfell; Halévy; Hébreux (Épître aux) et Commission biblique; Heidet. A elle seule, cette liste témoigne de la variété et de la complexité des recherches de Louis Pirot, qui n'évite aucune des questions alors épineuses, en particulier celles soulevées par la Commission biblique. Pour apprécier équitablement les progrès réalisés pendant ces années dans ce domaine de la recherche scientifique, il suffit de comparer le premier *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux avec le *Supplément*. La différence est sensible, disons même immense. Dans ce dernier, l'étude entre souvent dans le vif des interrogations posées par la science et s'efforce d'apporter des essais de réponse. Cette voie se verra confirmée par l'encyclique *Divino afflante* du 30 septembre 1943.

Louis Pirot fut vite amené à utiliser les résultats de ces travaux de recherche pour une étude directe du texte biblique. C'est ainsi que fut mis en chantier, toujours aux Éditions Letouzey et Ané, un nouveau commentaire de tous les Livres de la Bible sous le titre général : *La Sainte Bible*. Cette deuxième initiative groupait, dans un effort plus unifié encore que celui du *Dictionnaire*, tous les biblistes français, auxquels s'étaient joints de nombreux professeurs catholiques étrangers. L'édition comprenait le texte officiel latin de la Vulgate, une version française faite sur le texte original, un ample commentaire mettant en œuvre les résultats de la recherche dans les divers domaines de l'histoire, de la littérature, de l'archéologie, des religions de l'Ancien Orient. Lui-même rédigea, dans le t. IX, premier paru, le commentaire sur saint Marc, qui devait servir de modèle (p. 389-604). Pour en apprécier la valeur, qu'il suffise de rapporter ce témoignage du pasteur Fabre, dans le journal de l'Église Réformée de France : *Le Christianisme au XX^e^ siècle* (jeudi 27 septembre 1951) : « Dans l'Évangile selon Marc, par exemple, le style parlé du texte grec apparaît dans la traduction française. Ce qui nous paraît important, c'est le souci de laisser apparaître dans le texte français les mots et indications qui situent le texte hébreu dans la réalité de l'histoire. Important, car notre pente est de faire de la Bible un livre de piété et de ne plus la lire comme la bibliothèque des témoignages à la parole vivante... »

On jugera mieux de l'importance de ce commentaire dans l'histoire de l'exégèse catholique française en comparant ses douze gros volumes avec ceux publiés par Fillion sous le même titre à partir de 1886 et dont ils ont, pour ainsi dire, pris la relève. Là encore, le progrès est immense.

Le projet de *La Sainte Bible* prévoyait, dès l'achèvement du commentaire, une édition séparée du texte français en un volume manuel. Avec l'accord d'A. Clamer, successeur de Louis Pirot à la tête de la collection, l'œuvre fut entreprise sous le patronage de Son Ém. le cardinal Liénart. Les collaborateurs furent invités à revoir leur traduction, à dégager les notes les plus judicieuses, en vue d'une large diffusion du texte sacré. Un comité restreint assura l'unification de l'ensemble, le lexique, les tables chronologiques. Une introduction fut rédigée par M. Daniel-Rops, à qui sa connaissance des sources chrétiennes comme de la littérature contemporaine permettait de présenter à un large public les éléments indispensables pour une lecture fructueuse de la Bible. L'édition fut assurée, en dehors des voies commerciales habituelles, par la Société d'études et de publications non commerciales (S.O.C.I.E.P.), afin de mettre au prix coûtant la Parole de Dieu à la portée de tous.

Du fait de ses relations avec de nombreux collaborateurs, Louis Pirot fut amené à prêter sa plume à diverses entreprises similaires. C'est ainsi que dans l'encyclopédie des sciences christologiques intitulée *Le Christ*, dirigée par G. Bardy et A. Tricot, il donna une étude sur « La Foi de la première génération chrétienne en Jésus » (1931, p. 313-392). Dans l'*Histoire du christianisme* de Dom Poulet, il écrivit les deux premiers chapitres : 1° L'éclosion du christianisme — L'évangélisation des Juifs palestiniens; 2° La première expansion du christianisme — Saint Pierre, saint Paul, saint Jean (fasc. 1, 1932, p. 3-24). Dans l'Introduction à la sainte Écriture dirigée par A. Robert et A. Tricot et intitulée *Initiation biblique*, il rédigea le premier chapitre sur « L'inspiration » (1939, p. 9-27).

A côté de cette œuvre proprement scientifique, ce serait une grave lacune de ne pas rappeler l'action sacerdotale et religieuse exercée durant toute sa vie par Louis Pirot dans le domaine propre de l'apostolat. Nous ne pouvons que l'effleurer ici. Aumônier du Carmel de Bourges de 1919 à 1920, puis de celui de Lille de 1920 à 1922, il fut, à partir de cette dernière date, directeur spirituel et conférencier religieux au pensionnat des Dames Bernardines de Lille. Dans ce dernier institut, il assuma toute la charge du culte, de l'enseignement religieux, de la direction spirituelle. « Une vie laborieuse, ordonnée, visiblement dirigée vers Dieu, était pour tous la plus efficace des prédications ». Tel fut, à bon droit, le jugement porté sur Louis Pirot au lendemain de sa mort.

H. Renard.

IMPRIMÉ EN FRANCE
IMPRIMERIE POLYCHROME
GENTILLY (VAL-DE-MARNE)

Dépôt légal, 2e trimestre 1966
Imprimeur nº 497, éditeur nº 305

103679

FOR REFERENCE
103679
NOT TO BE TAKEN FROM THE ROOM
CAT. NO. 23 012
PRINTED IN U.S.A.